

Nazib Ayubi, *El islam político: teorías, tradición y rupturas*, Barcelona, Bellaterra (Biblioteca del Islam contemporáneo, núm. 3), 1996, 378 pp.

François Burgat, *El islamismo cara a cara*, Barcelona, Bellaterra (Biblioteca del Islam contemporáneo, núm. 1), 1996, 283 pp.

La tesis reciente de un “choque de civilizaciones” como fuente de conflicto internacional y de cambios drásticos en la estructura del orden mundial es muy discutible. Sin embargo, la noción de una *incomprensión* entre las civilizaciones del globo parece mucho menos discutible, como lo mostrarían las reacciones ante el llamado resurgimiento islámico en el mundo árabe.

Un fenómeno complejo

El tema obliga a algunas precisiones. En primer lugar, el llamado resurgimiento islámico es un fenómeno que, aunque se ha manifestado con gran fuerza en los países árabes, no se circunscribe solamente a ellos. En segundo lugar, la atención de los medios masivos de comunicación en algunos puntos focales como la violencia radical, la discriminación en contra de la mujer y la segregación de los no musulmanes en los países árabes ha hecho que el fenómeno no sea comprendido en toda su extensión, temporal y espacial.

Se trata, sin duda, de una manifestación de apasionante complejidad. La extensión geográfica es evidente: la población musulmana se ubica en un amplio espectro de países del cercano oriente, el norte de África, los Balcanes y el sudeste asiático. La extensión temporal debería, también, ser evidente: cuando se habla del Islam, suele pasarse por alto que se trata de una civilización cuyo esplendor se sitúa entre los siglos VIII y XII y cuya decadencia, dentro de la noción braudeliana de la *escala lenta de las civilizaciones*, se inicia en el siglo XVIII, aunque a fines del siglo XX se habla de nuevo de un resurgimiento islámico. El propio Fernand Braudel se preguntaba hace unos años si, dentro de la inmensa desintegración de las nacionalidades y las rivalidades políticas, existía una civilización musulmana, reconocible y con rasgos propios, que sobreviviera al impacto de la civilización industrial “fabricada por Occidente”

(*Las civilizaciones actuales*, México, Rei, 1991, p. 100). La respuesta debe ser afirmativa, pero también ubicada. No debe confundirse a la civilización musulmana con una de sus expresiones más radicales: el fundamentalismo iniciado en los años setenta y que, en la actualidad, ha cobrado tintes sangrientos en países como Argelia o Egipto; ésta es sólo una de las expresiones de un extenso movimiento intelectual, cultural, político y social. Como bien señala Samuel P. Huntington, “el fundamentalismo islámico, concebido comúnmente como el islam político, es sólo un componente del nuevo impulso a las ideas, a las prácticas y a la retórica islámicas, y de la devoción al Islam de las poblaciones musulmanas” (*The Clash of Civilizations*, Nueva York, Simon and Schuster, 1997, p. 110).

La importancia de dicho “componente” no puede ser minimizada. En las dos últimas décadas, ha tenido graves efectos nacionales, regionales y mundiales: el derrocamiento del Sha de Irán (1979); el asesinato del presidente egipcio Anwar el Sadat (1981); el triunfo del Frente Islámico de Salvación en los procesos electorales argelinos (en las elecciones municipales de 1990 y en las legislativas de 1991), y los violentos enfrentamientos a que dio lugar en esa nación; la conversión del Hamas palestino en la principal fuerza de oposición a los acuerdos de paz con Israel; la violencia contra el turismo extranjero en Egipto, entre otros casos, destacan la necesidad de estudiar y comprender el fundamentalismo islámico contemporáneo, ubicar su posición en lo que podemos llamar la civilización musulmana, y tratar de evaluar su influencia en las relaciones internacionales actuales o del futuro inmediato.

El islam político: teorías, tradición y rupturas, del especialista egipcio Nazib Ayubi, y *El islamismo cara a cara*, del investigador francés François Burgat, constituyen dos sugerentes propuestas para aproximarse al estudio del fundamentalismo islámico. Ambos autores examinan las dimensiones histórica, intelectual, política, económica y social del fenómeno y contribuyen a un mejor entendimiento del mismo. Sin embargo, parten de enfoques diferentes y, por lo tanto, arriban a puertos distintos.

