



## Del nacionalismo árabe al islamismo

Sami Naïr  
Catedrático de Ciencia Política,  
Université Paris VIII

No resulta fácil estudiar las relaciones entre arabismo, islamismo y Occidente en un espacio tan corto. Ciertamente, podemos proponer algunas definiciones, seguidas de comentarios más o menos juiciosos, pero el interés de tal aproximación suele resultar superficial. También podríamos abordar el tema frontalmente, sometiendo el análisis al punto de vista que hayamos decidido hacer prevalecer: así tendremos una aproximación “nacionalista árabe”, “islamista” u “occidental-centrista” sobre los términos del debate. Una aproximación igualmente discutible, ya que se basa en una proyección teórica a priori que determina las conclusiones. Nos queda una alternativa intermedia, que consiste sobre todo en *problematizar* los conceptos avanzados y en considerarlos en su historicidad y contexto. Es lo que pretendo realizar aquí. Para ello, conviene distinguir tres fases a lo largo de las cuales, por turnos, el nacionalismo árabe, después la revolución estatal nacionalista y finalmente el islam desempeñan un papel central en la historia reciente de los países árabomusulmanes del sur del Mediterráneo.

### Los movimientos de liberación nacional

Esta primera fase muestra características sociológicas y culturales más o menos idénticas en todos los países árabomusulmanes: emergencia de clases medias urbanas aliadas a las rurales “desruralizadas” y a los pequeños campesinos, ruptura con las antiguas aristocracias terratenientes patrimoniales. La cohesión de estas capas ascendentes reúne *a la vez* el sustrato religioso -el islam como ideología identitaria- y la adopción de la retórica europea de la Ilustración, en general a través de la versión republicana francesa (libertad, igualdad, fraternidad). Pero, aun colocados en situaciones “objetivamente” revolucionarias, estos movimientos no eran en absoluto anticapitalistas; algunos de ellos lo serán con el tiempo, pero en el inicio eran primero y sobre todo anticolonialistas. Nacionalistas, unanimistas, populistas, dirigidos por élites muchas veces desclasadas (“intelectuales sin vínculos” en el sentido de Karl Mannheim), su objetivo era en primer lugar y ante todo la instauración de naciones/pueblos/Estado según el modelo occidental. Y por esta razón luchaban contra sus adversarios imperiales con el lenguaje de la emancipación surgido en estos imperios. En conjunto, alcanzaron su primer objetivo: la independencia nacional. También tuvieron éxito en convertir el nacionalismo en una ideología espontánea de sus respectivas poblaciones. Fuerza de arraigo en la contemporaneidad, el nacionalismo desempeñó un papel a la vez complementario y contradictorio con el sustrato religioso como base. Complementario porque

suministraba, con un lenguaje adecuado a la época, una versión *historizada* de la idea atemporal de comunidad islámica, *Umma*. El movimiento sin duda alguna más espontáneamente laico entre estas élites -el movimiento nacional argelino- se catalizó ciertamente con la retórica jacobina de emancipación, pero ajustándose a la idiosincrasia religiosa de la sociedad. Además de revolución secular, la experiencia argelina no dejó de ser también una comunión de “hermanos” y “hermanas” en el sentido religioso. Contradictorio, en fin, porque este nacionalismo era virtualmente portador de una concepción del Estado que implicaba la separación de lo político respecto al referente religioso. Todos los países de la ribera sur deberán tomar en consideración este problema. En él se origina la segunda fase, la de la construcción práctica del Estado-nación.

#### La revolución estatal

La entrada en el sistema internacional de poder acentúa la secularización de los movimientos nacionales y de la sociedad llamada “civil”. El período de las revoluciones estatales (1950-1975) se caracteriza por objetivos (independencia nacional, desarrollo económico, modernización cultural y, para algunos, revolución “socialista”) que se inscriben en el contexto de la confrontación Este-Oeste. Por su parte, el Estado, heredado de las antiguas potencias tutelares, debe ahora consolidar las entidades territoriales, sobre todo en relación con los vecinos. El desarrollo económico se ve sometido al imperativo de la industrialización: Egipto, Irak y Argelia se convierten así en verdaderos laboratorios. Pero esta industrialización, que pretendía asentar la independencia nacional sobre una relativa autonomía económica, desembocó en realidad en el aumento de la dependencia tecnológica dentro del sistema de la división económica internacional y, sobre todo, convirtió el Estado en un espacio de lucha entre las diversas clases y grupos de interés por el control de la riqueza.

