

EL INTEGRISMO ISLÁMICO: UNA RESPUESTA A LOS LÍMITES DE LA UTOPIÍA Y LA CRISIS DE LAS IDEOLOGÍAS

SANTIAGO QUINTANA PALI
El Colegio de México

La crisis hegemónica

EN UN REENCUENTRO CON LA conciencia histórica, el momento político por el que atraviesa el Medio Oriente podría bien figurar como una etapa de “aceleración histórica”. Esta misma conciencia nos remite a la noción de ciertas fechas límites —como podrían ser 1948, 1967 o 1973— entendidas como puntos de rompimiento de estructuras sociopolíticas gastadas, donde las guerras actúan como acelerador de la historia, como precipitador de dinámicas políticas obstruidas. Estos momentos corresponden a crisis intensificadas de los sistemas de hegemonía, caracterizadas por una pérdida de vigencia, de poder efectivo, de los elementos discursivos que operan como medios, soportes o apoyos para el funcionamiento y reproducción ampliada de dichos sistemas establecidos. Nuestra concepción de “hegemonía” responde en su origen a la formulación gramsciana que articula a los elementos discursivos de la política que van más allá de la dominación como coerción, para generar una voluntad colectiva consensual en torno a un liderazgo político, intelectual y moral sobre grupos aliados. Cabría notar, para no caer en una teleología positivista, que nuestra noción de “hegemonía” posee la dinámica inherente al continuo movimiento de articulación/desarticulación, ya sea por discontinuidades más o menos abruptas o, en la generalidad de los casos, mediante transformaciones “negociadas” de la cultura política.

La dinámica anterior tiene características de una crisis prácticamente endémica en el caso particular de las formaciones socioeconómicas del Medio Oriente por el hecho de que his-

tóricamente no ha existido una clase fundamental, capacitada económica y políticamente para imponer su discurso de clase como proyecto nacional, a través de clases aliadas que articulen una relación de fuerzas que pueda llegar a representar a una mayoría de la formación. Esta incapacidad se ha relacionado históricamente, en gran parte, con la forma de representación que ha tenido el sistema de clases en la cultura política mesoriental; esto es, como la articulación de los intereses y relaciones de "grupos de *status*" (étnicos, lingüísticos, confessionales, sectarios, regionales, tribales y, en general, culturales) o bien de grupos funcionales cuya especialización opera alguna forma de cemento social (militares, burócratas, tecnócratas, *intelligentsia*). Las interpelaciones discursivas basadas en estos sistemas de representación social obstruyen el proceso de estabilización de proyectos nacionales hegemónicos.

El síndrome de la coyuntura crítica

No obstante la noción dinámica de los sistemas de hegemonía, y la experiencia histórica de una crisis endémica de estos sistemas en el Medio Oriente, se puede ahondar en la selección de momentos específicos en los que la crisis se intensifica, concentra o acelera, y se enlaza con el entorno de una crisis global. Aquí intentamos reconstruir el síndrome de estos momentos críticos. Este síndrome reúne una sintomatología en la que destacan los siguientes elementos:

- 1) Los proyectos y discursos nacionales dominantes pierden su vigencia y poder efectivo. A un nivel ampliado, sucede algo parecido en los sistemas discursivos transnacionales. Los discursos alternativos son inherentemente débiles, ya que no derivan su fuerza de una maduración consecuente de las condiciones objetivas (esto es, de un desarrollo paralelo, aunque generalmente desigual, de las estructuras materiales y discursivas). La anomía ideológica conduce principalmente a discursos de transición con defectos de concepción que contienen los gérmenes implícitos de sus límites estructurales. En general, las prácticas discursivas imperantes, tanto aquellas que ya han quedado establecidas como las alternativas (no siempre con-

testatarias), dejan de ser activas, para adquirir características netamente reactivas. Es en este sentido que la lucha en el terreno ideológico se restringe estrechamente a sus elementos tácticos y engendra una perspectiva miope que opaca progresivamente las connotaciones estratégicas del discurso. La política reactiva de la crisis, obcecada en la coyuntura, pierde lucidez estratégica y disfraza esta penumbra ideológica con mitos nacionales enmarcados en el discurso de la “regeneración moral”. La guerra ideológica sin cuartel es tan sólo patente de la caducidad del discurso hegemónico. El extremismo ideológico manifiesta una impotencia real ante la erosión consensual de un sistema de alianzas sociales, precipitando las características antagonicas de una pretendida colaboración estratégica.

