



El islamismo como religión política¹

Nieves Paradela²

Recibido: 18 de noviembre de 2015 / Aceptado: 7 de enero de 2016

Resumen. A partir del término *religión política*, acuñado por Eric Voegelin en 1938, el artículo se interroga por la posibilidad de su aplicación al estudio del islamismo. Sin embargo, el objetivo primordial del estudio es analizar la aparición de esta ideología, y de su contenido doctrinal, en su contexto histórico, político e intelectual (el movimiento de renacimiento cultural, conocido como *Nahda*). La radicalización del islamismo (el *yihadismo*) se contempla como la confluencia de la falta de democracia en los regímenes poscoloniales, la instrumentalización de la religión por poderes tanto locales como extranjeros y, más recientemente, el colapso político y civilizacional creado por las diferentes guerras que asolan varios países del mundo islámico.

Palabras clave: Islam; Islamismo; Religión política; *Nahda*; Modernidad.

[en] Islamism as a political religion

Abstract. The term *political religion* was coined by Eric Voegelin in 1938. This article proposes its application to Islamism, as a way to explain the rise of this ideology in the contemporary Arab World. Nevertheless, the primordial aim of the study is to expound the historical background of Islamism, an ideology born in the political and cultural turn, known as Modernity (*Nahdah*) in the beginning of the XX century. The radicalization of Islamism is analysed as the consequence of the lack of democracy, the political manipulation of religion made both by local and foreign states, and recently, the political breakdown created by the various wars that are developing in some Muslim countries.

Keywords: Islam; Islamism; Political Religion; *Nahdah*; Modernity.

Sumario. 1. Discursos culturalistas y no culturalistas sobre el islam. 2. El islam en su historia: períodos medieval y contemporáneo. 3. Conclusiones. 4. Bibliografía.

Cómo citar: Paradela, N. (2016), El islamismo como religión política, en *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 21, 149-164.

¹ Este artículo es una amplia reelaboración de una ponencia que, con el mismo título, presenté en el seminario *Tolerancia y diálogo interreligioso. Homenaje universitario en memoria de los atentados de París y Copenhague*, organizado por el ICCRR y coordinado por Nuria Martínez de Castilla. Se celebró en la UCM el 27 de marzo de 2015.

² Universidad Autónoma de Madrid (España).
E-mail: nieves.paradela@uam.es

1. Discursos culturalistas y no culturalistas sobre el islam

La expresión *religión política* fue acuñada por el sociólogo y politólogo alemán Eric Voegelin (1901-1985), en un artículo que con ese mismo título publicó en 1938 y cuya traducción al español ha aparecido recientemente³. Se trata de una expresión no carente de ambigüedad ya que con ella Voegelin no se refería al papel político desarrollado por las religiones en ciertos momentos históricos, sino que, alterando la literalidad del sintagma, trataba de señalar cómo a través de un conjunto de características comunes, ciertas ideologías totalitarias –en primera instancia y de forma lógica, el nazismo– se transformaban prácticamente en religiones, en *otras* religiones, diríamos. A Voegelin le sorprendía comprobar cómo la ideología nazi, en su recurrencia a una ritualización máxima, su adoración al líder y la cohesión grupal de las masas que aceptaban acríticamente los principios dogmáticos y las prácticas de la doctrina nazi, actuaba como una religión que convertía a quienes no eran en realidad sino meros seguidores de una ideología política en verdaderos creyentes, algo que explicaba en parte la rápida fanatización de las masas y la aceptación mayoritaria de un ideario racista, belicista y antihumanista.

Según esta tesis, tanto el nazismo o los fascismos, como el comunismo estalinista o los nacionalismos radicales (estuvieran estos últimos basados, o no, en la noción de raza) se conformarían como religiones cuyo objetivo final no sería ya la salvación del alma individual, sino la consecución de una utopía política que, a su vez, actuaría como redentora de toda la colectividad de adeptos-creyentes. Estas religiones políticas rechazarían la ortodoxia y las prácticas de las religiones tradicionales –bien apartándose de ellas como hizo el nazismo, bien prohibiéndolas como hizo el comunismo– para crear un nuevo modelo político-religioso nutrido de ciertos rituales ancestrales que conferirían a la ideología en cuestión el doble matiz de continuidad con el pasado y de inauguración de un tiempo nuevo. En momentos de crisis, esta doble dinámica de enraizamiento en el pasado y de inicio de algo nuevo, permitiría asegurar en alta medida la rápida aceptación de la ideología.⁴

Si bien Voegelin centró su análisis en el nazismo, el paradigma teórico derivado de su tesis es generalmente aceptado y resulta de aplicación correcta a otros momentos y sucesos históricos. Las religiones políticas surgirían, pues, en momentos críticos en los que las religiones preexistentes se muestran incapaces tanto de dar respuestas a los retos históricos del presente como de resistir ante la creciente ola de secularización⁵ propia de las sociedades modernas. Son sistemas que comportan proyectos políticos, pero que se manifiestan como religiones sustitutivas de otras más tradicionales, aunque ya inservibles para los tiempos actuales.

¿Resultaría pertinente recurrir a esta forma de análisis para explicar la aparición del islamismo como ideología política, acompañada en ciertos casos de la práctica violenta? ¿Podría ser el islamismo –y su deriva *yihadista*– una forma específica de religión política?

³ Voegelin 2014.

⁴ Características mucho más acentuadas en el caso de ideologías de cariz nacionalista. Y, de nuevo, el caso alemán nos brinda el modelo más evidente. *Vid.* Sala Rose 2004.

⁵ Esta vinculación entre el proceso de laicización y el surgimiento de ideologías totalitarias es aceptada por muchos teóricos. *Vid.* Sironneau 1982. El investigador francés propone un modelo de análisis que resulta muy interesante para abordar la cuestión del surgimiento del islamismo dentro de las sociedades arabo-islámicas.

Manejando explícitamente o no el término voegeliano, lo cierto es que un amplio número de teóricos analizan el islamismo de esta forma, es decir, como un fenómeno moderno que, al mismo tiempo que indicaría la crisis de un paradigma de modernidad (impostada, dirán unos; fracasada, opinarán otros) anterior, lo sustituye por otro más “auténtico”, basado en uno de los elementos fuertes de la identidad arabo-islámica: la religión. Uno de los problemas principales que surgen de esta argumentación es que, si bien sus defensores aceptan el islamismo no violento como un fenómeno propio de las sociedades arabo-islámicas poscoloniales y creen en su plena aceptación del juego democrático –una ideología, dirán, semejante a lo que fue en Europa la democracia cristiana–, no son capaces de explicar bien su deriva *yihadista* y la unidad de objetivos que tienen ambos fenómenos.

Frente a esta opinión se alza otra poderosa línea argumentativa para la que el islamismo (el islam político) y su práctica violenta (el *yihadismo*) no serían más que un retroceso hacia formas intelectuales, políticas o bélicas medievales, tras un paréntesis (que, visto desde hoy, cobra la apariencia de un espejismo) en el que el mundo arabo –islámico pareció incorporarse a una modernidad acompañada con la occidental.

