

EL ISLAMISMO EN EL MUNDO ÁRABE

Interpretaciones de algunas trayectorias políticas¹

ISLAMISM IN THE ARAB WORLD
Interpretations of Some Political Trajectories

THIERRY DESRUES

Instituto de Estudios Sociales Avanzados (IESA-CSIC)
tdesrues@iesa.csic.es

RESUMEN

Desde los atentados del 11 de septiembre, se observa una renovada tendencia a analizar lo que ocurre en el mundo árabe a partir de las referencias religiosas que aparecen en los discursos de los actores sociales y políticos. Se buscan las pruebas de una relación entre lo que dicen el Corán y sus exégesis posteriores con los comportamientos de los violentos. Estos últimos son asimilados sin más a los islamistas, con la deriva frecuente hacia generalizaciones abusivas que engloban al conjunto de los musulmanes. Para superar este tipo de cuestionamientos, que poco pueden aportar al conocimiento de las lógicas sociales y la política del mundo árabe, en este artículo analizamos algunos aspectos significativos del islamismo. Presentamos algunos elementos de definición de lo que es el islamismo, y abordamos dos cuestiones centrales, a saber: la compatibilidad de la agenda islamista con los principios de la democracia liberal, y la concepción del papel que se le reserva a la mujer. Asimismo, tras exponer las distintas tesis que dominan las interpretaciones sobre el islamismo y su futuro, aportamos algunas reflexiones sobre la necesidad de recuperar la metodología de las ciencias sociales para analizar la situación política y social en el mundo árabe.

PALABRAS CLAVE ADICIONALES

Democracia, Fundamentalismo, Islam político, Mujer, Orientalismo.

ABSTRACT

Since the terrorist attacks of September 11th, we can observe the trend to analyse what it is happening in the Arab world based on religious references which appears in social and political actors' discourses. Many experts have spent much energy looking for evidence of a relationship between what the Koran and later exegesis say and violent activism. In this context, Islamism is often confused with political violence. At the same time, Muslim people as a whole are perceived as Islamists. In this paper, we analyse some significant aspects of Islamism. We propose a definition of what Islamism is and then we discuss two main topics: the compatibility between Islamist agenda and democratic principles and the conception this agenda confer to women. Likewise, we present the main thesis that have interpreted the evolution of Islamism and its future. Finally, we make some considerations about the necessity to use the social sciences methodology for analysing political and social situation in the Arab world.

ADDITIONAL KEYWORDS

Democracy, Islamism, Fundamentalism, Orientalism, Political islam, Women.

¹ El autor agradece a Eduardo Moyano Estrada y Juana Moreno su lectura atenta del artículo.

INTRODUCCIÓN

Los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York volvieron a poner de actualidad el mundo musulmán, en general, y el mundo árabe, en particular, situando a las democracias europeas y norteamericanas en la tesitura de mirarse en su propio espejo y contemplar las arrugas de sus sistemas democráticos. Desde entonces, a pesar de los esfuerzos llevados a cabo por sociólogos y politólogos que frecuentan de forma asidua este área geográfica, cabe reconocer que la información que del mundo árabe llega a la opinión pública occidental a través de los medios de comunicación está marcada, con demasiada frecuencia, por una amalgama de ideas preconcebidas, cuando no de posturas ideológicas que conducen a análisis reductores. La complejidad antropológica, social y política de las sociedades árabes se ve relegada a un segundo plano ante el monismo impuesto por la dimensión musulmana que atraviesa a todas ellas, una dimensión religiosa evidente, pero que presenta matices e intensidades diferentes según las distintas regiones del mundo árabe-musulmán². Debido a este monismo religioso surgen nuevas versiones del *orientalismo* (Saïd, 1990), que enfocan la realidad árabe a través de un único prisma, el auge del islamismo, asimilándolo sin reparos a un terrorismo calificado, como no, de musulmán³.

No se puede, sin embargo, negar la evidencia: la contestación y la movilización política en el mundo árabe se expresan de forma hegemónica mediante categorías que remiten a la religión. Tales movilizaciones sociales y políticas con claras referencias a la religión han permitido al islamismo asumir tareas de responsabilidad de gobierno a nivel local (caso de Líbano, Marruecos y territorios palestinos) o incluso nacional (caso de Turquía, Indonesia, Irán o Sudán y, más recientemente, de la Franja de Gaza en Palestina). Y es ahí, justo en el nivel de las responsabilidades políticas, es decir, en los asuntos relacionados con

² Se omite así que hoy el mundo árabe es sólo una parte minoritaria del mundo musulmán, la parte occidental de una extensa comunidad de creyentes cuyo peso demográfico reside sobre todo en el subcontinente indio (Pakistán y Bangladesh) e Indonesia. En cuanto al Levante árabe (Oriente Próximo) compagina la presencia dominante del islam sunní con un verdadero mosaico confesional; un mosaico formado por musulmanes shiíes, druzos y alauíes, pero también por minorías cristianas (maroníes, coptos, greco-ortodoxos, armenios, caldeos, siríacos, católicos, protestantes, etc.), sin olvidar los judíos de Israel. Asimismo, cabe señalar la presencia de poblaciones musulmanas no árabes en la zona, como los kurdos (en Siria e Iraq) o los amazighen (en Argelia y Marruecos). Es más, el islam es hoy la segunda religión en muchos países europeos, y la primera en países como Albania o Bosnia-Herzegovina. En definitiva, no todos los musulmanes son árabes, ni todos los árabes son musulmanes. Tampoco todos los musulmanes son islamistas, pues no todos ellos viven su fe de la misma manera. Por último, si bien todas estas poblaciones pertenecen a la civilización islámica con su legado de luces y sombras, pocas escapan a la penetración de los productos e imágenes procedentes de Estados Unidos y Europa.

³ El catedrático de pensamiento político de la Universidad Complutense de Madrid, Antonio Elorza, es uno de los intelectuales más destacados de este renovado orientalismo. Remitimos a Elorza (2002) y a sus artículos publicados en el diario *El País* y la revista *Claves de Razón Práctica*.

la gestión de la *polis*, donde el islamismo tiene que afrontar la viabilidad de sus propios proyectos, no solamente ante Occidente, sino también ante otras tradiciones dentro del islam (Carré, 1996) y de las trayectorias políticas del mundo árabe (Martín Muñoz, 1999). Y esto es así porque el islamismo es, ante todo, un fenómeno político y, como tal, debe ser juzgado y evaluado a la luz del marco estatal en que se desarrolla y de sus diversas configuraciones políticas⁴.

Hechas estas aclaraciones, el objetivo general de este texto radica, pues, en analizar algunos aspectos significativos del islamismo como fenómeno político complejo, contemporáneo y evolutivo, que no se debe confundir con una fe religiosa o una cultura milenaria. Para dar cuenta de esta complejidad, nos detendremos, en primer lugar, en presentar algunos elementos implícitos en la definición del islamismo. En segundo lugar, analizaremos dos cuestiones centrales que permiten contrastar las hipótesis planteadas anteriormente, a saber: la compatibilidad de la agenda islamista con los principios de la democracia liberal y la concepción del papel que se le reserva a la mujer en esa misma agenda. En tercer lugar, expondremos las distintas tesis que hoy dominan las interpretaciones sobre el islamismo y su futuro. Por último, aportaremos algunas reflexiones sobre el sesgo que, a menudo, supone analizar la situación política y social en el mundo árabe en términos religiosos.