Ayubi: el islam político (árabe)

La obra de Ayubi se divide en 10 capítulos que analizan desde la conformación histórica de un discurso político islámico, las cuestiones del sexo y la familia, y las expresiones intelectuales del fundamentalismo islámico, hasta sus fuentes y sus bases socioeconómicas. Ayubi estudia el fenómeno en seis países (Egipto, Siria, Jordania, Arabia Saudita, Sudán y Túnez), así como en Irán, “único experimento contemporáneo de puesta en práctica de las ideas del islam político” (p. 206).

El autor establece la necesidad de distinguir las diferentes facetas del Islam en el ámbito político: por un lado, el papel de esta religión como fuente de legitimación de regímenes monárquicos (Arabia Saudita, Marruecos), y, por el otro, como fuente de oposición con su propia tradición revolucionaria, expresada en movimientos radicales fundamentalistas en diversos países. En rigor, el islam político tendería a asociarse con los llamados movimientos fundamentalistas; de ahí el nombre de fundamentalismo islámico.

El autor formula una “taxonomía de la islamicidad” para determinar quiénes son los islamistas y encuentra, al menos, siete categorías: los musulmanes (persona nacida de padres musulmanes); los musulmanes *mutadayyines* (practicantes); los reformistas islámicos (grupo de escritores que trata sobre temas islámicos); los *salafíes* (sunníes estrictos y hostiles a otras ramas); los islamistas culturalistas (variedad emergente que busca conciliar al Islam con visiones del mundo nativista o nacionalista); y aquellas que constituirían, para él, el islam político: los fundamentalistas y los neofundamentalistas. De acuerdo con Ayubi:

[Los fundamentalistas islámicos] parecen adherirse firmemente a una consigna holística e incluyente, la de las tres D: [...] el islam se ve como una *din* (religión), una *dunya* (modo de vida) y un *dawla* (Estado). Esta perspectiva holística parece implicar también la necesidad de acción colectiva [...]. Los neofundamentalistas suelen ser grupos escindidos de las grandes concentraciones de fundamentalistas y normalmente en su orientación son más radicales o militantes (p. 105).

Por ello, Ayubi centra su estudio en estos dos últimos grupos. Si bien su análisis se refiere fundamentalmente al mundo árabe, el autor identifica algunos de los elementos básicos del llamado islam político. El primero de ellos está constituido por las bases socioeconómicas que sustentan el resurgimiento islámico. En coincidencia con buena parte de los especialistas en el tema, Ayubi establece que el resurgimiento islámico que se inicia en los años setenta aparece como expresión de una crisis del modelo de desarrollo y del fracaso de la modernización —con sus componentes de industrialización, urbanización y migración hacia las ciudades—, que produjeron múltiples efectos dislocadores y no lograron satisfacer las expectativas creadas, fundamentalmente, en la juventud urbana, en vías de educación y de promoción social. El sentido de ansiedad, de privación, que esta situación provocó en las sociedades árabes fueron constantes en los regímenes nacionalistas, como el nasserismo egipcio.

La aparición de entidades financieras, empresas y organizaciones de servicio social con un carácter expresamente islámico pueden ser vistas como parte de los fundamentos socioeconómicos del llamado resurgimiento islámico. Sin embargo, Ayubi destaca que su carácter islámico existe *sólo en un sentido*

vago; es decir, se trataría de fenómenos vinculados al surgimiento de una economía paralela y la emergencia de una burguesía comercial local, más que de expresiones económicas de un movimiento islámico cohesionado o dirigido a la toma del poder. Por ejemplo, tanto las empresas como los bancos islámicos tienen, en esencia, un carácter similar a los occidentales: compiten en una economía de mercado y sus consideraciones económicas tienden a dejar de lado cuestiones vinculadas con la integración o el desarrollo del mundo musulmán.