2) Es sintomática de los momentos de crisis hegemónica la dialéctica de las proyecciones focales de los discursos nacionales. Se produce una búsqueda reactiva de un foco articulador de hegemonía que generalmente se proyecta en una dialéctica concentrada y acelerada de introversión/extroversión del discurso nacional en un contexto regional o global. Esta dialéctica, tanto a nivel nacional como internacional, está vinculada a una noción de “colaboración antagónica”,¹ en donde intereses tácticos convergentes pueden situarse en perspectivas estratégicas divergentes, o bien, intereses tácticos antagonicos se sitúan en visiones estratégicas convergentes.

3) El papel coyuntural —coyuntura que puede extenderse y reproducirse endémicamente— del militarismo, de los militares, o del espectro de los militares como una forma de chantaje político, asumiendo la función efectiva de agentes precipitadores de una dinámica política obstruida, constituye el síntoma del grado de desarticulación del sistema hegemónico en crisis. Si bien la fuerza militar, aplicada o no aplicada de diversas maneras, funge como agente político cuando la agencia política se halla inherentemente bloqueada, los efectos colaterales o aleatorios engendrados por este desbloqueo son difícilmente predecibles y tienden a asumir dinámicas propias, relativamente fuera del control agencial militar.

¹ Reformulación del concepto originalmente acuñado por el austro-marxista August Thalheimer.

El llamado “revivalismo islámico”

Dios es el único propietario de los recursos de la Tierra. . . el ser humano es libre y ningún otro ser humano, clase o grupo social tiene dominio sobre él.

*Muhammad Baqir al-Sadr*²

En la última década atestiguamos en el Medio Oriente la gestación y el desarrollo de un fenómeno que tanto académicos como medios masivos de difusión tienden a denominar “revivalismo islámico”. Resulta difícil comprender y especificar el significado de la religión en sus dimensiones políticas, particularmente cuando representa tendencias tan divergentes y contradictorias, legitimadas aparentemente a partir de un mismo cuerpo teológico. El “revivalismo islámico” se ha manifestado de diversas formas y en distintos grados de intensidad en prácticamente todos los países y sociedades musulmanas del Medio Oriente. Ante el acendrado agotamiento de las ideologías “modernizadoras”, especialmente del arabismo secular en sus distintos avatares, la desmovilización de las masas con respecto a un discurso nacionalista extrovertido plantea un terreno fértil para el progreso de discursos contestatarios —o no tan contestatarios— de crisis que, pese a tener serios límites estratégicos estructurales, cumplen un papel fundamental en la transición hacia el establecimiento de un sistema hegemónico alternativo. Como lo plantea Fouad Ajami,³ en este sentido la religión es un vehículo para sentimientos políticos *muy* *seculares*, cuando los regímenes establecidos monopolizan los canales regulares e institucionalmente rutinizados del discurso político, como podrían ser los partidos, sindicatos, organizaciones populares, prensa, radio y televisión. Sólo queda entonces la mezquita como último y único reducto de autonomía política que no ha podido ser dominado por los gobiernos que se hacen llamar “seculares”. Desde este foro se organiza y expresa la oposición en un discurso planteado por

² En *Surat an Iqtisad al-Mujtama' al-Islami*, Beirut, 1979.

³ *The Arab Predicament: Arab Political Thought and Practice Since 1967*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 177-200.

encima del sistema de clases, que asigna un carácter moral a la restructuración de las relaciones de poder político y económico, tanto a nivel doméstico como externo. Así, en la crítica de las “doctrinas importadas” (*al-mabadi’ al-mustwarda*), la cultura popular utiliza al Islam como arma efectiva para resistir al poder estatal. Gradualmente, el Islam va recuperando terreno perdido históricamente en los sistemas legales; se va imponiendo en los sistemas educativos y en la cultura de masas; se va expresando en una campaña frontal contra el hegemonismo occidentalizante, revertiéndose a códigos y usos tradicionales en el vestido y en la moralidad (en frentes contra el juego, la usura, el alcohol, las drogas, la prostitución. . .); y se va organizando políticamente para desarrollar un papel más activo, ya sea dentro de o en contra del Estado. En el campo “negociado” de la cultura política, la legitimidad de líderes, partidos y movimientos se vincula cada vez más al manejo o manipulación de símbolos y discursos religiosos, que llegan inclusive a manifestarse a nivel regional o internacional como ingredientes activos de la diplomacia.