ELEMENTOS PARA UNA DEFINICIÓN

Definir el fenómeno del islamismo requiere tener en cuenta varios elementos: en primer lugar, la extrema visibilidad mediática a la que está sometido desde finales de los años setenta del siglo XX con la revolución iraní de 1979; en segundo lugar, la diversidad de los movimientos islamistas y su carácter evolutivo a lo largo de casi un siglo de historia (si se acepta situar el nacimiento del movimiento islamista en 1928 con la creación de los Hermanos Musulmanes en Egipto); y, por último, las posiciones, no siempre convergentes e incluso cambiantes, mantenidas por el islamismo en torno a cuestiones fundamentales (como la participación o el boicot en las instituciones políticas oficiales; el uso o el abandono de la violencia; el apoyo a la lucha política nacional o a la internacionalización, etc.). Muchos analistas se han quejado del tratamiento informativo que hacen los medios occidentales sobre el islamismo, señalando que, lejos de profundizar en el conocimiento de este fenómeno político, tienden a estigmatizarlo en torno a una terminología y unas imágenes vinculadas al fanatismo (Burgat, 1996). Asimismo, los estudiosos del resurgimiento islamista han dedicado muchas páginas a denunciar los sesgos que se producen

⁴ Véase el consenso que existe entre analistas tan dispares como M. Kramer, J. Esposito, G. Fuller y D. Pipes cuando se les pide definir el islamismo en una sola y única frase en "Is Islamism a Threat? A Debate", *The Middle East Quarterly*, 4/6, 1998, The Middle East Forum. Promoting American Interests, <http://www.memoforum.org/article/447>. Consultado el 14/11/2004.

cuando se le asocia a nociones como “integrismo”⁵ o “fundamentalismo”⁶, en lugar de utilizar simplemente el término “islamismo”⁷. En suma, detrás de la polémica sobre la terminología se esconden profundas divergencias sobre la verdadera naturaleza del fenómeno islamista (Kramer, 2003).

Asimismo, cualquier intento de definir la ideología islamista lleva a enfrentarse a otra dificultad, a saber: el lenguaje islamista se refiere a un *corpus* que pertenece a la epistemología islámica y que suele reivindicar la ruptura con la terminología occidental. Los islamistas afirman la superioridad del islam como fuente para organizar la comunidad, en un sentido político, y sólo aceptan aquellos aspectos de la modernización que no cuestionan la Revelación coránica de acuerdo con sus propias interpretaciones. Si bien la aplicación de la *Sharía* es una de sus principales preocupaciones, que comparten con los musulmanes fundamentalistas o los tradicionalistas, lo que realmente les diferencia de éstos es su convicción y lucha por la creación o transformación del Estado en Estado islámico. Así, cabría decir que los tradicionalistas sunníes mantienen el apego a la cadena de transmisión de la religión desde el Profeta hasta nuestros días. Éstos serán sensibles al saber de los ulemas, cuyos estudios y referencias apenas si se modificaron durante siglos, al tiempo que mostrarán una tendencia a confundir dicho saber con las costumbres locales. Comparten con los fundamentalistas (salafíes) el respecto a la autoridad política, mientras ésta preserve la dimensión islámica de la identidad, la fe y el orden moral de la sociedad. La distinción entre tradicionalistas y fundamentalistas radica en que los segundos cuestionan la tradición y pregonan una vuelta a la interpretación de los textos y el ejemplo profético. El fundamentalista puede ser tanto un ulema como un profano, por lo que tanto la metodología como las interpretaciones podrán variar. Los islamistas

⁵ La noción de “integrismo” es la que mayores rechazos recibió, basándose sus detractores en dos tipos de argumentos. En primer lugar, porque conlleva una fuerte carga eurocentrista al referir su origen a la doctrina tradicionalista surgida en el seno del cristianismo católico europeo en los albores del siglo veinte. El integrismo católico se refiere al rechazo de las adaptaciones de la Iglesia católica en materia litúrgica, pastoral y social. Dicha doctrina adquirirá un renovado protagonismo en los años 60 con la oposición, por parte de sus seguidores, de las conclusiones del Concilio Vaticano II. Es cierto que algunos pioneros en el estudio del islamismo, como Carré y Seurat (1982), no dudaron en movilizar el término *integrismo*, pero en el sentido del neologismo inglés “integralista”. En cuanto a Martín Muñoz (1999: 289), considera que “la denominación de integrismo islámico no tiene ninguna base científica, no más sentido que el de promover intencionadamente la identificación del islamismo con los sectores más retrógrados del cristianismo católico con el fin de desvalorizarlo”. Véanse también Etienne (1987: 168) y Martínez Montávez (1996: 52).

⁶ El origen de la noción de “fundamentalismo” se remonta a principios del siglo XX para caracterizar a ciertos movimientos protestantes en Estados Unidos que pregonaban la vuelta de los creyentes a la lectura e interpretación literal de las Santas Escrituras, considerándolas de inspiración divina. En la senda del orientalista Espósito (1983), muchos estudiosos estadounidenses suelen hablar del “resurgimiento del islam”, para definir el auge de los movimientos islamistas.

⁷ En las tradiciones decimonónicas española y francesa, el islamismo designaba el conjunto de dogmas y preceptos que constituyen la religión musulmana, por lo que el islamista era el estudioso del islam. Este último significado cayó en desuso en Francia siendo sustituido por el de orientalista.

también se muestran reacios ante los tradicionalistas y vuelven a los textos. Pero a diferencia de los fundamentalistas, la conquista del poder político y la participación política son una prioridad. Cabe decir que los fundamentalistas son los guardianes de la fe ante la corrupción de los comportamientos individuales, mientras que los islamistas tienen una visión más holista al considerar que la reforma de la sociedad hacia su reislamización sólo puede ser viable mediante la toma del poder político y la modernización del derecho. En este sentido, los islamistas pueden considerarse modernos, ya que enmarcan su acción política dentro del marco del Estado-nación. Por último, habría que señalar la cuestión de los medios para alcanzar los fines que cada uno se propone, e introducir el problema de la violencia. De nuevo hay que indicar que la violencia no es un medio legítimo, sino que su uso y amplitud se justifican de acuerdo con tres interpretaciones principales de la situación que viven las sociedades en las que estos movimientos se encuentran (International Crisis Group, 2005): una primera, interna, considera que, si bien las sociedades son musulmanas, los regímenes políticos son impíos por lo que deben ser derrocados por la fuerza; una segunda, irredentista, combate para liberar un territorio ocupado o gobernado por fuerzas no musulmanas (caso de Hamas en la Franja de Gaza); una tercera, que estima que la sociedad ya no es musulmana, sino que está envuelta en la impiedad, por lo que se debe luchar no solamente contra el gobierno, sino también contra la población que ha abandonado la religión. Estas tres estrategias van a ser completadas a finales de los años 90 por una cuarta. La comprobación de que los islamistas no han conseguido derrocar a los gobiernos impíos (el enemigo cercano), en parte por el respaldo que reciben de las potencias occidentales, lleva a Ayman Al-Zawahiri, a teorizar el traslado del terror fuera del mundo musulmán, esto es, a llevar la lucha al corazón de los países occidentales aliados de esos gobiernos (el enemigo lejano).

Con estas distinciones hechas, cabe decir que el islamismo es un fenómeno político que privilegia la acción política y el acceso a las instituciones de gobierno. Ello no significa que renuncie a la denuncia de la corrupción de la moral islámica, la occidentalización creciente o el autoritarismo de los regímenes políticos. Ahora bien, en esta línea de razonamiento, si bien se observan diferencias de un movimiento a otro, los diversos grupos islamistas consideran que en el islam se encuentran los elementos necesarios para construir una sociedad "justa", afirmando, por tanto, la superioridad de la sociedad islámica sobre cualquier otra. No obstante, se caracterizan por un esfuerzo de adaptación de su doctrina al contexto actual, esto es, proponen islamizar la modernidad en lugar de importar conceptos occidentales de una modernización en la que no se reconocen. Por ello, a menudo participan en las elecciones y están presentes en el Parlamento cuando se les ofrece la oportunidad.