Sin duda, no todos los análisis producidos tanto dentro como fuera del mundo árabe son reducibles a una de ambas formas de explicación sobre el resurgimiento de lo religioso, y los matices surgen de inmediato, sobre todo en el caso de trabajos que versan sobre situaciones concretas (un período histórico preciso, una nación o región específicas, etc.) y no sobre conceptualizaciones generalistas. No conviene olvidar, sin embargo, que existen dos poderosos discursos de los que se nutren las posiciones más extremas del análisis y que son en muchos casos los que frenan el surgimiento de opiniones o estudios más matizados y complejos.

La teoría poscolonial⁶ –columna vertebral de la primera aproximación a la que hemos hecho referencia–, en su severa crítica a los modelos culturales impuestos por los poderes coloniales durante y tras el dominio imperialista, y luego aceptados por las élites locales, entenderá la vuelta a la religión de las sociedades arabo-islámicas –y el papel político que ésta pueda jugar– como un rasgo idiosincrático propio y, por tanto, necesario para liberarse del dominio occidental. Una liberación que sólo se consiguió políticamente, si bien no en totalidad, tras las independencias nacionales, pero que quedó frenada en lo económico y también en lo cultural. Los teóricos poscoloniales opinarán que si bien la secularización ha sido en la historia occidental un elemento fundamental para la consecución de la modernidad, no tiene por qué serlo en ámbitos distintos y con dinámicas sociales diferentes. Defender la necesidad del laicismo como vía de progreso no sólo sería –en su óptica– incorrecto sino también, y sobre todo, una forma sesgada y neocolonial de analizar las sociedades no-occidentales. La reaparición del islam, como fuerza ideológica y política, extendida también a otros discursos concomitantes⁷, no sería más que una reacción necesaria frente a la imposición metropolitana de modelos ajenos. Un islam que en esta modalidad contemporánea se mostraría como un poderoso motor de cambio y de resistencia.

También –si bien de otra manera– la ideología que nutre a quienes ven en el islamismo una perniciosa retradicionalización de signo medieval, es culturalista. El

⁶ La bibliografía sobre este asunto resulta ya abrumadora. Una excelente introducción en Vega 2003. *Id.* también Mezzara 2008 y Ashcroft y Kadhim 2001.

⁷ Como la economía y el feminismo, por ejemplo.

discurso islamófobo⁸ –que es, sin duda, el que con más intensidad enfatiza esta característica– entiende la reislamización de las sociedades árabes o las islámicas, no como una respuesta tardía al hecho colonial y a su dominio cultural (sumada al autoritarismo de los regímenes imperantes, a la pobreza galopante, a la falta de futuro para los jóvenes, a la irresoluta cuestión palestina, entre otros muchos factores), sino como la puesta en práctica de un esencialismo inherente al islam y a los musulmanes, en todo tiempo y lugar. El islamismo, para ellos, no es un nuevo islam, ni para su renacimiento contemporáneo han de alegarse circunstancias históricas, nacionales, regionales o internacionales precisas. Se trata, dirán muchos, de la reaparición de un imperativo histórico, de un fenómeno que ha de tener presencia obligada en las sociedades islámicas, porque siempre la ha tenido, y que se manifiesta a través de una religión esencialmente misógina, violenta y enemiga de la convivencia pacífica con los otros credos.

Sin embargo, y junto a estas innegables concomitancias que vinculan a ambos sistemas de análisis, existe una diferencia de peso. La teoría poscolonial es ante todo una teoría de raíz y desarrollo académicos, cuyas argumentaciones no suelen llegar al gran público y permean muy débilmente el debate público, mientras que el discurso islamófobo, mucho menos elitista y mucho más armado de populismo, sí ha calado entre amplias capas de la sociedad. Porque no se trata sólo de que gran parte de la opinión pública acepte en mayor o menor grado algunos o muchos de sus principios, sino de que son estos los que tienden a dirigir el debate, contaminándolo de tal forma que el mero intento de introducir en él matizaciones, puntualizaciones u observaciones de cualquier tipo, hace caer sobre el que se atreve a hacerlo el antema de ceguera ante lo obvio o, peor, de connivencia con la cerrazón y la barbarie. Algo que no sucede sólo en informales conversaciones de calle o café, sino también en círculos académicos y de debate político.

Es en este mismo medio, el del debate público general o semiespecializado, en el que aflora con cierta frecuencia un argumentario anti-discurso islamófobo, proveniente de la teoría poscolonial aunque desprovisto de su innegable complejidad terminológica y conceptual. Me refiero a una corriente de opinión que llamaría a suspender la discusión sobre cualquier aspecto conflictivo relacionado con el islam (desde la poligamia al velo femenino, o desde los castigos corporales como pena legal –los *hudud*– a la supuesta obligatoriedad del combate religioso o *yihad*), con la excusa de que las peculiaridades de cualquier sistema cultural no han de ser discutidas –y menos criticadas– por extraños a ese mismo sistema. Menos aún cuando los opinantes o juzgadores son occidentales, descendientes lejanos o cercanos de quienes un día colonizaron a los que hoy visten, castigan o guerrear de una forma diferente a la nuestra.

El problema –no menor, según mi criterio– es que una posición tal no sólo no desmonta teóricamente la islamofobia (puede que la incremente en muchos sentidos), sino que se muestra incapaz de proponer nuevas vías de análisis que superen la extrema bipolaridad que sufre la discusión sobre el islam en las sociedades occidentales y, además, en su quietismo (no juzguemos, no critiquemos, no proyectemos nuestros valores sobre los demás) termina por cimentar las tesis de los sectores más retrógrados y antimodernos de las sociedades árabes, privando así de difusión a las voces más audaces y más auténticamente críticas de las mismas.

⁸ Vid. Bravo 2012.

Por tanto, la cuestión previa a la que ha de responderse es si es posible realizar un análisis crítico de las sociedades arabo-musulmanas sin caer –o temer caer– en estereotipos ya marcados que, de aceptarlos, no nos conducirían más que a callejones sin salida. Nadie razonable negaría que tal cosa es posible, aunque la mera constatación de lo que está sucediendo en los últimos tiempos demuestra que la realidad, con excesiva frecuencia, es otra. Las posiciones extremas ganan terreno (o vuelven por sus fueros, ya que muchas veces lo que se percibe es una recaída en los eternos clichés de siempre) a expensas de un conocimiento ajustado y de un debate templado.