La noción de “revivalismo islámico”

Jabiliyya [Ignorancia] significa la dominación del hombre por el hombre, o mejor la servidumbre ante el hombre en vez de Allah. Denota la adulación de los mortales y el rechazo a la divinidad de Dios. En este sentido, la *Jabiliyya* no es solamente un periodo histórico específico, sino que una situación de hechos. Este estado de hechos humanos existió en el pasado, existe ahora, y puede existir en el futuro, tomando la forma de la *Jabiliyya* . . .

*Sayyid Qutb*⁴

En el tratamiento político del Islam que ha adquirido relieve en la última década se habla de “resurgimiento”, “renacimiento

⁴ *In the Shadow of the Koran*, 1953, citado por Emmanuel Sivan, “Ibn Taymiyya: Father of the Islamic Revolution. Medieval Theology and Modern Politics”, *Encounter* (mayo, 1983), p. 45.

to”, “retorno”, “revivalismo” islámico. De antemano podríamos rechazar este tipo de nociones con el argumento de que el Islam y sus corrientes reformistas nunca han dejado de existir, sobreviviendo con ello dos siglos de intentos sistemáticos de “modernización”, secularización u occidentalización. También podría argumentarse que se trata de fenómenos cíclicos que responden a crisis coyunturales, pero que establecen patrones de una permanencia endémica y constante. En el discurso académico orientalista se ha pretendido definir al fenómeno como una “revitalización militante y fundamentalista” de los valores islámicos esenciales, desde la perspectiva de una regresión histórica respecto al proceso de modernización. Esta noción parece reduccionista si tenemos en cuenta que en muchas instancias no se está proponiendo una regresión histórica a los fundamentos del Islam, sino más bien la recreación utopista de una sociedad integral que en la realidad histórica nunca conoció verdaderos precedentes acabados. En este sentido, tal vez sería más correcto hablar de una corriente de “integrismo islámico” cuyo motivo conductor es una visión teleológica y perfectible, que de una de “fundamentalismo islámico” anclada en una nostalgia historicista y reaccionaria. Además, incluso desde una perspectiva historicista resulta de dudoso valor el hablar de “resurgimiento”, “renacimiento”, “retorno” o “revivalismo”, nociones que tienen la idea implícita de una profunda discontinuidad histórica, al menos en la historia “oficial”. Sería, tal vez, más conveniente pensar en términos de una “regeneración” islámica anclada históricamente en la idealización internalizada (en el subconsciente colectivo) de la época del Profeta Muhammad y del Califato de “los Justos”, sin perder de vista que se trata de una idealización casi mítica, de un modelo utopista que no reviste verdaderas características históricas. Aquí cabría preguntarse seriamente hasta qué punto el orden social ideal de Dios en la tierra, la *Ummah*, “comunidad de los creyentes”, que pretenden regenerar los integristas islámicos implica una labor de salvamento histórico o la recuperación de un modelo ideal para ser puesto en práctica efectivamente en un nuevo avatar histórico.

El modelo integrista

El territorio del *faqih*, el doctor de la Ley, no es un terreno geográfico específico; cubre a todo el mundo del Islam.

*Sayyid Ibrahim al-Amin*⁵

El modelo integrista arranca de la doctrina del *tawhid* que trasciende a la noción occidental de la religión en una perspectiva centrada en la unidad y unicidad de Dios. El *tawhid* le da al Islam una visión del mundo universalista, totalizadora, unificada, comprehensiva e integral que no reconoce distinción entre ámbitos socioeconómicos seculares y aquellos estrictamente religiosos. Como totalidad social, el *tawhid* establece el principio de unidad de la *Ummah*. El problema consiste en saber si los integristas persiguen la realización del *tawhid* como una función de reconstrucción y preservación de la *Ummah* en términos historicistas, o si buscan más bien una *praxis* integral y efectiva de un orden social ideal con una visión teleológica, inclusive desarrollista podría decirse.