Asimismo, el islamismo se caracteriza por una reafirmación nacional que enlaza con una comunidad supranacional (la del conjunto de los musulmanes), reafirmación que adopta posiciones anti-occidentales o anti-imperialistas. La compaginación de la búsqueda de autenticidad identitaria se reduce a menudo al establecimiento de una distinción de lo que se percibe como valores occidentales. El rechazo a la occidentalización, y, en particular, la virulencia con la que se expresa, podría calificarse de xenófobo. Esta dimensión xenó-

foba, como contraparte de la obsesión por recuperar la autenticidad nacional o comunitaria conforme a una “comunidad imaginada”⁸ de los orígenes, enlaza con la articulación de una aspiración a la modernización y de una moral puritana. Con la admiración por las innovaciones tecnológicas, cuando éstas son percibidas como capaces de romper con la actual dependencia e integración subordinada de sus países en el contexto internacional, y con la convicción de que los males de las sociedades árabo-musulmanas tienen su origen en la decadencia moral de la población, se puede avanzar que el islamismo se asemeja a una especie de “modernismo reaccionario”⁹.

Las opiniones de los analistas divergen en cuanto a explicar la razón última de la movilización de las referencias endógenas de este corpus islámico. Para unos, tales referencias abren la posibilidad de criticar “legítimamente” los gobiernos autoritarios ante unas sociedades sensibles a las referencias islámicas. En esta misma línea, algunos consideran que, aunque contribuyan al éxito islamista, lo que realmente importa es el hecho de que el islamismo expresa una vía endógena de acceso a la modernidad (Burgat, 1996). Por el contrario, otros analistas consideran que el discurso islamista debe ser tomado al pie de la letra, y que cualquier concesión por parte de los islamistas debe ser considerada como un engaño que encubre un proyecto político totalitario y arcaico (Kramer, 2003; Pipes, 1999). Prueba de esta última opinión sería el tratamiento reservado en la práctica por el proyecto islamista a la cuestión de las libertades individuales.

Como intentaremos manifestar a continuación a través del análisis de las cuestiones de la democracia y la condición de la mujer, las respuestas parecen más contrastadas cuando se indaga la realidad que se esconde detrás del velo de las referencias religiosas.

EL PROYECTO POLÍTICO: EL ESTADO Y LA DEMOCRACIA

Existe un consenso entre los analistas para admitir que la ideología islamista tiene una función tribunicia, de contestación e impugnación de unos regímenes políticos árabes fuertemente marcados por el autoritarismo, el fracaso de los proyectos de desarrollo económico y social, y la corrupción (Leveau, 1997). Los discursos de los islamistas dan a entender que el restablecimiento de la soberanía divina y la consiguiente aplicación de la *Sharía* pasan por el establecimiento del Estado islámico, siendo ésta la solución a las necesidades normativas de la sociedad e incluso a sus males materiales. Ahora bien, aunque haya unanimidad en los principios, la interpretación de la noción de la *Sharía* y las condiciones concretas de su aplicación dan lugar a notables diferencias según los movimientos y los países, puesto que la casuística que entraña su aplicación se acomoda o enfrenta en distinto grado a las culturas locales (Dupret, 2000). Es más, como ya lo

⁸ Véase Anderson (1983).

⁹ A propósito del “modernismo reaccionario”, remitimos a la obra de Herf (1984), quien desarrolla este concepto en el contexto alemán de la República de Weimar.

hemos señalado, las fuerzas políticas que hacen referencia a la *Sharia* como fuente de inspiración del derecho superan a las meras fuerzas islamistas.

Dentro de este contexto de hegemonía de la referencia islámica, el *quid* de la cuestión radica, pues, en cómo reflejar la pluralidad de los proyectos políticos, esto es, en cómo gestionar la viabilidad del pluralismo político, del respeto de los derechos de las minorías y del individuo. El temor de ciertos analistas, observadores o militantes no islamistas, ante la llegada al poder de los islamistas o de su proyecto político, radica en la convicción de su carácter anti-democrático, autoritario e incluso totalitario. Los argumentos se fundamentan en el núcleo invariable de la doctrina, en la prioridad de la norma religiosa sobre la fórmula democrática, en la negación a adoptar la terminología democrática, en la práctica de los regímenes o las instituciones en los que los islamistas están en el poder, y en las derivas terroristas de ciertos grupos salidos del islamismo o que se reclaman de él. La ambivalencia de ciertos movimientos islamistas legalistas ante la violencia confirmaría esta convicción.

Las estrategias golpistas y terroristas de ciertos grupos islamistas son las que mayor impacto han tenido en términos no sólo mediáticos y políticos, sino también académicos¹⁰, contribuyendo así a promover una visión monolítica del islamismo asimilado a los grupos violentos. La estrategia del enfrentamiento, independientemente de quien haya tomado la iniciativa (los islamistas o los gobiernos árabes), ha conducido, en la mayor parte de los casos, a una radicalización de ambas partes. Asimismo, el fracaso de esas estrategias ha contribuido a consolidar la evolución del islamismo hacia la vía legal, dominante hoy en día, ya sea por imperativo, necesidad o convicción. Queda así abierta la cuestión de la influencia que está teniendo en las estrategias legalistas actuales de los movimientos islamistas la involución que han supuesto tanto la violencia erradicadora y la manipulación de las fuerzas de seguridad, como el terrorismo de los grupúsculos *yihadistas*. Cabe decir también que una de las variables determinantes de la naturaleza, el proyecto y el activismo islamistas, radica en la relación que los regímenes políticos mantienen con los distintos movimientos islámicos (Burgat, 1996). No obstante, dicha variable no es la única y no satisface del todo las respuestas al porqué algunos movimientos o activistas pasan del legalismo a la violencia o no. De la misma forma, ¿por qué algunos grupos o activistas violentos renuncian a la violencia y adoptan una estrategia legalista, incluso cuando los aparatos de seguridad siguen persiguiéndolos?

A pesar de la evolución hacia la legalidad que marca la mayor parte de los grandes movimientos islamistas, para sus detractores, la democracia sería aceptada por los grupos islamistas para llegar al poder, pero no sería una democracia liberal, ya que no protegería a las minorías no islamistas, sino que sería la vía para imponer la dictadura de unas masas seducidas por este nuevo populismo. Hoy en día, fuera de los grupúsculos radicales (los denominados *salafíes yihadistas*, que persiguen el sueño milenarista de derrocar por la

¹⁰ Un caso paradigmático es la obra de Kepel (1993) que se centra fundamentalmente en los movimientos radicales violentos en Egipto.

violencia a los gobiernos “impíos”) y del contexto palestino, los grandes movimientos islamistas suelen conciliar la doble estrategia de apoyar una islamización “desde arriba”, buscando acceder al gobierno por la vía legal, y otra “desde abajo”, penetrando el tejido social. Ello no significa que, como buenos empresarios políticos que son, no duden en echar un pulso a los gobiernos cuando se les presenta la oportunidad. Ejemplo de ello sería el caso del movimiento Justicia y Espiritualidad (*al-Adl wal-Ihsan*), que rechaza tanto la violencia como entrar en el juego político marroquí —debido a su disconformidad con el estatuto del Rey como Príncipe de los Creyentes—¹¹, manteniendo hasta ahora una estrategia de presión aprovechando las oportunidades que ofrece el gobierno para demostrar su poder de convocatoria (manifestaciones contra la guerra del Golfo en 1991, contra el proyecto de reforma del código de la familia en 2000, o de apoyo al pueblo palestino en 2004). Otro partido islamista, el Partido de la Justicia y el Desarrollo (PJD), ha aceptado desde 1997 el juego institucional con las concesiones que ello impone. Este conformismo ha sido recompensado en las elecciones legislativas y municipales, si bien con la aceptación previa de una infra-representación de su peso político real.