Mi opinión es que, por supuesto, tal modelo de análisis es posible, siempre que huyamos de esencialismos (en uno u otro sentido) y sepamos distinguir opiniones, actores y circunstancias históricas propias de cada situación concreta. Un primer paso para evitar caer en tendencias esencialistas sería el reconocimiento de las disidencias, la frecuentación de las obras de quienes, bien sea desde dentro del pensamiento religioso, bien sea desde posiciones seculares, se han opuesto a lecturas fundamentalistas y retrógradas del texto coránico o han rechazado todo intento de que la vida social y política de sus países sea regida desde presupuestos religiosos. Otra forma de entender de forma contingente y no esencialista el surgimiento del islamismo sería someterlo a formas de análisis comparativo tratando así de entender qué tiene en común con otras manifestaciones ideológicas o políticas, nacidas en geografías y tiempos diferentes, pero con unas bases teóricas o con unos hechos prácticos que justificarían el ejercicio comparativo. Una aplicación específica de este último punto es nuestra propuesta de conceptualizar al islamismo como religión política.

Comenzaremos a continuación con el primer paso mencionado. Hace ya tiempo que en el seno de las propias sociedades árabes y entre los intelectuales árabes exiliados, bien en Europa, bien en Norteamérica, hay hombres y mujeres árabes que escriben, debaten, critican –y llegado el caso abominan– de la situación actual de sus países, haciendo diana de sus denuncias no sólo al islamismo, sino también a los regímenes dictatoriales árabes, corresponsables innegables de la reislamización de las sociedades árabes y causantes indirectos del auge del islamismo (sea el moderado, sea el violento), y a las políticas occidentales actuantes en la región que sólo han conseguido afianzar a los tiranos, reprimir junto con ellos a los movimientos progresistas y laicos, y frenar la modernización del conjunto de sociedades árabes.

Se trata de voces –y de obras escritas– altamente relevantes para conocer el discurso crítico árabe, pero poco conocidas en España, a pesar de que varias de ellas cuentan con traducción española. Sin pretensión alguna de exhaustividad citaremos algunas de las más representativas. Son, por ejemplo, la argelina Wassyla Tamzali⁹ (n. 1941), incansable defensora de un feminismo árabe laico y progresista; Mohamed Charfi (1936-2008), tunecino, ministro de Educación entre 1989 y 1994, un intelectual situado igualmente en las filas del laicismo y de la denuncia de la falta de democracia en los estados árabes modernos¹⁰; el también tunecino Abdelwahhab Meddeb¹¹ (1941-2014) –muy interesado además por la obra de los místicos musulmanes–; el pensador egipcio Nasr Hamid Abu Zayd (1943-2010), un destacado filósofo que, desde las disciplinas de la antropología y la lingüística, trató de abrir nue-

⁹ Tres de sus obras están traducidas al español. *Vid.* Tamzali 2011, 2012 (a), 2012 (b).

¹⁰ Charfi 2001.

¹¹ Meddeb 2003.

vas vías interpretativas del Corán¹²; el intelectual sirio Sadik Jalal Al-Azm (n. 1934) que irrumpió en el panorama cultural y político árabe con dos obras radicalmente críticas tras la derrota de 1967 frente a Israel¹³ y que ha seguido denunciando la carencia democrática y el retorno al islam en las sociedades árabes¹⁴; o Samir Kassir (1960-2005), un destacado periodista y escritor libanés, asesinado por los servicios secretos sirios en uno de los convulsos enfrentamientos entre ambos países, autor de un pequeño libro¹⁵ que con su decidida defensa de una visión histórica aplicada al mundo árabe contemporáneo se convierte en un muy eficaz antídoto contra todo tipo de esencialismo identitario o de determinismo cultural.

Ninguno de estos escritores (a los que cabría añadir otra amplia nómina de intelectuales residentes, bien en el propio mundo árabe, bien en el exilio) –laicos, demócratas, luchadores en pro de la libertad de los hombres y mujeres árabes y que, en mayor o menor medida, han sufrido persecuciones políticas procedentes de los sectores más oscurantistas del mundo árabe– aseguraría con contundencia que el islam es el único responsable de los problemas (incluido el de la violencia) que asolan el mundo arabo-islámico desde hace tiempo. Todos ellos –poco amigos de otorgar a las religiones un papel político o una influencia social determinante– rechazarían de plano una simplificación semejante. Porque conocen a fondo la historia –la pasada y la actual– saben que abstracciones de ese calibre son inexactas y sólo aspiran a cerrar el debate o a reducirlo a esencialismos inútiles y contraproducentes. Saben que el islam no es lo único que acontece en sus sociedades y que las identidades de los musulmanes¹⁶ –desde los creyentes a los ateos– son mucho más diversas y dinámicas que las que la tradicional imagen estereotipada de ellos se proyecta desde el mundo occidental y también desde el mundo árabe. Así, frente a teorizaciones –no carentes de interés, por otra parte– como la de Jan Assmann en su conocido ensayo *Violencia y monoteísmo*, en el que situándose en un contexto excesivamente textual muestra cómo son los rasgos doctrinales los que convierten a las religiones monoteístas en sistemas más proclives a la violencia que el resto de religiones, resulta mucho más ajustado a la realidad el análisis que efectúa el pensador indio, Amartya Sen, en su conocida obra *Identidad y violencia*, donde leemos:

Los musulmanes difieren enormemente en sus creencias políticas y sociales, también difieren en sus gustos literarios y artísticos, en su interés por la ciencia y la matemática e, incluso, en la forma y alcance de su religiosidad. Si bien la pre-

¹² La obra de Zayd es amplia y compleja. En español disponemos de la traducción de un libro más divulgativo, escrito al alimón con la periodista Hilal Sezgin. *Vid.* Abu Zayd y Sezgin 2009. Para conocer a fondo al autor y su pensamiento, *vid.* Ortega y Vázquez 2010.

¹³ Se trata de *Al-naqd al-dhati ba'da al-hazima* (La autocritica tras la derrota) y *Naqd al-fikr al-dini* (La crítica del pensamiento religioso). Ninguna de las dos cuenta con traducción española.

¹⁴ Muy conocida igualmente es su crítica a la epistemología utilizada por Edward Said en su célebre ensayo *Orientalismo*, publicado en 1978. El artículo de Al-Azm, titulado "Orientalism and Orientalism in Reverse" es hoy un clásico en el extensísimo debate abierto por el intelectual palestino. Una interesante selección de sus obras y de su pensamiento en Al-Azm 2008. *Vid.* Paradela 2010.

¹⁵ Kassir 2006.

¹⁶ La reislamización ideológica tanto de las sociedades árabes (o de las islámicas en su conjunto) como de las comunidades de origen árabe en Occidente, ha traído consigo la cuasi total preponderancia de las denominaciones de cuño confesional sobre cualesquiera otras. Un hecho al que contribuyen asimismo muchos medios de comunicación que abusan del sustantivo *musulmán* o del adjetivo *islámico* para referirse a individuos, sociedades o rasgos culturales. Las adscripciones nacionales, regionales o culturales han cedido paso a la religiosa, algo que sólo contribuye a dar preeminencia a concepciones antimodernas y antiigualitaristas de la ciudadanía.

toria necesidad de instrumentar políticas ha conducido a Occidente a una mejor comprensión de las subcategorías religiosas dentro del islam (como la distinción entre el hecho de que una persona sea chiíta o sunita), hay una creciente reticencia a ver más allá de ellas para tomar nota adecuada de las muchas identidades no religiosas que tienen los musulmanes, como las demás personas del mundo. (Sen, 2007: 93)

Por tanto, no son los sistemas ideológicos o religiosos los que resultan peligrosos en sí mismos. El verdadero peligro es su instrumentalización política, su progresiva penetración en los sectores más sensibles o influyentes de las sociedades y la conversión de amplias capas de la población en verdaderos creyentes en la idea absoluta de una única verdad (revelada, si así se quiere, por Dios, pero manipulada por los hombres), a los que se obliga a abandonar sus otras identidades existentes hasta entonces. Desde luego que no todos se someten, y es su racionalidad la que les lleva a denunciar este estado de cosas en el que son cómplices tanto los hombres de religión como los dirigentes políticos.