Convirtiéndose en el actor principal del “desarrollo” económico, controlando al máximo el sector privado de la economía, el Estado en realidad desplazó la competición económica

y la colocó *en el interior mismo del sistema de poder*; es pues el control del Estado lo que ha pasado a estar en juego en los virulentos enfrentamientos entre sectores sociales y grupos de interés. En este sentido, el proceso clásico de *acumulación primitiva* de capital, que este capitalismo industrial de Estado tenía la vocación de realizar, se verá mediatizado por un verdadero proceso de *acumulación primitiva* de poder en el seno del Estado. El Estado, espacio de confrontaciones, se convertía así progresivamente en lugar de reagrupamiento de caciquismos, de clanes, de grupos de interés, que desplegaban, tras la ideología oficial de fachada -socialismo islámico, nacionalismo, liberalismo-sistemas paraestatales de solidaridad (tribalismo, nepotismo, clientelismo, etc). El resultado de esta evolución es paradójico y explica la evolución caótica de estos regímenes: sistemas de poder *fuertes*, autoritarios; Estados *débiles*, incapaces de dejar que el juego de las contradicciones sociales se desarrolle fuera de la esfera pública. De ahí que, además de la negación de toda experiencia democrática -en el sentido parlamentario<sup>1</sup>, el Estado no haya podido ni querido controlar los procesos de modernización cultural que se producían en la sociedad. Esta modernización asumió la forma de una secularización *contingente*, es decir, una secularización que se impuso de forma “ciega”, sin que el Estado la asumiese o la dominase y sin que la opinión pública social debatiese su contenido. El proyecto cultural del Estado, un poco en todas partes en el sur del Mediterráneo, era en realidad la modernización por la vía de una “dictadura pedagógica”, una forma específica de despotismo ilustrado. Pero sus supuestos seguían arraigados en el sustrato nacional-religioso, en el que se configuraba la soberanía popular. La contradicción en la que se encontró cogido de esta forma el Estado resulta evidente: continuaba justificando su proyecto secular con premisas religiosas. En realidad, fue volviéndose más y más nacionalista-religioso, es decir, *islamista*. Así pues islamiza progresivamente todas las estructuras que enmarcan la sociedad: educación, justicia, universidades, etc. Frente a los procesos de modernización que experimenta la sociedad, el Estado se convierte en el principal vector de *reislamización conservadora* de la sociedad. Es en este terreno -y no sólo en el del poder político- donde entrará en rivalidad con los movimientos islamistas.

*“El nacionalismo desempeñó un papel complementario y contradictorio con el sustrato religioso como base”*