Sería erróneo considerar que los islamistas integrados en los sistemas políticos proponen unos programas moderados, mientras que los que se quedan excluidos presentan un proyecto extremista. Lo que ponen de manifiesto es la existencia de dos tipos de opciones: unas de sumisión o conformismo con las reglas de juego impuestas por los distintos regímenes, y otras de oposición o enfrentamiento, ya sea pacífico, ya sea violento. Varios movimientos del islamismo pacífico se han excluido o están excluidos de los sistemas políticos (Justicia y Espiritualidad en Marruecos; En-Nahda en Túnez, etc.). El hecho de optar por medios pacíficos no guarda siempre relación con el contenido de los programas políticos. Cabe resaltar, no obstante, que en los países en los que los partidos islamistas están legalmente reconocidos y existe un cierto pluralismo partidista, aunque dentro de un campo político que en ningún caso les deja la posibilidad de alcanzar legalmente el poder político, los movimientos han adquirido una visibilidad oficial, y su participación política les aboca a definir explícitamente su proyecto y a mostrar un mayor realismo político. Ello confirma la naturaleza esencialmente política del proyecto islamista.

No obstante, debido a la realidad autoritaria de los regímenes políticos árabes, dicha participación no levanta del todo la incógnita sobre la vocación democrática de los islamistas, incertidumbre que, a falta de pruebas empíricas, es extensible a la mayor parte de los regímenes y de las fuerzas políticas. Esta última reflexión enlaza con el hecho de que el problema fundamental no es tanto la compatibilidad entre islam y democracia, sino la democratización de los regímenes autoritarios (Roy, 2003; Espósito, Piscatori, 1993). Desde esta misma perspectiva, François Burgat (1996) considera que el islamismo encarna la sociedad civil árabe, y que los islamistas no son menos democráticos que los regímenes políticos árabes. Ello no impide que, con Graham Fuller (2004), consideremos que es legítimo preguntarse si acaso los islamistas apostarían por la democratización y

¹¹ A propósito del islamismo marroquí, véanse Macías (2005), Tozy (2000) y Zeghal (2005).

la defensa de los derechos humanos si no se considerasen los principales beneficiarios de la primera y las principales víctimas de la violación de los segundos.

En este sentido, dos ejemplos son de sumo interés. En primer lugar, la experiencia actual de reforma democrática e integración política del islamismo que vive un país no árabe (Turquía) cuyo Estado es laico y la sociedad musulmana en su inmensa mayoría. En este caso, una conclusión provisional parece confirmar que la gestión gubernamental que lleva a cabo el Partido de la Justicia y el Desarrollo en Turquía se asemeja a la de un partido conservador convencional (tipo democracia cristiana en los años 1950 en Europa), que mantiene las grandes opciones políticas del país para una futura integración en la Unión Europea, más allá de las polémicas que surgen puntualmente debido a la necesidad de conciliarse con un electorado musulmán.

En segundo lugar, la estrategia del régimen marroquí de cooptación de una franja del islamismo (Justicia y Desarrollo) y de mantenimiento de su componente menos conciliadora (Justicia y Espiritualidad) en la "alegalidad" ha tenido éxito si la evaluamos en términos del barómetro de la violencia. Dicha estrategia está en deuda también con el hecho de que ambas formaciones han apostado por vías pacíficas de acceso al poder. Ahora bien, una serie de acontecimientos, como los atentados del 16 de mayo de 2003, indican que el país no está protegido ante la irrupción de sectores radicales, minoritarios ciertamente, pero con una capacidad dañina que no puede ser subestimada y que se presta a la instrumentalización por parte de los partidarios del *statu quo*.

En definitiva, si la ideología islamista debe ser analizada a la luz del activismo político en cada país, tampoco puede dejarse de considerar un elemento fundamental: el proyecto político islamista puede derivar tanto hacia el totalitarismo más arcaico (Talibanes), como acomodarse a un sistema democrático pluralista (caso de Turquía, Indonesia, etc.). Y ello es así porque en el objetivo del islamismo "pacífico" no se prioriza tanto el establecimiento de la democracia, como el establecimiento de un nuevo sistema de valores hegemónicos que no contradicen los de la democracia, pero cuya regulación esté regida por la *Sharia* (Camau, 2002). Ello nos devuelve a dos asuntos: primero, el de la cultura política democrática, que emerge como la cuestión más acuciante en el mundo árabe, unos países que no han conocido experiencias democráticas previas o si las han conocido han sido a menudo muy limitadas en el tiempo y sesgadas por toda una serie de artimañas legales; segundo, las modalidades de la democratización de los sistemas autoritarios árabes para que garanticen el pluralismo, esto es, los derechos de las minorías políticas sean éstas laicas o islamistas. Habría quizás que retomar el debate planteado por Rustow (1970) cuando formuló su tesis posibilista de la democracia, señalando que los sistemas democráticos no son el resultado de condiciones objetivas específicas ni de tradiciones culturales determinadas que sólo algunos países pueden cumplir, sino que la instauración de la democracia depende fundamentalmente de la convergencia de los intereses de las distintas fuerzas políticas y sociales enfrentadas, que en determinadas circunstancias pueden llegar a optar conjuntamente por estrategias democráticas. Es obvio el hecho de que se les está pidiendo a los islamistas que sean más demócratas que las demás fuerzas políticas presentes en el mundo árabe. La experiencia turca enseña a los

árabes que esta exigencia se está convirtiendo en un paso obligado para el éxito político futuro del islamismo, o en otras palabras, para la banalización de éste ante los ojos de los gobiernos de las potencias occidentales.

EL ISLAMISMO Y LA MUJER¹²

Con la cuestión de los castigos corporales, la de la mujer en el mundo árabe es sin lugar a dudas la que levanta mayores pasiones en las sociedades occidentales (Lamchichi, 2001). Como lo señala Burgat (1996), el auge del islamismo ha retroalimentado estas pasiones porque ha sido percibido como la consolidación de la desigualdad que afecta a las mujeres en general, como una regresión para las mujeres que han logrado escasos espacios de libertad, y como una amenaza para las mujeres “occidentalizadas” que temen ser las principales víctimas de la llegada al poder de los islamistas. Esta percepción ha sido avalada por los casos de presión social e incluso física que militantes islamistas han ejercido sobre las mujeres.

No obstante, la emoción suscitada no debe hacernos olvidar que la relación entre el islamismo y la problemática de la mujer no es monolítica y da lugar a interpretaciones que matizan la percepción de un ostracismo y subyugación de las mujeres como regla entre los islamistas. Para los islamistas, como señala Olivier Roy (1996: 40), la cuestión de la mujer ocupa un lugar central en su ideología porque la mujer es central en las sociedades árabes contemporáneas y constituye la piedra de toque de la occidentalización.

Por otra parte, ciertos regímenes políticos han sabido instrumentalizar la cuestión de la mujer para legitimar la represión de los movimientos islamistas y de paso neutralizar algunos incipientes procesos de “democratización”. Este es el caso de Túnez, cuyo gobierno ha convertido la protección de uno de los estatutos jurídicos de las mujeres menos discriminantes del mundo árabe en un sello de modernidad del régimen, en nombre de la cual justifica en parte el autoritarismo. En Argelia, los sectores erradicadores del islamismo se beneficiaron del apoyo de ciertas mujeres, que con un discurso feminista y laico se convirtieron en sus legitimadoras ante las opiniones públicas europeas. Ahora bien, las sociedades árabes se enfrentan a un patriarcado antropológico (Tillon, 1982) que apenas han contrariado las políticas de los distintos regímenes, ni siquiera las experiencias de los autoproclamados regímenes progresistas. A pesar de las luchas femeninas y feministas¹³, y de la contribución de la mujer a los procesos de descolonización, las mujeres han sido las grandes olvidadas e incluso perjudicadas de los procesos de emancipación nacional

¹² El tema de la mujer ha dado lugar a una amplia literatura. En castellano, se pueden consultar la bibliografía del final.