Los factores socioeconómicos tendrían así un poder explicativo, si bien limitado, del llamado resurgimiento islámico: aunque contribuyen a precisar algunas de las razones del islam político, no explican su naturaleza. Por ello, Ayubi rastrea las fuentes que nutrirían el pensamiento político musulmán y la configuración de su carácter *antiintelectual* y *antimoderno*: desde las fuentes más antiguas —como la *jariyí* y la obra del jurista sirio Ibn Tamiya— hasta las fuentes contemporáneas —como la obra del escritor paquistaní Abu al-Ala Mawdudi (1903-1979); las actividades del fundador de los Hermanos Musulmanes de Egipto, Hasan Al Banna (1906-1949) y de Sayid Qutb (1906-1965); así como de los neofundamentalistas.

Un ejemplo interesante y seguramente representativo es el del egipcio Sayid Qutb, quien fue miembro del movimiento del islam político más antiguo y arraigado del mundo árabe, el de los Hermanos Musulmanes, surgido en 1928. Si bien dicho grupo apoyó el ascenso de Nasser, luego lo acusó de traidor. La radicalización del grupo en contra de Nasser implicó, entre otras consecuencias, que Qutb fuera apresado, liberado, nuevamente apresado y, finalmente, ejecutado. Qutb desarrolló su obra en prisión y, como destaca Ayubi, ésta refleja su “odio y desprecio” por el Estado nasserista; su convicción de la necesidad de una ruptura completa y radical con la civilización occidental —materialista, antihumana y antimusulmana—, así como de la total soberanía y gobierno de Dios, en contraste con el nacionalismo nasserista ocupado en reafirmar y consolidar la autoridad del Estado. Para Qutb, era necesario el “completo rechazo a entrar en relación dialéctica alguna con realidades objetivas o de preparar alguna alternativa social al *statu quo*” (p. 199). El ejemplo de Qutb es representativo porque exhibe las bases intelectuales de la violencia radical asociada al islam político.

De la revisión de las fuentes intelectuales del islam político, Ayubi concluye que todas comparten una actitud filosófica: el hombre es incapaz de entender y moldear el mundo; sólo la voluntad divina es clara e inequívoca. Además, carecen de propuestas sociopolíticas o económicas y de una teoría del Estado desvinculada de la religión. Al examinar históricamente las distintas fases del Estado islámico, Ayubi señala la conformación de una teoría del Estado que vincula lo político con lo social y lo religioso; así, la segregación de

sexos, el velo y la exagerada atención a la familia están indisolublemente ligados al gobierno islámico. De acuerdo con Ayubi, la clave explicativa reside en que el Islam es una religión que enfatiza la imposición colectiva de la moral pública; organiza las prácticas de la vida social y aun los detalles de la vida familiar. Más que un papel político, el gobernante desempeña un papel de guardián del código moral.

Por ello, todo manifiesto islámico incluye preceptos morales de observación colectiva. Ayubi concluye que de ahí se deriva la llamada a un orden islámico, con fuerte arraigo en la periferia de las ciudades, en donde la preocupación por la religión, el vestido y el sexo es infinitamente mayor a la preocupación por la justicia social, el tipo de gobierno o las alianzas internacionales. Esta llamada es, de acuerdo con las conclusiones de Ayubi, un movimiento de respuesta que aparece en países con regímenes confesadamente modernistas y secularistas, en los cuales el Estado ejerce un impacto cultural alienante por vía de la modernización occidental y promete un desarrollo, siempre postergado, sustituido por notables desigualdades: de ahí que haya sectores que se rebelan usando la religión para la movilización y la resistencia, como en Egipto, Siria y Túnez. Ante la falta de empleo, vivienda y bienes de consumo (la derrota social, atribuida a un Estado secularizante), estos sectores prometen un orden religioso, familiar, colectivo (una victoria moral, promovida por el Islam).

En regímenes monárquicos que reclaman la religión como base de su legitimidad, como en Jordania, Arabia Saudita, Marruecos y los países del Golfo Pérsico y que, además, refuerzan dicha legitimidad a través de su acción económica, los movimientos islámicos tienden a ser más débiles y más fácilmente controlados.

Después de su estudio, Ayubi sugiere cuatro probables escenarios futuros para los movimientos integristas musulmanes de los países por él estudiados: la posibilidad de ser liquidados o contenidos por el Estado; su conversión en sectas o comunidades institucionalizadas; su abandono de la lucha a causa de la decepción o, finalmente, su eventual aceptación e incorporación a los regímenes democráticos árabes.