Seguir diciendo hoy con contundencia que en el islam –de nuevo una equívoca denominación, ya que no se sabe *a priori* si hablamos de religión o de sociedades– es imposible el laicismo porque desde siempre este sistema se ha vertebrado en torno a la interrelación esencial de las así llamadas “tres des”, es decir *din*, *dawla* y *dunya* (religión, Estado y mundo), es, de nuevo, confundir dogma y contingencia. Y, de paso, rechazar el principio universal –válido al parecer para nuestro mundo occidental, pero no para el islámico– de que las sociedades, los sistemas culturales, las religiones incluso, cambian y se adaptan a los tiempos. Mantener que en el islam se ha perpetuado esa interrelación no es sólo desconocer la propia historia del islam medieval¹⁷, sino también la del islam moderno donde los acelerados cambios políticos y culturales que se produjeron a partir del siglo XIX comenzaron a alterar muy sustancialmente la realidad interna y externa del islam clásico y premoderno.

La irrupción colonial, el surgimiento de ideologías modernas (como el nacionalismo), el desmantelamiento tras la Primera Guerra Mundial del sultanato otomano (en realidad, la continuación del viejo modelo califal que tan determinante fue para la configuración política del islam clásico) y la aparición de los estados-nación tras las independencias son realidades que, lógicamente, alteraron de manera sustancial la vivencia del islam y su papel social y político¹⁸. Un islam que ya desde entonces tuvo que confrontarse con las nuevas ideas y resignarse a perder el protagonismo casi absoluto que tuvo durante centurias. El debate que se generó en su seno y el consecuente y parcial apartamiento de este islam tradicional (cuyos representantes seguían proclamando, como si de un dogma indiscutible se tratase, que el islam no podía ser

¹⁷ Frente a la idea generalizada en el debate público de que el islam nació ya con pretensiones políticas y que su formulación estatal fue, desde primera época, una teocracia, muchos historiadores han demostrado que en las sucesivas dinastías musulmanas nunca llegó a confundirse o solaparse el poder político con la autoridad religiosa. Ciertamente que los califas, sultanes, monarcas o gobernadores necesitaron de los ulemas, pero estos últimos actuaron muchas veces como contrapoder y discutieron muchas actuaciones de aquellos. La bibliografía al respecto es lógicamente abrumadora, así que sólo a modo de ejemplo recomiendo el muy completo manual de Waines 2008 y el libro de Ghalioun 1999.

¹⁸ El análisis de lo que representó el islam en el mundo árabe a partir de la época contemporánea ha de realizarse siempre en el contexto de su cruce con el resto de corrientes ideológicas. *Vid.* Kassab 2009, Abu-Rabi' 2004 y Gómez García 2009.

otra cosa que la intersección entre *din*, *dawla* y *dunya*) estuvo excepcionalmente representado por un ilustrado *shaij* del Azhar (otrora centro de la educación superior y del poder religioso en Egipto, cuyos profesores y sabios en las ciencias religiosas contemplaban con lógica preocupación cómo los centros educativos públicos –laicos en la práctica– les privaban de su alumnado, y cómo el poder político buscaba su control, pero ya no sus consejos) que, entendiendo a la perfección lo que estaba pasando –el fin de un estado de cosas caduco– publicó en 1925 un pequeño ensayo titulado *Al-islam wa-usul al-hukm* (El islam y los fundamentos del poder)¹⁹ en el que argüía que nada en el Corán obligaba a que el califato fuera el único sistema político lícito y obligado para la organización política de los musulmanes. Con el último califato (el otomano) debelado, el egipcio Abd Al-Raziq entendió que el nuevo tiempo que se inauguraba debía ser el de los estados-nación (la noción de *watan* –patria o nación– venía a sustituir a la de *umma* –comunidad supranacional de musulmanes–) y, sobre todo, que ello no contradecía ningún imperativo dogmático contenido en el Corán. El ulema ilustrado comprendió que el tiempo califal había concluido y que ni siquiera las pretensiones de restituir el califato a los árabes, como quería el anciano jerife Husayn de La Meca, resultaban plausibles. En esta turbamulta de cambios, de aparición de nuevos actores políticos –incluyendo a los poderes coloniales europeos, todavía asentados en varias partes del mundo árabe–, el islam iba perdiendo progresivamente el papel central que había tenido hasta entonces: la ideología nacionalista que nutría a la práctica totalidad de partidos políticos o de regímenes ya asentados, el pensamiento feminista, la educación, la cultura en su sentido más amplio, la noción de ciudadanía, la reclamación de igualitarismo jurídico, todo ello se fundamentaba en un pensamiento situado al margen del islam. Y ese islam, privado de su dominio secular, se vio obligado a resistir de varias maneras el embate de lo nuevo. Sólo tres años después de la publicación del tratado religioso-político de Abd Al-Raziq, el también egipcio Hasan Al-Banna fundaba *al-Ijwan al-muslimun* (Los Hermanos Musulmanes), una organización que abogaba explícitamente por el establecimiento de un estado gobernado por los principios jurídicos presentes en la ley islámica, o *sharía*. Los *Ijwan* fueron, pues, la primera manifestación de lo que luego se llamaría *islam político* o *islamismo*.

Sin embargo, el libro de Abd Al-Raziq –que para los ultraortodoxos no era sino una innovación teológica repudiable– representaba algo distinto, un camino que buscaba impedir el ya evidente naufragio del islam tradicional, tratando de adaptarlo al tiempo que se inauguraba. El califato había perdido su virtualidad, sí, pero eso no quería decir que cualquier otro sistema político elegido o impuesto a los musulmanes no debiera tener unos principios basados en la religión o en la moral islámicas. Se trataba, en resumen, de salvar al islam intentando su adecuación a los tiempos modernos. El ilustrado *shaij* del Azhar se situaba, así, en la estela de los primeros reformistas musulmanes²⁰, como Muhammad Abduh o Yamal Al-Din Al-Afgani quienes, percibiendo el mismo tipo de problemas que Abd Al-Raziq, propugnaron parecidas soluciones. Y aunque mucho tiempo después, el islamismo más retrógrado, e incluso el *yihadismo*, hayan llegado a ver en el pensamiento de esas primeras generaciones de reformistas religiosos su fuente doctrinal moderna, lo cierto es que, comparados

¹⁹ Abd Al-Ráziq 2007.