¹³ Véanse como ejemplo los casos egipcio y argelino en Ruiz de Almodóvar (1988) y Pérez Beltrán (1997). En relación con el debate sobre la naturaleza femenina o feminista de la movilización de ciertas islamistas remitimos a Ramírez Fernández (2005).

en los países árabes que tuvieron lugar a lo largo del siglo XX. Así, en el ámbito jurídico, las situaciones de un país a otro muestran desde una condición de amplia desigualdad en Arabia Saudí, a una igualdad relativa en los casos de Túnez y de Marruecos.

La interpretación fundamentalista de la *Sharia* en coherencia con el patriarcado ha mantenido a la mujer dentro del ámbito privado. De acuerdo con esta interpretación, la presencia de la mujer en el ámbito público introduce la discordia y el desorden (*fitna*). No obstante, dicha subordinación jurídica no ha impedido que en la mayor parte de los países árabes, los procesos de modernización, tangibles sobre todo en los ámbitos urbanos, hayan permitido que muchas mujeres hayan accedido a la educación y al mercado de trabajo e incluso en algunos casos a responsabilidades públicas.

Ello lleva al demógrafo Philippe Fargues (1994) a afirmar que la cuestión del estatuto jurídico de la familia y de la mujer se ha convertido en el último reducto donde los hombres mantienen su dominación sobre la mujer. No cabe duda de que la reforma de los textos jurídicos que rigen la situación de la mujer implica cambios sustanciales que afectan a la condición de la mujer, sin olvidar, claro está, la permanencia de la lucha cotidiana de las mujeres por el reconocimiento de su espacio y sus derechos. Si ello contribuye a erosionar el sistema de valores patriarcales, lamentablemente, la realidad cotidiana de muchas mujeres seguirá siendo aún por mucho tiempo la de la precariedad económica y laboral y exclusión cívico-política; en definitiva: la de la subordinación al padre, al marido o al hermano. Es más, no se puede descartar la posibilidad de que la incorporación creciente de la mujer en el espacio público se haga de forma subordinada a la del hombre y que dicha subordinación sea una de las condiciones de esta incorporación (Desrués y Moreno, 2006).

A menudo se afirma, sin aportar pruebas estadísticas, que es en las sociedades donde las mujeres habían conseguido los mayores avances, donde también el islamismo ha conocido sus progresos más notables. Parece ser más bien que nos encontramos aquí de nuevo con la compleja y contradictoria relación del islamismo con los procesos de modernización y la modernidad. Se considera que las mujeres modernas son las mujeres occidentalizadas, identificadas con demasiada frecuencia de forma apresurada y artificial (si comparamos con la realidad de la condición de la mujer en el mundo occidental), por su forma de vestir, su comportamiento y su incorporación en el espacio público. Ahora bien, muchas mujeres islamistas comparten con las occidentalizadas un mismo nivel de educación y participación profesional y un compromiso parecido con la militancia política. En realidad, de la misma forma que la mirada occidental hacia las mujeres del mundo árabe en general está sesgada por la reproducción de esquemas eurocentristas, también lo es la percepción hacia las mujeres islamistas. Es justamente la búsqueda de la autenticidad cultural y la asociación ciertamente sesgada del proceso de occidentalización con la pérdida de moralidad lo que conlleva a situar a la cuestión de la mujer en el centro de la ideología islamista. Asimismo, el puritanismo y la segregación entre sexos que suele exigir el islamismo, contribuyen a reintroducir la sospecha de asistir a un patriarcado renovado y legitimado sobre la base del vocabulario islámico. Dentro del islamismo, dos grandes tendencias pueden observarse: una primera enlaza con el fundamentalismo y

los tradicionalistas promoviendo la vuelta al hogar y una presencia mínima de las mujeres en el espacio público; la segunda, defendida, en particular, por ideólogos islamistas como el tunecino Mohammed Ghannuchi, consideran que la mujer debe estar presente en el espacio público, acceder a la educación, al mercado de trabajo y a ciertos cargos. La diferencia entre ambas tendencias radica en las condiciones exigidas para viabilizar la segregación entre los sexos: separación con el uso del velo en el espacio público para los segundos o segregación espacial equiparada al confinamiento en el hogar para los primeros.

Entre las musulmanas que reivindican su fe, podemos destacar por lo menos tres interpretaciones de la condición de la mujer expresada en el Corán. Una primera interpretación procede de las “feministas musulmanas”, es decir, las mujeres que reivindican su condición de musulmana, pero no se identifican ni con el islamismo ni con la occidentalización. Estas mujeres recogen el espíritu de promoción del estatuto de la mujer que posee el Corán (mantenimiento y autonomía financiera de la esposa, derecho a la herencia, reglamentación de la poligamia, etc.) en relación con la situación preislámica vigente entonces en la península arábiga, para llevar a cabo una crítica de la tradición y justificar una adaptación a las condiciones evolutivas e históricas de las sociedades¹⁴. Estos grupos parten de la igualdad entre los creyentes para afirmar la igualdad entre los sexos. En este sentido, la adaptación hace que la emancipación de la mujer pueda realizarse sin romper con la cultura musulmana. De ahí que no se identifiquen con las feministas laicas. Se reivindica así un acceso individualizado y libre a la religión que incide en la impronta de las mujeres en la historia musulmana y permite una exégesis femenina de los textos que supere la subordinación entre los sexos en ellos incluida. En definitiva, ésta se aleja de la lectura autoritaria y monopolista tanto del Estado como de los fundamentalistas.

La segunda interpretación surge desde la militancia de las mujeres islamistas. El islamismo ha sido adoptado por muchas mujeres que han desarrollado una militancia femenina dentro del islamismo (Ramírez, 2004). Esta última es a menudo una respuesta que puede surgir, por ejemplo, ante las divergencias con sus compañeros masculinos, ante las reivindicaciones de los islamistas alrededor de cuestiones que afectaban directamente a las mujeres o, incluso, ante circunstancias excepcionales relacionadas con la represión y el encarcelamiento de los varones maridos o hermanos, etc. En estos últimos casos, la ausencia de los hombres ha obligado a que las mujeres se organicen, monten redes de solidaridad e incluso sustituyan a éstos en la labor de activista. Un ejemplo famoso entre muchos es el de Nadia Yassin, quien se presenta como portavoz oficiosa del movimiento islamista marroquí Justicia y Espiritualidad, durante el período en el que su padre, el líder del movimiento, estuvo detenido en un hospital psiquiátrico y, luego, puesto bajo arresto domiciliario (Vairel, 2005). Este protagonismo se mantiene hasta hoy a pesar de que el movimiento tenga un portavoz oficial, en la persona de A. Mutawakil, contribuyendo así a mantener la incógnita relativa a las aspiraciones de la hija en relación con la sucesión de su padre.