¿Cuál es el orden social ideal del modelo integrista? Resulta relativamente simple y claro en sus planteamientos más generales: un gobierno democrático instrumentado por el consenso (*ijma'*) y la consulta (*shura*), justicia económica y prosperidad social, y la restauración de la identidad islámica en lo cultural, social e histórico. De tal manera, podemos comprender al integrismo como un movimiento social que persigue dicho orden como una reacción contextual hacia un orden real que no coincide con una imagen ideal. Si bien existe una homogeneidad relativa en cuanto a este objetivo, los distintos movimientos integristas islámicos varían en cuanto a la instrumentación de dicho objetivo; esto es, en cuanto a estrategias, tácticas, ideologías y capacidades de movilización social. Si bien, idealmente, la unidad de la *Ummah* es espontánea, en la realidad, según lo percibe Shariati, el ideólogo de la revolución islámica de Irán, se trata de “una combinación incohe-

⁵ El Sayyid es un activista del movimiento shi'ita libanés Hizbollah. Véase *Al-Harakat al-Islamiyya fi Lubnan*, Beirut, Al-Shira', 1984, p. 148.

rente, llena de divisiones, contradicciones e incongruencias, que posee polos independientes y conflictivos, y esencias, deseos, cálculos, criterios, objetos y voluntades dispares y desconectados".⁶ La multiplicidad de concepciones e interpretaciones es lo que le da la amplia diversidad de forma y contenido a los movimientos integristas islámicos. No obstante, una imagen recurrente que contrarresta esta multiplicidad es que los principios fundamentales del Islam, como se prescriben en el *Corán* y en la *Sunnah* son eternos, sin referentes históricos específicos, y poseen una dinámica intrínseca, autocontenida que no precisa de referentes externos. Desde una perspectiva "esencialista", los valores islámicos fundamentales son capaces de absorber y asimilar el cambio sin afectar su estructura intrínseca. Así, el Islam posee una estructura intrínsecamente transformativa.

Sobredeterminación causativa del integrismo islámico

Apoyo a la religión; apoyo a un Islam reformado y revisado, que conduzca específicamente a un movimiento de renacimiento islámico. . . La imagen del Islam debe, por lo tanto, cambiarse; lo socialmente tradicional debe transformarse en una ideología; la colección de estudios místicos que ahora se enseñan deberá remplazarse por una fe consciente de sí misma; la decadencia de siglos deberá dar lugar a un resurgimiento. . . Se confrontaría al imperialismo cultural del Occidente y, con la fuerza de la religión, se despertaría a la sociedad adormecida por la religión. Así se movilizaría a la sociedad.

*'Ali Shariati*⁷

En una conjugación sobredeterminada de causas finales, formales, materiales y eficientes, cabría preguntarse cómo delimitar

⁶ En *On the Sociology of Islam*, Berkeley, Mizan Press, 1979, p. 82.

⁷ En "Bazgasht bi Khistan", citado por J. Esposito (ed.), *Islam and Development*, Syracuse University Press, 1980, pp. 305-307.

los factores causales de movimientos integristas islámicos que revisten manifestaciones tan variadas y una sintomatología tan compleja. En una primera instancia podríamos lanzar la premisa fundamental de que existe una distancia relativa entre un orden social existente y la imagen internalizada que se tiene en el subconsciente colectivo de un orden social islámico ideal. Es evidente que en la cultura política islámica contemporánea, que ha incidido en mayor o menor grado en la socialización de masas en el Medio Oriente, existe una disonancia muy patente entre la imagen ideal de la entidad política islámica y los actuales sistemas estatales de los países islámicos. La consulta (*shura*) se ha visto desplazada por sistemas unipartidistas, juntas militares y cliques dinásticas; el concenso (*ijma'*) ha degenerado en personalismo, presidencialismo y dogmatismo militar; el interés público (*maslahah*) ha recaído en intereses de clase, de grupos específicos de la sociedad o de personalidades. Progresivamente, la realidad política de los países islámicos desata una crisis endémica de legitimidad, cuyo primer síntoma es el agotamiento del liderazgo político. Esto, a su vez, ha propiciado un agotamiento de las grandes ideologías y utopías sociales que han pretendido ser hegemónicas en el Medio Oriente en los últimos cincuenta años, como podrían ser el kemalismo, el nacional-socialismo, el nasserismo, el ba'athismo, el destourismo, el comunismo, el liberalismo parlamentario, etc. Este acendrado agotamiento ideológico coincide con inminentes crisis nacionales que ponen de manifiesto la incompetencia del liderazgo político en el poder. El agotamiento de los sistemas estatales también implica una pléyade de problemas típicos de la región como la inflación, el desempleo, la desigualdad económica, la atonía política, los conflictos étnicos, confesionales, sectarios, y de clase, las disputas regionales. A la incompetencia del liderazgo político para enfrentar las crisis nacionales cabe agregar la pérdida progresiva del poder carismático que ejercían los políticos en generaciones anteriores. Las crisis van buscando salidas en soluciones autoritarias, cada vez más onerosas, que niegan de tajo las supuestas condiciones esenciales de una cultura política islámica, y proponen una asimetría drástica en términos de distribución de poder político y económico. Toda esta sintomatología encadenada