Burgat: la reivindicación del islamismo político

A diferencia de Ayubi, *El islamismo cara a cara*, de François Burgat, parte de una severa crítica a los modelos de representación y los estereotipos occidentales para intentar una reafirmación de lo que él llama el islamismo político. Burgat busca explicar la capacidad movilizadora del islamismo; destacar que la

violencia con la que se le asocia no es un fenómeno inherente sino producto de pugnas políticas y, finalmente, subrayar “la capacidad del movimiento islamista para sumarse a la dinámica de la modernización (democracia, papel de la mujer, etcétera) de las sociedades donde se manifiesta” (p. 23). A cada uno de tales objetivos corresponden los tres grandes capítulos de la obra.

El autor se refiere con amplitud a lo que define como “los itinerarios de un malentendido” sobre el islamismo político y se pronuncia por un enfoque sin prejuicios. De acuerdo con él, las causas de la incomprensión son diversas: desde la ignorancia de la lengua árabe y la “infinidad” de actitudes políticas y formas de ser islamista, hasta la percepción errónea de una violencia inherente al fenómeno. En realidad, señala, la violencia tendría razones específicas en cada caso.

Según Burgat, habría una amplia gama de prejuicios a desmitificar: que el resurgimiento del Islam es exclusivamente atribuible a razones económicas; que dicha religión y los regímenes políticos de ella emanados tienen un contenido esencialmente antidemocrático; que éstos tienen siempre un trasfondo ideológico que busca el predominio religioso sobre la secularización; que existe un carácter exógeno en la ola islamista por la cual unos países “contaminan” a otros; y, finalmente, que el llamado resurgimiento islámico podría explicarse por mandatarios árabes deseosos de contener el marxismo.

Burgat considera que las corrientes del islamismo político obedecen a una doble lógica histórica: por un lado, serían resultado del desgaste natural de los regímenes nacionalistas árabes y, por el otro, del desgaste de los códigos semánticos, jurídicos e institucionales occidentalizados impuestos por los regímenes árabes luego de la independencia. Tales códigos habrían significado, según el autor, un intento de aniquilar el sistema normativo musulmán, de desechar lo religioso y premoderno: en una palabra, de *desislamizar*. Por eso, la reacción a los intentos modernizadores secularizantes tiene un carácter religioso.

La trayectoria del islamismo político, según Burgat, abarca un arco temporal que va del asesinato de Sadat, en Egipto (1981), a la emergencia del Frente Islámico de Salvación, en Argelia (1989). Se trataría de una pugna por restablecer un orden relegado: una suerte de *nueva independencia*, en la medida en que se funda en un discurso y datos y conceptos ajenos a toda referencia externa, que procuraría restaurar la estabilidad en el imaginario social, trastocada por la occidentalización. Por ello, podría hablarse de un proceso de reconstrucción de la identidad.

Sin embargo, señala Burgat, no se trata de un fenómeno lineal. Mientras monarquías como Marruecos, Jordania, Arabia Saudita y Emiratos Árabes Unidos mantienen sus valores religiosos, países como Egipto, Yemen e Iraq se

han movido en un sentido opuesto. En otros momentos, regímenes laicos como los de Argelia, Túnez y Egipto también han promovido el Islam.

Aunque Burgat reconoce que el islamismo político registra perversiones en su vertiente integrista —ahistórica, ortodoxa, la cual requiere, en algunos casos, de estructuras dictatoriales para aplicarse—, también afirma que el islamismo político es un fenómeno dinámico que no se expresa únicamente en su vertiente integrista y que es influido tanto por determinantes económicas como por las respuestas represivas o legalistas de los gobiernos locales. Burgat considera que, en esencia, no se trata de un movimiento antidemocrático, antimujer, antiderechos humanos y antiprogreso.