²⁰ Para una visión general sobre el reformismo islámico, *vid.* Al-Charif 2003 y 2006.

con los actuales islamistas (mucho más nutridos de la ideología de la Hermandad y de teólogos medievales), los Abduh, Al-Afgani, Abd Al-Raziq (o Al-Kawakibi o incluso Rashid Rida) resultan de una modernidad innegable. Otra más de las que también se clausurarían tras la consecución de las independencias y la implantación de regímenes autoritarios y represivos.

No tener en cuenta este pensamiento reformista islámico puede llevar a la inexactitud de pensar que el islam nunca ha efectuado reformas doctrinales internas (algo de todo punto falso, tanto en el período medieval como en el moderno y contemporáneo) y, aplicando de nuevo el concepto de un esencialismo propio a esta religión, reclamar la necesidad de un Lutero musulmán como solución mágica a los problemas que hoy tiene el mundo islámico²¹. Una idea no sólo eurocéntrica, sino equivocada y que nos lleva a concluir, al menos, dos cosas: primero, que, incluso manteniendo la comparación, sí ha habido luteranos en el mundo islámico; y, segundo, que habrá que aceptar que la reforma luterana no triunfó únicamente por la clarividencia del teólogo alemán y de sus 95 tesis. Junto a ello había una situación política y un cambio social que fundamentaron que ese pensamiento renovado triunfara finalmente en un espacio concreto de la Europa moderna. No deberíamos obviar esta confluencia entre el mundo de las ideas y la esfera político-social cuando nos refiramos al islam.

2. El islam en su historia: períodos medieval y contemporáneo

Sin duda, el Corán contiene una doctrina puramente religiosa que es la que han seguido, y siguen, millones de musulmanes desde el siglo VII hasta nuestros días. El texto coránico explica el origen del mundo y anuncia su finitud, aporta una solución al eterno problema humano de la muerte (prometiendo el paraíso para los buenos y amenazando con el infierno para los malvados) y dota a la comunidad de un conjunto de reglas de comportamiento que han de regir su tránsito por el mundo. Son tres características que hallamos en cualquier otra religión²² y que, por supuesto, también se encuentran presentes en la islámica. Sin embargo, esta obvia constatación no explica lo que fue el islam medieval ni tampoco lo que sucede hoy en el mundo arabo-islámico contemporáneo, de igual manera que un conocimiento preciso de la Biblia o de los Evangelios no nos permite entender, sólo en sí mismo, lo que fue el orbe cristiano o son hoy los países europeos o los americanos. El islam medieval, como el actual, fue un hecho humano, una pura contingencia en la que el texto religioso y su doctrina desempeñaron un papel relevante (más relevante en algunos momentos y menos en otros; más relevante para ciertas disciplinas intelectuales que para otras),

²¹ El 12 de abril de 2015, el diario *El País* publicó un suplemento titulado “Los dilemas del islam ¿Ha llegado el momento de reformar la religión musulmana?” Ciertamente es que en alguno de los artículos allí contenidos había referencias al islam medieval, a los movimientos islamistas y *yihadistas* actuales o a la nómina de reformas que cabría realizar para *aggiornar* ese islam y privarle de sus aristas más problemáticas, pero en ninguno de ellos se mencionaba un solo nombre propio de los reformistas musulmanes que, desde el siglo XIX hasta la actualidad, han reflexionado con seriedad sobre el particular. Lo que resulta más preocupante del asunto no es el desconocimiento de la obra intelectual de todos ellos, sino la falta de peso histórico que suele manifestarse con más frecuencia de la deseada cuando se habla o se escribe del mundo arabo-islámico. Junto a la creencia en el esencialismo del *homo islamicus* se asienta con pasmosa naturalidad la idea de la inmovilidad histórica en el islam.

²² Quedaría muy lejos de mi intención entrar en el análisis de la religiosidad y del surgimiento de las religiones. Tomo, en función de su claridad, estas tres características generales (que podrían aplicarse a cualquier doctrina religiosa), de la obra de Savater 2007.

sin que ni entonces ni ahora haya existido esa entelequia denominada *homo islamicus* (una especie de ente robotizado, obediente sólo a los preceptos religiosos contenidos en el Corán), a la que con tanta frecuencia recurren el discurso islamófobo y el islamismo radical, en una coincidencia de visión nada difícil de entender.

El texto coránico, los muchos textos posteriores que vinieron a explicarlo y que generaron un conocimiento a la vez muy preciso y sumamente diversificado, no nos dirían nada sobre las sociedades musulmanas sin el recurso a la historia, es decir, a los sucesos en los que participaron los textos y que, a su vez, les permitieron perdurar, desaparecer o adquirir nuevos sentidos. Textos, al fin, mudos, sin la voz que les otorgaron los protagonistas humanos de la historia. Hombres y mujeres que los leían, los reescribían y los empleaban para sus muy humanos fines.

La historia resultó fundamental, aun antes del inicio del hecho islámico, para la génesis del hecho coránico. Porque la revelación del Corán no aconteció en un instante, ni siquiera en un breve espacio de tiempo. Se fue produciendo a lo largo de veintidós años (610-632), en dos ciudades diferentes (La Meca y Medina), quedó depositado durante algunos años más en las mentes de los que en ambas ciudades fueron escuchando los mensajes de Mahoma, y sólo quedó fijado por escrito (y no de manera definitiva) durante el califato de Uthman (644-656). Lo que hoy conocemos como el Corán es un texto permeado de tiempo, en cuya fijación participaron más los hombres que la divinidad. Porque si la ortodoxia acepta que los dos primeros eslabones de la cadena (Dios y el ángel Gabriel) fueron infalibles, a partir de entonces todo quedó en manos de los hombres: desde el propio Mahoma, un mero trasmisor del mensaje divino y cuya falibilidad está reconocida²³, hasta los hombres y mujeres que durante esos largos veintidós años fueron recibiendo y conservando las aleyas en sus mentes. Una memoria y un olvido sometidos a las inexorables leyes de la biología humana. Luego llegaron los políticos que tuvieron que enfrentarse a los conflictos producidos entre las primeras generaciones de musulmanes y quienes, al menos, lograron consensuar un texto aceptado (en sus contenidos, no en sus interpretaciones) por sunníes y shííes.