Este período de las revoluciones estatales entra en crisis a partir de los años setenta. Una crisis multiforme: económica, política, cultural. El primer gran conflicto resulta en primer lugar de la derrota árabe de 1967 frente a Israel y a la estrategia americana en la región. Esta derrota marca el final para el nacionalismo árabe y abre la vía a la influencia del islamismo de Estado propulsado por Arabia Saudí. Aliado de la Unión Soviética, el nacionalismo árabe constituía la amenaza más peligrosa para Arabia Saudí, es decir, para un país que, dados sus recursos energéticos, tiene un papel clave para el mundo occidental. Dentro de la teoría del dominio de la época, la destrucción del nasserismo, que aparecía entonces como la punta avanzada del nacionalismo, se hizo inevitable (Corm, 1991; Rizk, 1992; Lacouture). Esta derrota desencadenó una crisis generalizada de los Estados-nación y puso en evidencia la debilidad interna del nacionalismo árabe. Este sufrió entonces un proceso de fragmentación en cadena, del que a su vez resulta un repliegue de cada país sobre su “nación” y una acentuación de la referencia religiosa en cada Estado con el fin de contener los primeros grandes movimientos de contestación popular. La guerra de 1973, al permitir a Arabia Saudí jugar un papel principal (el embargo sobre el petróleo y la subida espectacular de los precios del barril) profundiza este movimiento. El Estado se convierte entonces en el socio capitalista de la progresiva islamización del mundo árabomediterráneo, tanto a través de la influencia directa sobre los Gobiernos (caso de Egipto) como por la manipulación de los movimientos religiosos en la mayoría de países. Así pues, por un lado, el nacionalismo árabe cede de manera progresiva su lugar al islamismo nacionalista de Estado (Marruecos, Egipto) y, por otro, provoca la emergencia de una izquierda radical, en la estela del nacionalismo palestino, que engrosa las filas de los partidos cercanos al marxismo (comunistas y extrema izquierda) y de las fuerzas democráticas.

Otro aspecto de esta crisis del nacionalismo árabe es el retorno a la identificación étnica y cultural. Desde Irak a Marruecos, y allí donde constituyen minorías importantes, los movimientos culturalistas interiorizan la descomposición de este nacionalismo. Estas reacciones desembocan a menudo en el desarrollo de movimientos antiestatales con tendencias secesionistas que convienen, muchas veces, a

las potencias imperiales (véase cómo se ha “llevado” y se sigue “llevando” la cuestión kurda tras la guerra del Golfo) (Chevènement, 1995) y replantean con agudeza el problema de la nación. Los países del Magreb, sobre todo Marruecos y Argelia, se ven así virtualmente amenazados por la disidencia bereber que, debido a la lógica “etnicista” que la caracteriza cada vez más, amenaza con edulcorar la legítima reivindicación de la identidad cultural frente a un arabismo tan dogmático como inadecuado. En realidad, el diferencialismo cultural que recorre estos países no es más que un aspecto del problema global de la formación de la nación-Estado en el sur del Mediterráneo. Porque la crisis económica y social, que engendra la crisis del Estado, también afecta a la esfera cultural-identitaria. Pero el nacionalismo árabe de ayer, así como el islamismo o el culturalismo etnicista de hoy, no representan identidades surgidas de un proceso democrático de autoconstitución de estas sociedades. Sea el arabismo, el bereberismo o el islamismo, estas fijaciones identitarias, aunque estén profundamente arraigadas en las poblaciones correspondientes, en realidad aparecen sobre todo como ideologías de movilización política manejadas por élites en pos de poder -independientemente de un debate democrático sobre los fundamentos de la identidad de cada nación-Estado. El caso de Argelia nos sirve aquí de ejemplo: es un país donde, después de los ochenta, la cuestión central es la de la integración social de estratos excluidos de la sociedad. Pero esta cuestión no ha podido encontrar jamás, en el lenguaje de las élites, una expresión adecuada. En cambio, ha sido pervertida por retóricas de movilizaciones identitarias, a través del discurso nacionalista, religioso o culturalista. La razón es evidente: al prohibir la expresión de la contestación en el espacio político, el Estado empujaba a los actores a manifestarse en sectores paralelos; las mezquitas se convirtieron, de esta manera, en lugares de contestación radical (Rouadjia, 1992). En suma, en toda la ribera meridional, el Estado sólo ha dirigido la sociedad reproduciendo un proceso permanente de fragmentación de su entorno: sin un verdadero grupo dominante en su seno, rompe cualquier intento de organización de clase y favorece sistemáticamente mecanismos que contaminan la legalidad: corrupción, burocracia arbitraria, patrimonial-