La tesis es discutible y polémica, como también lo es la de que tras la violencia islámica se esconde otra violencia: “la de los regímenes que rechazan el veredicto de las urnas y, para sobrevivir, optan por reprimir a quienes les desafían, cerrándoles las puertas de la escena política legítima, con lo que están abocados a esta violencia cuyo monopolio se les atribuye” (p. 134). Además, de acuerdo con Burgat, los movimientos islamistas no han usado más violencia que la que han sufrido por parte de los Estados.

Igualmente polémica resulta su lectura de las compatibilidades posibles entre islamismo y democracia a partir de la refutación de tres nociones convencionales que apuntan a la identificación entre islamismo político y antidemocracia: la ausencia de categorías democráticas en el pensamiento musulmán clásico; la terminología violenta y excluyente de los movimientos islámicos; y, las prácticas y las modalidades de los pocos gobiernos islámicos en el poder (Irán y Sudán).

De acuerdo con Burgat, no existe incompatibilidad entre

la reconciliación de la doctrina política con las categorías de la cultura musulmana y [...] la lenta y difícil aparición de conductas pluralistas y tolerantes acordes con el mundo de la democracia. Desde luego, la posibilidad de que se impongan unas conductas modernistas que respeten los logros del pensamiento democrático no está garantizada, pero tampoco está condenada por el avance islamista. En el actual proceso de renovación de las élites políticas no hay nada que interfiera realmente con esta posibilidad... (p. 224).

Otra tesis polémica de Burgat es la que se refiere al enfoque islamista sobre la mujer. Destaca la existencia de una “cortina de humo entre la opinión occidental y la realidad compleja de los hechos”, realidad marcada por la adhesión deliberada y consciente de las mujeres a la doctrina islámica (el uso del velo, incluido), que obedecería a factores como el de ser una vía de socialización.

Una tesis polémica adicional se refiere a la compatibilidad entre el islamismo y la modernización y el laicismo, valores que no necesariamente resultarían incompatibles con la doctrina musulmana, según Burgat. El rechazo

de que han sido objeto obedece a que se trata de valores importados por una cultura extranjera, pero que admiten una reinterpretación original.

Con ese bagaje, Burgat examina el ascenso del FIS en Argelia, que habría sido propiciado por un régimen que no acepta la oposición mayoritaria y por la fractura profunda del sistema de referencias occidentales. También examina la oposición de Hamas a los acuerdos de paz entre la OLP e Israel que sería atribuible, dice, al desgaste político de aquella organización.

El autor concluye insistiendo en la necesidad de despejar los prejuicios y la desinformación existentes sobre el islam político para ubicarlo, más bien, como un resurgimiento político de la civilización musulmana y como un proceso de renovación de las clases dirigentes árabes.

El interés de comentar estas dos obras de manera conjunta reside en las diferencias que las separan. La primera de ellas es que *El islam político: teorías, tradición y rupturas*, de Nazib Ayubi, es una reflexión sofisticada con base en múltiples fuentes árabes, mientras que *El islamismo cara a cara*, de François Burgat, es una reflexión polémica que reclama una comprensión *desde dentro* de la civilización musulmana, pero cuyas fuentes son principalmente occidentales. La segunda de las diferencias principales entre estos dos libros es que la naturaleza académica del trabajo de Ayubi parece oponerse, en el caso de la obra de Burgat, a un discurso en el cual la provocación intelectual se ubica en una frontera cercana al alegato político. Se trata, así, de dos visiones contrapuestas que, en su riqueza, pueden ayudar al lector a comprender mejor eso que se ha llamado el resurgimiento islámico.

Alejandro Negrín

PNUMA, *Serie de documentos sobre derecho ambiental*, México, Oficina Regional para América Latina y el Caribe del Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente, 8 números, 1993-1996.

La Conferencia Mundial sobre el Medio Humano, celebrada en Estocolmo, en 1972, dio inicio a un proceso de rápida evolución del derecho internacional ambiental, el cual se consolida en 1992, con la celebración de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo, o Cumbre de la Tierra, realizada en Río de Janeiro. En esas dos conferencias participaron casi todos los países del mundo, destacando así que la protección del medio ambiente es una preocupación de interés global. Dicha posición se ha visto reflejada en un mosaico cada vez mayor de medidas y mecanismos destinados a proteger el medio ambiente, incluso a través de instrumentos jurídicamente