La historia fue también la responsable de la creación de otro tipo de textos que enseguida se convirtieron en fundamentales para el desarrollo de la gran cultura religiosa islámica medieval. Los hombres entendieron pronto que no todo estaba contenido en el Corán y que era precisa su exégesis, no sólo para llegar a entender correctamente el texto, sino también para responder al gran cúmulo de cuestiones que iban surgiendo en el proceso de organización de las diversas sociedades islámicas. Los comentarios coránicos, los tratados jurídicos generales o los que se centraban en algún aspecto más preciso –fuera éste de carácter económico, político, familiar, bélico, etc.– fueron la columna vertebral del pensamiento islámico clásico que luego, se tradujo en hechos precisos cuando la voluntad de los hombres decidió que así fuera. Los textos, desde el Corán a los miles de tratados secundarios, se imbricaron en la historia de las naciones o las dinastías islámicas medievales o premodernas, pero no son propiamente su historia. Siempre hubo un sabio, un intelectual, que escribió para

²³ Tanto las crónicas históricas como la exegética coránica aceptan que, en un preciso momento, Mahoma fue inspirado, no por Dios, sino por el Diablo, y que comunicó a sus seguidores un mensaje equivocado que contradecía la idea de la unicidad divina. Las, así denominadas, *aleyas satánicas* fueron luego apropiadamente corregidas por otra revelación divina, pero su contenido y el relato del suceso se encuentran hoy recogidos en cualquier Corán comentado (vid. azora 53, *El astro*) De este asunto se sirvió el escritor Salman Rushdie para escribir su malhadada novela, *Los versos satánicos*.

algo o para alguien que le pagaba y al que interesaba sobremanera una opinión específica, y ese tratado concreto –fuera el que fuera, con sus precedentes cercanos o más lejanos– influyó en algo que pasó a continuación. O incluso en cosas que llegarían a pasar muchos siglos después, cuando algunas personas, digamos que de finales del siglo XX o de principios del XXI, creyendo que la solución a todos los problemas del mundo se encerraba en un libro inspirado por Dios o en un tratado sobre el buen gobierno o sobre la guerra santa, desempolvaban aquellos viejos textos y actuaron para adaptar el presente a aquella mentalidad y a aquellos usos medievales.

Con la llegada de la modernidad en el siglo XIX (en árabe, *Nahda*, un término traducible como *renacimiento*), el panorama intelectual y político comenzó a cambiar espectacular y aceleradamente. El modelo cultural, y en parte político, medieval continuó durante algún tiempo inalterado: en las mezquitas-universidades como el Azhar en El Cairo, el Qarawiyyin en Fez, la Zaytuna en Túnez o la Mustansiriyya en Bagdad, las clases (todas de contenido religioso-jurídico) se impartían como en el siglo XII, recurriendo a los mismos textos de entonces, y el mundo árabe vivía acomodado a una superestructura política muy parecida a la que había regido el orbe islámico desde sus inicios. Cierto que ya no se llamaba califato, sino sultanato, que estaba en manos turcas y no árabes, y que la metrópoli era Estambul, no Damasco, Córdoba o Bagdad.

Pero en pocos años todo cambiaría. Ya antes de la irrupción colonial y del fin del sultanato otomano, en algunas capitales árabes, sus dirigentes y sus intelectuales habían empezado a promover un cambio cultural de gran envergadura con el que se intentaba combatir la decadencia en la que se había sumido la otrora desarrollada civilización islámica. El establecimiento de nuevas escuelas –de carácter público o privado– que impartían un curriculum de estándares europeos, y a las que comenzaron a asistir niñas; la implantación de la imprenta con caracteres árabes, lo que permitió la impresión de obras clásicas o modernas y la aparición de una prensa en la que se debatía con vigor prácticamente todo; los viajes a Europa, luego puestos por escrito y que fueron ampliamente leídos por un público lector ávido de novedades; y, por último, las traducciones al árabe de obras europeas, todo ello contribuyó a crear una nueva cultura a la que, sin ningún género de dudas, cabría adjetivar de moderna.

El auge y primacía de ideologías, como el nacionalismo o el feminismo liberal –formas de pensamiento que si bien en sus inicios trataron de evitar una confrontación directa con el islam, en la práctica defendían una idea laica de la nación y de los derechos de las mujeres en ella²⁴– minaron de forma radical la centralidad del islam como regulador de la vida privada, social y política de los individuos. El pensamiento reformista islámico (el de Al-Afgani, Abduh o Abd Al-Raziq), al que antes hemos hecho referencia, fue sobre todo una forma de resistencia intelectual, una vía que habría de permitir al islam seguir jugando un papel activo en una modernidad que estaba construyéndose sin su concurso. Y para conseguirlo tenía que adaptarse a lo nuevo, evolucionar y aceptar la concurrencia de las nuevas formas de pensar y de actuar.

Sin embargo, tras las independencias, este islam que en otras circunstancias podría haberse convertido en un islam moderno e ilustrado no pudo jugar ya ningún papel político. Su lugar lo ocuparon, bien un islam institucionalizado y funcionarizado,

²⁴ Para conocer las principales etapas de la elaboración del feminismo árabe liberal, y luego de su confrontación con el llamado “feminismo islámico”, remito a Paradela 2014.

a sueldo del Estado y siempre dócil para con él²⁵, bien un islam militante (el de los Hermanos Musulmanes), opuesto al Estado, pero no por sus carencias democráticas, sino por su alejamiento de la ortodoxia religiosa. Con este islam convenientemente reprimido, al igual que lo estuvieron otras varias disidencias de ideología contraria (en las cárceles árabes de los años 50, 60 y 70 coincidirían hombres y mujeres islamistas, comunistas, troskistas, o feministas poco satisfechas con el escaso avance de sus derechos), los estados árabes continuaron afrontando sus serios problemas económicos, políticos y sociales sin avanzar un ápice en su democratización y reprimiendo a unos ciudadanos cada vez más descontentos que exigían pan, pero también –y no es incompatible– libertad y justicia.

Los petrodólares saudíes, a partir de los años 70, impulsaron en los países árabes (y en muchos de los islámicos no árabes) una reislamización extraordinariamente bien acogida por sus regímenes que volvieron a encontrar en la religión (y en las generosas cantidades de dinero con las que Arabia Saudí financiaba su exportación) un freno al descontento popular. Se introdujo el rezo en las escuelas, se abrieron mezquitas por doquier sin ningún tipo de control sobre sus imanes, las televisiones se llenaron de programas religiosos, y las mujeres volvieron a adoptar (voluntariamente o bajo presión) el velo. Pero tampoco la política exterior occidental fue ajena a esta reislamización programada. En el caso de Afganistán, USA entendió pronto que una muy eficaz manera de combatir la invasión soviética de 1979 fue auspiciar el establecimiento de *madradas*, escuelas coránicas, en las que se adoctrinaba a una juventud fanatizada dispuesta a expulsar al invasor impío.

Razones internas e intereses extranjeros que confluyeron en la creación de un monstruo –el *yihadismo*– ya imposible de controlar, y por tanto de instrumentalizar, por parte de los estados (árabes o islámicos, en general) que además se habían convertido en sus más directos objetivos. Primero fueron grupos como la *Yihad Islámica* o *al-Takfir wa-l-hichra* (uno de los que abogó con más ímpetu por el asesinato de los dirigentes políticos que, a pesar de declararse nominalmente musulmanes, no implantaban un verdadero estado islámico), y luego ya el terrorismo globalizado de *al-Qaeda* o el muy territorializado del *Estado Islámico*.