lismo, etc. Detentor del monopolio de la identidad cultural, no duda en favorecer por el contrario la emergencia de tribalismos y microtribalismos identitarios para asegurar mejor su dominio<sup>2</sup>. En suma, en lugar de hacer posible la unificación de la sociedad por la vía de la gestión legal y democrática de los conflictos, el poder del Estado se empleó principalmente en producir disociación y diferenciación: entre las minorías dirigentes y las mayorías dominadas, entre la identidad colectiva abstracta y los identitarismos particularistas concretos, entre la religión oficial y las prácticas religiosas populares, entre los grupos sociales y los segmentos de grupo, etc. En una palabra: entre el propio Estado y la sociedad. Este sistema pudo durar no sólo porque el Estado dominaba los recursos económicos sino también porque tenía un papel en el entorno internacional, peón, a veces sin saberlo, en el juego de influencias Este-Oeste. Disponía de un apoyo exterior ambiguo que frecuentemente sustituía la ausencia de legitimidad interna. Apoyado por

Occidente o por el Este, el sistema político fue siempre dictatorial. A partir del momento en que el antagonismo Este-Oeste empezó a difuminarse, estos Estados sufrieron profundas conmociones; desde entonces se ven enfrentados con la realidad de su inserción en el sistema económico y político internacional. Y es precisamente en este contexto

*“El Estado se convierte en el socio capitalista de la progresiva islamización del mundo árabomediterráneo”*

cuando el nacionalismo árabe se disgregó para dar paso al crecimiento, a partir de principios de los ochenta, del islamismo religioso. Éste fue legitimado por la “revolución” iraní, constituyendo una especie de onda de choque en todo el mundo árabe musulmán y, más allá, en el mundo asiático. Queda en pie el hecho que no puede comprenderse por qué el islam juega tal papel si no se mira su historia y, sobre todo, su historia en relación con la modernidad occidental. Así, podríamos plantear tres preguntas: a) ¿por qué el islam se bloqueó y se plantó frente a la modernidad? b) ¿por qué lo instrumentalizaron las élites dirigentes en las sociedades árabomusulmanas reciente independizadas? c) ¿por qué asistimos hoy a la emergencia de un movimiento islamista radical, enfrentado al islam oficial?

## El bloqueo del islam

Evidentemente, no resulta fácil responder a la pregunta sobre el bloqueo del islam. Pero podemos por lo menos avanzar algunos elementos de reflexión definiendo lo que está en juego en el debate. Está claro que el islam no ha conocido, como el Cristianismo, la Reforma y que no ha tenido que rendir cuentas ni ante una profunda conmoción endógena de su sociedad, al ejemplo de Europa desde el siglo XVI, ni ante un cuestionamiento filosófico incansable y desestabilizador, similar a la desoxidación crítica surgida del humanismo occidental. En la civilización que se desarrolla desde el Renacimiento en Occidente, y que se extiende ineluctablemente hasta nuestros días a todo el planeta, el islam es menos un protagonista que una víctima potencial. No es que sufriera de esclerosis congénita en su sustancia: constituyó, como es sabido, una de las mayores civilizaciones que la humanidad haya engendrado (Lombard, 1987). Pero resulta evidente que la onda de la revolución cultural islámica, por razones complejas y múltiples, se agotó a partir del siglo XIV. Ello no impidió que en esa época surgiese del mundo árabomusulmán uno de los espíritus más destacados de todos los tiempos, Ibn Jaldún, precursor de Maquiavelo, Vico y Marx -aunque, al igual que Aristóteles, Dante o Cervantes, fuese más un espíritu que echaba una visión lúcida sobre el final de una época que un pensador entusiasta de la conquista y del futuro. La decadencia del islam correspondió a la de las propias sociedades árabomusulmanas y si el islam pudo, al menos en el espacio mediterráneo, perdurar fue esencialmente gracias a la formidable estructura de poder que constituyó el Imperio Otomano. Sabemos que la disgregación y, más tarde la destrucción de este imperio se produjeron en diferentes etapas. De la derrota de Lepanto (1571) hasta la revolución de Mustafá Kemal y la abolición del califato (1924) transcurren varios siglos durante los cuales se desarrolla una lenta agonía, jalónada por relaciones alternativamente simbióticas y conflictivas con Europa. Es sin embargo la colonización francesa del siglo XIX, centrada en el sur del Mediterráneo y apuntando más profundamente hacia África, la que, bajo pretexto de equilibrar y de contrarrestar la extensión oriental del imperio británico, pone fin a la autonomía del islam respecto a Occidente. Pero en lugar de provocar una derrota definitiva de la religión