La visibilidad de las mujeres islamistas, debido a su indumentaria y al rechazo de la

¹⁴ Véase por ejemplo, la socióloga marroquí Mernissi (1996; 1999).

mixtidad, es quizás uno de los fenómenos que mayor sorpresa e incompreensión produce en Occidente. No cabe duda de que el velo es el marcador del compromiso islamista. Teniendo en cuenta que posee una dimensión polisémica¹⁵, no es menos cierto que afirma una dimensión instrumental y una economía moral, a saber: la voluntad de las mujeres de ser reconocidas fuera del ámbito familiar, de ejercer su derecho de acceso al espacio público y de esquivar una promiscuidad probablemente mal aceptada. El análisis de la militancia femenina islamista muestra a menudo la existencia de una ruptura con la sociedad tradicional, en el sentido de que se produce con frecuencia una individualización de la mujer en relación con su familia. Desde esta perspectiva, la mujer islamista estaría inmersa en la modernización de las sociedades árabes. Es más, cuando estas mujeres se enfrentan a un entorno hostil familiar y social (presión de los padres y machismo), sin olvidar el de los regímenes políticos, cabe decir que el velo pueda aparecer como un desafío. La gran diversidad de manifestaciones del significado de llevar el velo o de la militancia de las mujeres islamistas revela la complejidad de las relaciones de las musulmanas con la tradición, la religión y sus sociedades en plena transformación. Incluso dentro de la militancia femenina islamista existen diferencias de un movimiento a otro, como lo evidencia Ángeles Ramírez (2004) en el análisis que efectúa de las dos grandes organizaciones femeninas islamistas marroquíes, la Organización para la Renovación de la Conciencia Femenina (ORCOFE) e *Insaf*. El discurso de las mujeres de la ORCOFE evidencia la subordinación de sus reivindicaciones a la agenda islamista del Partido Justicia y Desarrollo, coherente con una tendencia hacia el tradicionalismo, la relevancia del nacionalismo y el anti-imperialismo. En cambio, la *Insaf*, del movimiento Justicia y Espiritualidad, muestra cierta capacidad de innovación con respecto a la tradición local a la hora de plantear el objetivo de islamizar la modernidad. Por ejemplo, señala Ramírez (2004) que para este segundo grupo la formación de una familia es ante todo un asunto de la pareja que comparte un proyecto común basado en la igualdad. Para las mujeres de *Insaf*, la Revelación otorgó a las mujeres unos derechos que se les ha sustraído, por lo que deben recuperarlos. Lo que sí reconcilian ambas corrientes del islamismo marroquí es el hecho de que no reconozcan el feminismo laico y la negación de la legitimidad de este movimiento asimilado a las francófonas, es decir, para ellas ajeno a la cultura local auténtica.

Por último, encontramos una tercera interpretación que se refiere a las llamadas “veladas liberales”, mujeres inmersas en los procesos de restauración de las normas y convenciones religiosas en el espacio público, pero desprovistas de identificación con un compromiso político (Haenni, 1999). Procedentes de la nueva burguesía evidencian un sincretismo entre la cultura local reinventada y la reapropiación de un *american*

¹⁵ Según una encuesta del Centro Nacional de Estudios Criminológicos y Sociales realizada en 1987 en Egipto, citada por Haenni (1999), el 40% de las mujeres dicen llevar el velo por motivos de coste, el 25% porque es la moda, el 10% para no ir a la peluquería y el 5% porque les sirve de protección. Sólo el 20% invocan una obligación religiosa.

way of life que fomenta la globalización de las comunicaciones. Asimismo, el éxito que supone la moda del “islamo-business” o “*new age* islámico” con sus gurús, ropas, dietas, gimnasios y tertulias muestra un hedonismo y una individualización en contradicción con el lema ascético y el monopolio de la definición de las normas que se atribuyen los islamistas.

Estas tres grandes tendencias, que acabamos de identificar, nos llevan a intuir que en la cuestión de la mujer, los islamistas tienen que enfrentarse a múltiples rupturas con las culturas locales, el fundamentalismo y los tradicionalistas, la modernidad laica occidental y la reapropiación de valores y formas de ser propias de la era de la globalización. En contra de las convicciones fundamentalistas de unos, ciertas mujeres islamistas ven en esta ideología una vía de emancipación y reivindican, dentro del respeto de los valores morales del islam, su lugar y su protagonismo. En este sentido, los islamistas están abocados a innovar, a la construcción de una nueva ecuación bajo la presión de las múltiples dinámicas sociales y políticas de las mujeres, si no quieren perder su poder de convocatoria ante la mitad de la población, esto es, las mujeres.

De nuevo hay que señalar que el islamismo no monopoliza la representación de las mujeres que afirman su fe en el ámbito público. Igualmente, aunque exista un consenso sobre el valor de los símbolos (el velo como icono de la reislamización) no existe tal consenso en relación con sus contenidos (la polisemia de los significados del velo). Es más, habría que profundizar en el análisis de los comportamientos y estrategias vitales de las mujeres, que promueven la imagen de su permanencia dentro del conformismo hacia la norma religiosa, y comprobar en qué medida este compromiso está o no lleno de contenido, representa o no un compromiso con la religión o por el contrario es el resultado del control social del entorno.

El mantenimiento de los discursos y comportamientos públicos dentro de las referencias religiosas afecta también al resto de las fuerzas políticas heredadas del nacionalismo anti-colonial, fuerzas que hasta la fecha no se han caracterizado por promover los derechos de la mujer, prefiriendo islamizar su discurso en aras de una supuesta conformidad con la ética local. La re-islamización de las sociedades es un hecho que ningún observador que frecuente estas sociedades puede negar. Ahora bien, entre los estudiosos surgen de nuevo las divergencias en relación con la verdadera naturaleza de dicha re-islamización y sus beneficiarios.

DEL FRACASO DEL ISLAMISMO AL POST-ISLAMISMO

Durante los años 90, Olivier Roy (1992 y 1999) defendió que el islamismo había fracasado y que el mundo árabe había entrado en la era del post-islamismo. Éste comprueba que, diez años después de la revolución islámica en Irán (1979), los regímenes árabes no islamistas siguen en pie. Es más, el proyecto político de los islamistas no supera la prueba del ejercicio del poder, por lo que en su opinión queda patente que no inventarán ninguna nueva sociedad. En su opinión, ambas dimensiones del fracaso conducen a la

transformación del islamismo en neo-fundamentalismo, es decir, a reducir su proyecto político de construcción del Estado y de la sociedad islámica a la mera aplicación de la *Sharía* y a actuar de simple policía de las costumbres. Dos elementos van a alimentar la polémica alrededor de la tesis del fracaso del islamismo: el mantenimiento de las opciones violentas y golpistas por parte de grupúsculos *salafistas yihadistas*, a pesar de que estén condenadas al fracaso; y el cambio de estrategia promovido por algunos de ellos hacia la internacionalización del *yihad salafí*, cambio que encarna la red *al-Qáida*. Para los partidarios de la tesis del fracaso del islamismo (Roy, 1999; Basbous, 2000; Kepel, 2001), la deriva *salafista yihadista* deja a los movimientos islamistas tradicionales ante dos alternativas: el neofundamentalismo o el demo-islamismo, también llamado islamo-centrismo. Para estos analistas, el proceso significativo sería la entrada de los países árabes en la era del post-islamismo: el islamismo ya no encarna la revolución.

Por el contrario, otros estudiosos (Burgat, 2001; Roussillon, 2001) cuestionan la validez de esta tesis, dado que el islamismo mantendría su poder de convocatoria y su base social potencial; poder y potencial ocultos por la represión, manipulación electoral e instrumentalización llevadas a cabo por los regímenes autoritarios. Entre éstos, Burgat (2001) considera incluso que el fracaso afectaba más bien a una ciencia política incapaz de encontrar los instrumentos y las categorías adecuadas para el análisis de las cuestiones relacionadas con el islam en el mundo árabe contemporáneo.