Ni el islamismo –ni el *yihadismo*– son imperativos históricos, como arguyen muchos analistas, en curiosa coincidencia con la creencia de los propios *yihadistas*. Son ideologías y prácticas nacidas de un cúmulo de experiencias políticas y culturales fallidas, de incapacidades internas y de intereses exteriores perfectamente identificables. En primer lugar, el establecimiento de regímenes autoritarios y no democráticos tras las independencias que no dudaron, bien en utilizar a un islam –previamente domesticado– para sus propios fines, bien en reprimir a los grupos o a los individuos que en nombre del islam se opusieron a políticas específicas de dichos estados. En

²⁵ Un ejemplo concreto de la instrumentalización del islam por parte del poder político nos lo brinda el caso del presidente egipcio Anwar Al-Sadat (en el poder desde 1970 hasta 1981). En 1978, con el auspicio de la administración USA, decidió firmar la paz con Israel, en el conocido como *Acuerdo de Paz de Camp David*. Concedor de la fuerte oposición de la población egipcia a dicha firma, Sadat recurrió al Azhar para que su máxima autoridad refrendara que el documento y su firma se adecuaban a la ortodoxia religiosa. Obviamente, la fetua que emitió esta institución que trabajaba para el Estado fue favorable a la voluntad del mandatario. Esta descarada manipulación convenció a pocos. Ni frenó el malestar de la ciudadanía (ya baqueteada por muchos otros problemas) ni impidió que apenas tres años después el grupo *Yihad Islámica* le asesinara durante una parada militar. Fue un magnicidio que tuvo además otro claro destinatario: un islam domeñado, sometido a la voluntad de gobernantes impíos, faltos a su deber de implantar un estado islámico y de regirlo según la ley islámica. Para conocer en detalle estos cruciales hechos, remito a Arigita 2006.

todo caso, ni uno solo de aquellos regímenes, nominalmente monarquías o repúblicas –ya olvidadas del todo las viejas denominaciones político-religiosas²⁶–, promovió un verdadero sistema laico en su constitución o en su práctica política. Bien al contrario, los no musulmanes –o las confesiones musulmanas minoritarias– vivieron, y viven, en situación de desigualdad jurídica y social; y, desde luego, los intelectuales y activistas en pro de la laicidad han sido siempre contemplados con suma reticencia por los gobernantes, cuando no asesinados, condenados a prisión o forzados al exilio.

Existe otro elemento, de diferente índole, que contribuyó asimismo al auge del islamismo y enseguida del islamismo violento. Se trata de la incapacidad del islam moderado de condenar y luego de frenar de forma efectiva la emergencia de los grupos integristas y de sus prácticas terroristas. Es un fenómeno complejo en el que confluyen razones políticas (¿es lícita la lucha armada en una situación de usurpación territorial y de terrorismo de estado?), teológicas (¿quién ostenta la representación del islam en su conjunto?, ¿quién es la voz de los sunníes o la de los shííes en un sistema de estados-nación?) e intelectuales (¿qué desarrollo doctrinal ha tenido el pensamiento islámico en los últimos años?). Un buen ejemplo de esta última reflexión nos lo proporciona el ya lejano caso Rushdie²⁷. Cuando en 1989, el anciano ayatolá Jomeini, jefe de estado de la República Islámica de Irán, emitió la fetua que condenaba a muerte al escritor Salman Rushdie, ciudadano británico, aunque de orígenes familiares sunníes, pocas organizaciones islámicas alzaron la voz para defender su derecho a la libertad de expresión²⁸ o, al menos, para manifestar la incongruencia jurídica que representaba el que un ayatolá shií (que no podía arrogarse siquiera la representatividad de todo el shiísmo) sentenciara y condenara a muerte a un sunní, digamos nominal, y ciudadano europeo. Pero tampoco el gran bastión religioso del sunnismo –el Azhar egipcio– fue más efectivo cuando, pasados unos años y viendo Rushdie que la amenaza continuaba y que no conseguía librarse del infierno en el que vivía, acordó con el Azhar una aparente “reconversión” al islam, conducida doctrinalmente y certificada luego por el *Gran Shaij* de la institución. La prueba de que un pensamiento sunní, alicaído y sin fortaleza teórica y práctica, nada podía hacer ya frente a un shiísmo militante y amenazador, es que aquella humillante “vuelta” de Rushdie a la fe de sus mayores no le sirvió de nada, pues, incluso después de la muerte de Jomeini, la amenaza persistió y la fetua nunca fue abrogada.

3. Conclusiones

Constituidos formalmente como estados-nación modernos, pero carentes de fundamentos verdaderamente democráticos, los regímenes poscoloniales llevaron a cabo un juego que a la larga se revelaría peligroso. Trataron de domesticar a un islam

²⁶ Ciertamente es que algunos estados prefirieron recurrir a nombres oficiales de tradición medieval como los Emiratos Árabes Unidos, el Sultanato de Omán o el de Brunei. En la práctica, sin embargo, todos ellos son monarquías semejantes a la de Arabia Saudí.

²⁷ Lo más recomendable es leer sus *Memorias*, concentradas en el asunto de su condena a muerte, su ocultamiento y el papel jugado por Irán y Gran Bretaña.

²⁸ Un ejemplo claro de la ineficacia y de la cortadad intelectual en la defensa de Rushdie por parte de organismos islámicos fue el escrito de la Organización de la Conferencia Islámica que, si bien no apoyó la sentencia de muerte iraní, no dudó en calificar al escritor de apóstata (Rushdie 2012, 177). La apostasía en el islam se sanciona con pena de muerte.

otorgador de legitimidad ante la mayoría de sus poblaciones, a la vez que fomentaban una reislamización de la sociedad, la cultura y las instituciones, confiando en que ambas cosas frenaran el desarrollo de un islam más virulento que ya comenzaba a emerger y en el que muchos encontraron una forma de expresar el malestar por la situación económica y la disidencia ante unas prácticas políticas cada vez más represoras. El islamismo se constituyó así en una ideología potente que, sobrepasando en parte su base religiosa, fue transformándose en un sistema social y político que construía identidades fuertes que a veces se solaparon con las identidades previas y otras llegaron incluso a sustituirlas. El repliegue sobre lo propio, sobre lo “auténtico”, frente a la inseguridad de lo global, sentido muy frecuentemente como ajeno, permitió, de igual manera, el arraigo de una ideología que en este preciso sentido funcionó y funciona a la manera de las religiones políticas.

Nos preguntábamos al comienzo del artículo si el islamismo podría contemplarse como una cierta modalidad de religión política, según la expresión acuñada por Voegelin. Lo cierto es que una transposición exacta de las características atribuidas a las religiones políticas no permitiría afirmarlo taxativamente. El nazismo, el comunismo soviético, los nacionalismos radicales fueron en esencia ideologías laicas (y en ciertos casos abiertamente antirreligiosas), algo que no es factible atribuir al islamismo, una ideología imbuida de religión, cuyos principios doctrinales son los contenidos en el Corán (en sus acepciones más literalistas) y en algunos de sus comentarios posteriores de signo más purista y retrógrado.