musulmana, la nueva dominación de Francia engendra, como de rebote, un refuerzo del impacto del islam sobre su área de influencia tradicional. Ello no resulta paradójico más que en un primer momento. Es evidente en efecto que son las formas mismas con las que se desarrolló el encuentro las que permiten entender esta reacción: fue bajo la forma de la colonización, una colonización debida en gran parte a la República -inicialmente la primera, en Egipto con la aventura napoleónica, y luego la tercera, desde 1875. Porque sólo bajo la III República toma Francia conciencia de su papel colonial y define las categorías mentales a partir de las cuales va a actuar sobre su imperio. Ahora bien, aunque ciertamente la República sirvió las causas más bellas y más nobles, también fue desfigurada por aventuras inciertas. El descubrimiento, el apoderamiento y, finalmente, la dominación del mundo islámico mediterráneo constituye uno de los ejemplos más trágicos de ello. Más que en cualquier otra parte, el lastre del encuentro primordial pesa aquí sobre la historia de las relaciones entre el islam y la República. Porque el discurso republicano, laico y positivista, se presentó de entrada ante el mundo árabomusulmán bajo la forma -y con las férreas consecuencias- del sistema colonial. La relación de dominación total que resultó de él alteró irremediablemente la imagen y los valores de Occidente. Y ello, como es sabido, a pesar de las realizaciones y los progresos incontestables que la colonización pudo conllevar.

### El islam como instrumento de poder

Podemos avanzar diversos elementos de reflexión. Por una parte, conviene no olvidar que el islam -independientemente de todas sus diferencias internas- ha jugado históricamente un papel de identidad colectiva de base en sociedades sometidas al dominio occidental, incluso si, en el siglo XX, la descolonización, la independencia nacional de las sociedades árabomusulmanas no se llevó a cabo en ningún sitio *en el nombre* del islam. La paradoja -a la vez que el indicio real de la universalidad de las categorías de emancipación, independencia, Estado moderno y libertad- radica en el hecho que la liberación se ha desarrollado en nombre de valores surgidos de la retórica emancipadora del propio Occidente. Sin embargo, este nacionalismo laicizante se arraigaba, a veces a sabiendas y otras inconscientemente, en un fondo mental común

impregnado de mesianismo con connotaciones religiosas (Harbi, 1975 y 1984). Este fenómeno explica que la mayoría de los regímenes políticos surgidos de la descolonización, incluso cuando se oponían abiertamente a la intervención de la religión en los asuntos del Estado y de la esfera pública, nunca rompían claramente con la referencia religiosa. Prefirieron primero ocultarla -en la época de la ilusión lírica del socialismo-, después rodearla neutralizándola -en la época de los primeros desengaños del “desarrollo”- y, finalmente, instrumentalizarla como un arma de legitimización del poder -época actual, cuando el fracaso político-económico está comprobado en todas partes y cuando las ideologías laicas de emancipación quedan desfasadas en relación a estratos cada vez más numerosos, y cada vez más marginados, de la población.