Ambas corrientes interpretativas divergen sobre la naturaleza de la reislamización. La noción de “post-islamismo” descansa en la comprobación de que los grandes movimientos islamistas fueron los grandes ausentes de la violencia política y las corrientes de reislamización de los años 90. Si bien la reislamización se efectúa bajo la presión de los islamistas, ésta es conservadora y tutelada por los regímenes que controlan así su expansión. Paralelamente, el islamismo está inmerso en una lógica de integración en el juego político nacional que lo nacionaliza; y por último, la radicalización y el terrorismo se han desplazados a los confines del mundo musulmán. En suma, los islamistas se han vuelto más nacionalistas que islamistas, el mensaje social revolucionario desaparece poco a poco en beneficio de una insistencia en la *Sharía*, y los lazos con la diáspora se distienden. Por consiguiente, la nacionalización de los movimientos islamistas les obliga a tener en cuenta las realidades de los escenarios políticos locales. Ello corre parejo con la renuncia a un elemento clave del proyecto islamista: la exigencia del monopolio de la representación de lo religioso en lo político, que es reemplazado por la aceptación de un espacio político autónomo con respecto a la religión. Atrapados entre la represión estatal y el extremismo de los grupos violentos, están abocados a plantear la cuestión del pluralismo político. Para integrarse en el juego político, el pragmatismo político les lleva a aceptar e incluso reivindicar el pluripartidismo, convirtiéndose en “islamo-centristas” portadores de un doble discurso: uno, hacia dentro de las sociedades árabes, puritano y conservador, y otro, hacia fuera, anti-imperialista. Se confirmaría así que el obstáculo para la democratización no proviene tanto de los “islamistas centristas”, como de las élites laicas conservadoras, preocupadas por aferrarse al poder y excluir a los islamistas. Este obstáculo puede tener dos consecuencias: un mayor realismo y pragmatismo de los

islamistas y su acercamiento a los partidos excluidos o confinados a la periferia del juego político; o una radicalización desesperada de grupúsculos convertidos al terrorismo cuya acción justifica luego la firmeza de los regímenes establecidos.

Asimismo, de acuerdo con Roy (1999) se observa un proceso de individualización de la relación de los creyentes con la religión, sin que los islamistas capten todos sus beneficios. En efecto, los regímenes árabes no dejan que la reislamización sea monopolizada o se exprese bajo la forma de un partido político, por lo que los movimientos islamistas tienen que competir con otras interpretaciones (tradicionalistas, islam oficial del ministerio de tutela, neofundamentalistas, neocofradías, etc.) y otras categorías, como los nuevos telepredicadores egipcios que seducen a los hijos de las clases medias-altas (Haenni, 1999). Es más, una islamización que no es sino una yuxtaposición de prácticas individuales sería lo contrario del proyecto islamista de refundación social sobre la base de los principios del islam, puesto que acentúa la diversidad y reconoce finalmente la exterioridad de lo político.

Entre los analistas que critican la tesis del fracaso, François Burgat (1996) consideró que aún era pronto en 1992 para hablar de fracaso. Esta opinión la sigue manteniendo en los comienzos del siglo XXI (Burgat, 2001 y 2004) cuando reconoce que, si bien es verdad que los islamistas no han conseguido tomar el poder, en particular, por la vía violenta, apunta que ello no significa que no vayan a conseguirlo en un futuro, y ello por medios legales. Su argumentación se fundamenta en el hecho de que la búsqueda de identidad y reconciliación cultural que encarna el islamismo está marcada por el éxito: el núcleo de la retórica islamista ha dado sobradas pruebas de su capacidad para convencer —incluyendo en el terreno electoral— a una opinión que está todavía muy lejos de identificarse con él. Así el proyecto islamista, en tanto que proceso de islamización de las conciencias y las actitudes, estaría progresando en todos los países, alcanzando también a las fuerzas de izquierdas nacionalistas que sustituyen las temáticas marxistas por la reivindicación identitaria que utiliza el lenguaje religioso. Las oposiciones legales estarían viviendo un proceso de islamización, que contribuye a la convergencia entre las dos principales ideologías políticas del mundo árabe contemporáneo: el islamismo y el nacionalismo; convergencia que se verifica también en la primacía dada por estas ideologías a la lucha contra el despotismo y el imperialismo. Por último, Burgat recuerda que el neofundamentalismo y la social-democracia siempre han estado presentes en el proyecto islamista. De ahí que se permita tomar a contrapié las tesis de Roy y señale que, más que de un fracaso de los islamistas se debería de considerar el fracaso de la mirada exterior —la de los analistas y dirigentes occidentales—, que no ha querido ver la posibilidad de esa evolución, cuando no se ha opuesto a ella encarnizadamente. Si bien parece ser que los resultados electorales de los islamistas en Palestina, Marruecos o Egipto ahondan en la dirección expresada por Burgat (1996), las estrategias para integrar las instituciones y el contenido de los discursos reflejan una mutación desde programas revolucionarios al conservadurismo puritano.

CONCLUSIONES

La permanencia del debate alrededor de las interpretaciones relativas a la naturaleza del islamismo nos lleva a concluir que las dificultades señaladas al principio de este texto para definir al islamismo y su proyecto político no han desaparecido. El islamismo comparte una serie de rasgos ideológicos comunes, pero es plural en la medida en que se enmarca en una pluralidad de trayectorias históricas y contextos nacionales.

El islamismo pacífico sigue estigmatizado por el hecho de que la preocupación por las reglas del juego democrático, aunque haya ganado adeptos entre sus filas al ritmo o no de la represión política, suele permanecer subordinada a la aplicación de la *Sharía* y una visión holista del orden social que antepone el creyente al individuo. Así, difícilmente puede ser percibido desde Occidente como el valuarte de los valores democráticos en el mundo árabe o de la mejora de la condición de las mujeres.

Ahora bien, probablemente sea el principal beneficiario de los procesos de liberalización y democratización de los regímenes árabes que las potencias occidentales fomentan para inmiscuirse en los asuntos de éstos. No se sabe con certeza si los islamistas en caso de que lleguen al poder a través de las urnas, se someterán al veredicto de éstas en el futuro o abrogarán los mecanismos electorales democráticos. Antes de proponer un pronóstico, habría que analizar cada caso nacional: su configuración política, la trayectoria autoritaria del régimen anterior y su gestión de los movimientos islamistas, el grado de conflictividad y violencia entre ambos, la amplitud de la victoria islamista, el papel de las fuerzas armadas y de seguridad, la segmentación de las organizaciones de la sociedad civil, etc. Hasta la fecha, en el mundo árabe las únicas pruebas empíricas sobre el comportamiento de los islamistas en caso de victoria electoral las proporcionan el Frente Islámico de Salvación (FIS) en Argelia y el movimiento Hamas en los territorios palestinos. En ambos casos, son las fuerzas instaladas en el poder y las potencias occidentales —caso de Francia en Argelia, o de Israel y Estados Unidos en Palestina—, las que no han respetado o no están respetando los resultados del juego democrático. Dentro de este contexto, la promoción de la democracia y los derechos de las mujeres acaba perdiendo legitimidad, asimilándose a una vía de penetración de los valores e intereses de las potencias occidentales, y consolidando a los sectores islamistas más radicales.

La internacionalización de la violencia terrorista desde principios de los años 90 y las respuestas contundentes, que ha provocado su irrupción en suelo norteamericano, con la ocupación de Afganistán e Irak, han inducido una inflación terminológica (neofundamentalismo, postislamismo, salafíes, yihadistas, salafíes-yihadistas, neocofradías, demo-islamistas, islamo-centrismo, etc.). No obstante, ¿qué nos enseña esta inflación terminológica sobre los procesos políticos y sociales en curso en el mundo árabe actualmente? Poco generalmente. El principal punto en común de los análisis sigue siendo a menudo la obsesión por el vocabulario religioso, la búsqueda en el Corán y posteriores exégesis radicales de respuestas o razones que empujan a la deriva violenta de la acción social y política. No se trata de cuestionar la centralidad de la religión, sino de criticar que con demasiada frecuencia, la religión, ya sea desde el anatema o desde la empatía, acaba explicándolo todo.