Sin negar esta evidente diferencia, cabría sin embargo abrir un nuevo ámbito de discusión —que ahora dejamos sólo apuntado— en el que analizar ciertas peculiaridades del islamismo a la luz del modelo voegeliano. Partamos de que el islamismo no deriva directamente del islam histórico —es decir, no se trata de la modalidad contemporánea de la religión tradicional—, sino que debe ser visto como producto de la crisis de la modernidad árabe iniciada en el siglo XIX. Sin la *Nahda*, proceso mediante el cual el islam fue perdiendo su tradicional papel social, político y cultural, y sin la confrontación con unas ideas nuevas procedentes de una Europa que era, a la par, el poder colonizador, sin todo ello, en suma, el islamismo no habría llegado a surgir. En sus orígenes fue un movimiento de reacción ante la humillación colonial y ante una modernidad árabe autóctona que, a veces en connivencia con los gobernantes y otras en abierta oposición a ellos, fue poniendo las bases de un laicismo efectivo. Si finalmente esta evolución no se produjo fue por un cúmulo de circunstancias de toda índole que lo impidieron y que, además, fueron permitiendo al islam político, al islam militante, ocupar espacios antes reservados a otras ideas y a otros proyectos de futuro. La falta de democracia de todos los regímenes poscoloniales, sumada al fracaso teórico y práctico del reformismo islámico, fue el comienzo. Luego llegaron las crisis regionales, la falta de desarrollo económico y la fatal casualidad de que los estados bendecidos con los espectaculares recursos petrolíferos fueron quienes más empeño tuvieron en expandir la versión más retrógrada y fanatizada del islam. Ya más adelante se produjo la destrucción de Irak, las nuevas guerras civiles (Siria) y regionales (Yemen), la entrada de nuevos actores orientales y occidentales decididos a luchar por su parte del botín, y finalmente el fracaso de las primaveras árabes. Hechos todos ellos que actuaron como acicates para el fortalecimiento —y para la expansión territorial, no olvidemos— de una ideología y de unas prácticas cada vez más brutales y destructivas.

El panorama es ciertamente desalentador y, en ciertas zonas del mundo arabo-islámico, dramático sin paliativos. La relativa estabilidad de Marruecos o Túnez y

el espectacular desarrollo económico de los países del Golfo, son excepciones en una región que encara los comienzos del siglo XXI con muchos peores pronósticos que los que tuvo a principios del XX, donde todo estaba por construir, la religión iba perdiendo fuerza en la mayoría de las ideologías dominantes, y, en general, el futuro se encaraba con optimismo.

La historia, ese gran escultor, en palabras de Marguerite Yourcenar, nos enseña que el retroceso civilizacional existe, y que la barbarie puede brotar en sociedades antes libres y prósperas. Pero también nos enseña a conocer el pasado, a reinterpretarlo, a analizar los hechos en su complejidad, y también a tener presente a los hombres y a las mujeres que ayer contribuyeron –y hoy lo siguen haciendo– a que sus conciudadanos (hombres y mujeres, musulmanes, cristianos o ateos) vivan mejor y más libremente. Sólo cabe esperar que este legado (que es laico, feminista, demócrata, igualitarista y universalista) no desaparezca por completo, destruido por dictadores y barbudos.

4. Bibliografía

- A. Abd Al-Ráziq, *Los fundamentos del islam. Estudio sobre el califato y el gobierno en el islam* (trad. Juan Antonio Pacheco), Granada, 2007.
- I. Abu-Rabi', *Contemporary Arab Thought. Studies in Post-1967 History*, Canada, 2004.
- N. H. Abu Zayd y H. Sezgin, *El Corán y el futuro del islam* (trad. Gabriel Menéndez), Barcelona, 2009.
- E. Arigita, *El islam institucional en el Egipto contemporáneo*, Granada, 2006.
- B. Aschcroft y H. Kadhim (eds.), *Edward Said and the Post-Colonial*, New York, 2001.
- J. Assmann, *Violencia y monoteísmo* (trad. Maika Lahoz), Barcelona, 2014.
- S. J. Al-Azm, *Ces interdits qui nous hantent. Islam, censure, orientalisme*, París, 2008.
- F. Bravo López, *En casa ajena. Bases intelectuales del antisemitismo y la islamofobia*, Barcelona, 2012.
- M. Charfi, *Islam y libertad. El malentendido histórico* (trad. Daniele Grammatico y Rosa Tejero), Granada, 2001.
- M. Al-Charif, *Le courant réformiste musulman et sa réception dans les sociétés arabes*, Damasco, 2003.
- Idem (ed.), *Modernités islamiques*, Damasco, 2006.
- B. Ghalioun, *Islam y política. Las traiciones de la modernidad* (trad. Mari Carmen Doñate), Barcelona, 1999.
- L. Gómez García, *Diccionario de islam e islamismo*, Madrid, 2009.
- E. Kassab, *Contemporary Arab Thought. Cultural Critique in Comparative Perspective*, New York, 2009.
- S. Kassir, *De la desgracia de ser árabe*, s.l. 2006.
- A. Meddeb, *La enfermedad del islam*, Madrid, 2003.
- S. Mezzara (recop.), *Estudios postcoloniales* (trad. Marta Malo), Madrid, 2008.
- R. Ortega y R. Vázquez: *Pliegues de la memoria: Nasr Hamid Abu-Zayd*, Madrid, 2010.
- N. Paradela, “El ateo oficial del mundo árabe”, *Revista de Libros*, (octubre 2010), 24-25.

- , “El feminismo árabe y su lucha por los derechos de la mujer”, *Encuentros Multidisciplinares*, nº 46 (2014), 30-38.
- S. Rushdie, *Memorias* (trad. Carlos Milla), Barcelona, 2012.
- E. Said, *Orientalismo* (trad. María Luisa Fuentes), Barcelona, 2002.
- R. Sala Rose, *Diccionario crítico de mitos y símbolos del nazismo*, Barcelona, 2004.
- F. Savater, *La vida eterna*, Barcelona, 2007.
- A. Sen, *Identidad y violencia. La ilusión del destino* (trad. Verónica Inés Weinstabl y Servanda María de Hagen), s.l., 2007.
- P. Sironneau, *Sécularisation et religions politiques*, París, 1982.
- W. Tamzali, *Carta de una mujer indignada. Desde el Magreb a Europa* (trad. Magalí Martínez), Valencia, 2011
- (a), *El burka como excusa*, Barcelona, 2012.
- (b), *Mi tierra argelina. Una mujer entre la revolución y la guerra civil* (trad. José Miguel González y Gonzalo Velasco), Barcelona, 2012.
- M. J. Vega, *Imperios de papel*, Madrid, 2003.
- E. Voegelin, *Las religiones políticas* (trad. Manuel Abella y Pedro García), Madrid, 2014.
- VV.AA, “Los dilemas del islam”, *El País*, Madrid, 12-abril-2015.
- D. Waines, *El Islam* (trad. Consuelo Pérez Benítez), Madrid, 2008.