Podemos llevar esta constatación aún más lejos: casi en todas las partes del mundo árabomusulmán, la referencia religiosa se ha convertido en norma de rigor en el comportamiento político. Pero ello no significa, como quieren hacer creer los integristas<sup>3</sup>, que el islam tenga una capacidad particular para dar salida a los problemas actuales; significa más bien que las élites y las capas que dominan estos regímenes políticos son estructuralmente incapaces de crear, por sí mismas, representaciones ideológicas y culturales, una idiosincrasia de vida, en fin, al que pudiera adherirse la mayoría de la población. En realidad, estas élites y capas dirigentes, a causa de su debilidad social, se ven obligadas a oscilar entre valores modernos prestados (por Occidente) y valores colectivos y tradicionales de base que no controlan ni asumen plenamente. Más exactamente: son incapaces de producir mediaciones ideológicas entre sus intereses y el sustrato profundo de su sociedad, al contrario, por ejemplo, del extraordinario trabajo de formación cultural que desarrolló la élite burguesa ilustrada occidental en el siglo XVIII. Se sirven pues del islam como de una ideología de legitimación ya arraigada en la conciencia colectiva. No se trata evidentemente de cualquier islam. En general -aunque nada indica que las cosas no vayan a empeorar- se hace referencia a un islam abierto y tolerante (aunque la profusión de los códigos de familia, que podríamos llamar más justamente *códigos de avasallamiento de la mujer*, contradiga esta reputación). Este islam racionalizado como ideología de Estado pretende a la vez suplir el déficit cultural de estas élites y

su incapacidad para afrontar las exigencias de modernización inherentes al proceso de mundialización, característico de este final de siglo XX.

Nos queda, finalmente, la cuestión de la disgregación contemporánea del islam, entre una visión más o menos modernizada, tolerante, y el integrismo islámico, conservador, reaccionario (y no sólo reactivo), e incluso con tendencias fascistas. Mientras en el interior de las sociedades árabomusulmanas los conflictos sociales, las contraposiciones de intereses, encontraban un marco de integración y de resolución potencial a través de los sindicatos y los partidos políticos -o mientras el partido único, caso clásico, era capaz de asumir estos conflictos- la contestación permanecía circunscrita a la esfera política; rara vez se deslizaba fuera del espacio secular de los conflictos. Pero lo que caracteriza a las sociedades árabomusulmanas contemporáneas, al igual que a la mayoría de países del Tercer Mundo, es precisamente el proceso de *desintegración de la cohesión social*, producido tanto por estrategias de “desarrollo”

brutales como por poderes políticos casi absolutos. Naturalmente, esta desintegración es desigual según

las diferentes formaciones nacionales; pero en todas partes la sociedad está desestructurada, dislocada. Estas características sin duda aparecían ya en dichas sociedades antes de su liberación nacional, pero esa desarticulación se acentuó

con las estrategias económicas puestas en marcha y con la emergencia de nuevas clases sociales

dirigentes. Aún más grave: los nuevos sistemas políticos y económicos, si bien permiten la integración de ciertas categorías sociales (clases medias, obreros urbanos, etc), producen igualmente de forma masiva la exclusión, la disociación, la diferenciación con respecto a capas cada vez más importantes de la población (sectores pobres del campesinado, *lumpen* urbano y, desde hace poco, ciertos sectores de las propias capas medias, como estudiantes, cuadros y técnicos). Estas capas, arrojadas fuera del sistema de integración, se encuentran en situación de anomia. Ya no sólo dejan de participar en el sistema de integración, sino que además se ven desfasadas, a causa de esta exclusión, en rela-

ción al sistema de normas dominante, al que ya no pertenecen y en el que ya no se reconocen. Perciben la retórica laica de la emancipación, al igual que el islam oficial del Estado, como discursos engañosos y opresivos del poder. Y por ello estas capas, excluidas del reino del hombre sobre la tierra, se acercan ahora al poder de Dios sobre los hombres. La contestación ya no será secularizada, laica; se convertirá en campo de batalla entre fieles e infieles, locos de Dios e hipócritas impíos. La idiosincrasia será mesiánica, anunciará el reino venidero de la perfección en la tierra, realización, por fin, del Corán.