Cabe decir, por último, que el problema del mundo árabe sigue siendo el derecho a ser un “no creyente”, esto es, poder expresar libremente que no se confía en el Presidente, en el Rey o incluso en Dios. Mientras tanto, el objetivo de las ciencias sociales sigue siendo el análisis de la complejidad de las sociedades árabes, eso sí, con las herramientas y las categorías de las ciencias sociales, ya que sólo así se pueden volver a reconstruir las lógicas sociales y políticas que encubre el uso del lenguaje religioso.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, B. (1983), *Imagined communities*, Londres, Verso.
- AYUBI, N. (1998), *Política y sociedad en Oriente Próximo. La hipertrofia del Estado árabe*, Barcelona, Bellaterra.
- ADELKHAH, F. (1996), *La revolución bajo el velo. Mujer iraní y régimen islamista*, Barcelona, Bellaterra.
- AIXELA, Y. (2000), *Mujeres en Marruecos. Un análisis desde el parentesco y el género*, Barcelona, Bellaterra.
- BASBOUS, A. (2000), *L'Islamisme, une révolution avortée?*, París, Hachette.
- BESSIS, S. y S. BELHASSEN (1994), *Mujeres del Magreb, lo que está en juego*, Madrid, Horas y Horas.
- BURGAT, F. (1996), *El islamismo cara a cara*, Barcelona, Bellaterra.
- BURGAT, F. (2001), “De l’islamisme au post-islamisme, vie et mort d’un concept”, *Esprit*, 21, pp. 82-92.
- (2004), “La génération Al-Qaeda. Les courants islamistes entre *dénominateur commun identitaire* et internationalisation de la *résistance islamique*”, *Mouvements*, 36, pp. 77-88.
- CAMAU, M. (2002), “Sociétés civiles réelles et téléologie de la démocratisation”, *Revue Internationale de Politique Comparée*, 9/2, pp. 213-232.
- CARRÉ, O. (dir.) (1982), *L’islam et l’Etat dans le monde aujourd’hui*, París, PUF, pp. 13-30.
- CARRÉ, O. y M. SEURAT (1982), “L’utopie islamiste au Moyen Orient árabe et particulièrement en Egypte et en Syrie”, en CARRE, O. (dir.), *L’islam et l’Etat dans le monde aujourd’hui*, París, PUF, pp. 13-30.
- CARRÉ, O. (1996), *El islam laico. ¿El retorno de la gran tradición?*, Barcelona, Bellaterra.
- DESRUES, T. y J. MORENO (2006), “Cambios en la condición de la mujer marroquí: ¿espejismo o realidad?”, *Documento de Trabajo del IESA de Andalucía*.
- DUPRET, B. (2000), *Au nom de quel droit. Rupture juridique et référence religieuse dans la société égyptienne musulmane contemporaine*, París, Maison des Sciences de l’Homme/CEDEJ.
- ELORZA, A. (2002), *Umma. El integrista en el islam*, Madrid, Alianza Editorial.

- ESPOSITO, J. y J. PISCATORI (1993), "Democratization and islam", *Middle East Journal*, 45/3, pp. 427-440.
- ESPOSITO, J. (ed.) (1983), *Voices of resurgent islam*, Nueva York, Oxford University Press, 1983.
- ETIENNE, B. (1987), *L'islamisme radical*, París, Hachette.
- FARGUES, PH. (1994), "La demografía de la familia en el Magreb: una clave para comprender la política", en ROQUE, M. A., *Las culturas del Magreb*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, pp. 119-130.
- FULLER, G. E. (2004), "Islamists in the arab world: the dance around democracy", *Carnegie Papers*, Middle East series, n.º 49, September. <http://www.CarnegieEndowment.org/pubs>. Consultado el 15/11/2004.
- GÖLE, N. (1996), *Musulmanas y modernas*. Madrid, Talasa.
- HAENNI, P. (1999), "Ils n'en ont pas fini avec l'Orient: de quelques islamisations non islamistes", *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée (REMMM)*, 85-86, pp.121-147.
- HERF, J. (1984), *Reactionary modernism. Technology, culture, and politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge, Cambridge University Press.
- INTERNATIONAL CRISIS GROUP (2005), "Comprendre l'islamisme", *Rapport Afrique du Nord/Moyen Orient*, n.º 37, 2 Mars. http://www.crisisgroup.org/library/documents/middle_east__north_africa/egypt__north_africa/37_understanding_islamism_french.pdf. Consultado el 12 de mayo de 2005.
- KEPEL, G. (1993), *Le Prophète et Pharaon. Aux sources des mouvements islamistes*, París, Seuil (1.ª edición 1984).
(2001), *La Yihad. Expansión y declive del islamismo*, Barcelona, Península.
- KRAMER, M. (2003), "Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists?", *The Middle East Quarterly*, spring, vol. X/2, <http://www.meforum.org/article/541>. Consultado el 20 de noviembre de 2004.
- LAMCHICHI, A. (2001), *L'islamisme politique*, París, L'Harmattan.
- LEVEAU, R. (1997), "Islamisme et populisme", *Vingtième Siècle*, n.º 56, pp. 214-223.
- LÓPEZ GARCÍA, B. (1997), *El mundo arabo-islámico contemporáneo. Una historia política*. Madrid, Síntesis.
- MACÍAS AMORETTI, J. (2005), "La democracia en la conceptualización ideológica del movimiento islamista de Marruecos", en PÉREZ BELTRÁN, C. (comp.), *Sociedad civil, democracia y derechos humanos en Marruecos*, Granada, Universidad de Granada, pp. 181-217.
- MARTÍN MUÑOZ, G. (1999), *El Estado árabe. Crisis de legitimidad y contestación islámica*, Barcelona, Bellaterra.
- MARTÍN MUÑOZ, G. (ed.) (1995), *Mujeres, Democracia y Desarrollo en el Magreb*, Madrid, Ediciones Pablo Iglesias.
- MARTÍNEZ MONTÁVEZ, P. (1996), *El reto del islam. La larga crisis del mundo árabe contemporáneo*, Madrid, Temas de Hoy.

- MERNISSI, F. (1996), *El Harén político. El Profeta y las mujeres*, Madrid, Ed. del Oriente y del Mediterráneo.
- (1999), *El poder olvidado: las mujeres ante un islam en cambio*, Madrid, Icaria.
- PÉREZ BELTRÁN, C. (1997), *Mujeres argelinas en lucha por las libertades democráticas*, Granada, FEMINAE, Universidad de Granada, Instituto de Estudios de la Mujer.
- PIPES, D. y A. NAFISI (1999), "Is Islamism Dead ? The Future of Islamism in the Muslim World", *Policywatch*, February 10. <http://www.danielpipes.org/article/304>. Consultado el 6 de septiembre de 2004.
- RAMÍREZ FERNÁNDEZ, A. (2004), "¿Oriente es Oriente? Feminismo e islamismo en Marruecos", *Revista Internacional de Sociología (RIS)*, 39, pp. 9-33.
- ROUSSILLON, A. (2001), "Les islamologues dans l'impasse", *Esprit*, 21, pp.93-115.
- ROY, O. (2003), *El islam mundializado*, Barcelona, Bellaterra.
- (1996), *Genealogía del islamismo*, Barcelona, Bellaterra.
- (1999), "Le post-islamisme", *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée (REMMM)*, 85-86, pp. 11-30.
- RUIZ DE ALMODÓVAR, C. (1988), *Historia del movimiento feminista egipcio*, Universidad de Granada, Granada.
- RUSTOW, D. (1970), "Transitions to Democracy. Toward a dynamic model", *Comparative Politics*, pp. 337-363.
- SAÏD, E. (1990), *Orientalismo*, Madrid, Ediciones Libertarias.
- TILLON, G. (1982), *Le harem et les cousins*, París, Seuil.
- TOZY, M. (2000), *Monarquía e islam político en Marruecos*, Barcelona, Bellaterra.
- ZEGHAL, M. (2005), *Les islamistes marocains. Le défi à la Monarchie*, París, La Découverte.

RECIBIDO: 16/01/07
ACEPTADO: 13/12/07