### Un islam del desamparo

El integrismo religioso, al radicalizar a su manera (dogmática y autoritaria) el islam espontáneo del creyente desesperado, da coherencia y sentido a su revuelta, virtual o real. Este integrismo se convierte en la contrasociedad, la identidad refugio, el reverso perfecto de un mundo imperfecto. Por ello se aplica al mismo tiempo e igualmente tanto a la sociedad como al poder político, al sistema de costumbres como a las normas jurídicas que codifican el estatuto de las personas. Movimiento político a menudo dirigido por clérigos procedentes de las clases medias, el integrismo pretende arraigarse en lo profundo de la sociedad para oponer las bases a las jerarquías, los herederos de la miseria a los detentores del poder. Se trata de una especie de neofascismo, no sólo porque su nihilismo destructor lo asemeja a los fascismos europeos, sino también porque postula la misma concepción autoritaria del orden social, el mismo fanatismo ideológico, el mismo odio, al fin y al cabo, al derecho de las personas, a las organizaciones sindicales y a las políticas seculares del Estado. Pero es un neofascismo *religioso*, porque en lugar del fantasma del superhombre, de la raza superior, coloca a Dios en el centro de su prédica. Lo que nos interesa aquí es, por supuesto, menos el análisis del contenido de esta prédica que el hecho de que se produzca como una radicalización de la religión dominante. Volvemos así a nuestro punto de partida: una vez más, y al igual que en la época de la colonización, es la referencia religiosa, aunque bajo una forma aún más subversiva, la que está en juego en la batalla por la identidad que se desarrolla en el seno de un sistema disociado, de una sociedad dramáticamente dividida. Y una vez más, la seculariza-

*“El integrismo religioso se convierte en la contrasociedad, el reverso perfecto de un mundo imperfecto”*

ción objetiva de las funciones del Estado, la laicización de sus prácticas, aparecen ligadas, a los ojos de las poblaciones excluidas, al poder y a la opresión. ¿Significa ello que estas sociedades están condenadas a considerar su relación con la modernidad exclusivamente en el marco de la referencia religiosa? ¿Que la historia del mundo, que es la historia de la expansión ahora ya universal del modelo occidental, se deslizará sobre ellas, como una ligera brisa sobre acantilados de mármol? Nada, en el fondo, afianza tales hipótesis, ya que lo que muestran tanto la historia de la colonización como la de estos nuevos Estados independientes es menos la permanencia de una identidad irreductible, reprimida en las entrañas del pueblo y ansiosa por realizarse, que la recurrencia fatal y repetitiva de reacciones *sociales* que sólo encuentran, una vez más, su lenguaje en un islam del desamparo.

### Notas

1. Esto es también válido para Marruecos, cuyo parlamentarismo ha estado siempre limitado por las prerrogativas reales.
2. En Argelia, el Estado utilizó, de este modo, con mucha sutileza las oposiciones entre bereberes. Véase el juego de los servicios de seguridad entre la Agrupación por la Cultura y la Democracia y el Frente de Fuerzas Socialistas.
3. Y aquellos que toman inocentemente al pie de la letra sus discursos, como François Burgat en *L'Islamisme au Maghreb* (Paris: Karthala, 1988) obra que, por otra parte, contiene informaciones útiles.

### Referencias bibliográficas

- Chevènement J.-P. (1995) *Le Vert et le Noir, intégrisme, pétrole, dollar*. Paris: Grasset.
- Corm, G (1991) *L'Europe et l'Orient: de la balkanisation à la libanisation*, Paris: La Découverte; (1992) *Conflits et identités au Moyen-Orient: 1919-1991*, Paris: Arcantères; (1991) *Le Proche-Orient éclaté*, Paris: Gallimard.
- Harbi, M. (1975) *Aux origines du FLN*. Paris: Bourgois. y (1984) *1954: La guerre commence en Algérie*. Paris: Complexe.
- Lacouture, J. *L'Égypte en marche y Nasser*, Paris: Editions du Seuil. Dos libros clásicos con un punto de vista muy documentado,
- Lombard, M. (1987) *L'Islam dans sa première grandeur*. Paris: Flammarion.
- Rizk, Ch. (1992) *Les arabes ou l'histoire à contresens: le monde arabe aujourd'hui*, Paris: Albin Michel; (1983) *Entre l'Islam et l'Arabisme: les Arabes jusqu'en 1945*, Paris: Albin Michel.
- Rouadjia, A. (1992) *Les Frères et la mosquée*. Paris: Karthala.