conlleva una grave pérdida de las bases de legitimidad de estos regímenes. La crisis crónica de legitimidad abre la puerta al rechazo a los sistemas establecidos de autoridad, buscándose ideologías alternativas, generalmente endógenas, que tienden a confluir opciones en las distintas corrientes de integrismo islámico.⁸

A otro nivel, el orden islámico ideal contempla un sistema económico que garantice un elevado nivel de prosperidad social, y que a su vez permita una relativa igualdad en la provisión de las necesidades básicas de los miembros de la *Ummah*. De hecho, como promedio, el índice de calidad de vida de los países islámicos deja mucho que desear y, a pesar de la enorme riqueza de algunos de ellos, las distorsiones en sus estructuras económicas impiden una distribución equitativa.

En un plano tal vez más profundo, al nivel del subconsciente colectivo, el integrismo se desata como una reacción a lo que Azar denomina la "patología del derrotismo" en el terreno sociohistórico. En este sentido, con un sistema ético considerado como perfecto, o al menos superior, el Islam debería de constituir históricamente la civilización de la victoria y la gloria. La identidad histórica del Islam provendría precisamente de su capacidad de proveer las condiciones necesarias y suficientes para la formación y preservación de una integridad moral que no necesita pedirle nada prestado a sistemas éticos exógenos. Esta visión de integridad choca y se estrella ante la constatación histórica contemporánea. Tal vez el saldo más grave del proceso de occidentalización del mundo islámico haya sido la atomización de sus sociedades por el individualismo egoísta que atenta directamente contra el sentido de la *Ummah*. Esto es sólo una constatación a un nivel muy profundo, podría decirse civilizatorio, de un proceso histórico prolongado de derrotismo que cristalizó finalmente con la imposición colonial y que ha tenido como coda una progresiva dependencia económica, política, militar y cultural respecto a Occidente. De hecho, los países islámicos han caído en todo tipo de clientelazgos con los actores internacionales dominantes, lo que ha

⁸ Véase a Edward E. Azar y Chung-in Moon, "Islamic Revivalist Movements: Patterns, Causes and Prospect", University of Maryland, 1982 (trabajo inédito), pp. 22-26.

terminado por consolidar esta imagen histórica de derrotismo. Para Azar, todo este síndrome de disonancia entre una imagen ideal y una realidad histórica se gesta y manifiesta a distintos niveles en los diversos movimientos integristas. En una matriz de relaciones múltiples, la rapidez con que se desencadenan, la dirección, y los medios de estos movimientos varía de acuerdo con la intensidad y profundidad de la disonancia de las condiciones políticas, económicas y sociohistóricas.⁹

Los límites de la utopía

Como la “heredera de una larga tradición de lamento y sumisión”, revestida en temas milenaristas y mesiánicos de “traición y sufrimiento, pasión y martirio, y retorno para establecer el Reino de Dios en la tierra”,¹⁰ la utopía de la vertiente shi'ita de los nuevos movimientos integristas islámicos se expresa en los tonos emocionales de la marginación histórica. La racionalidad de la reacción utopista de la vertiente sunnita se ancla en el reconocimiento de una teoría del derecho a la resistencia contra el poder ilegítimo (una especie de *Widersstandsrecht*).¹¹ En ambas respuestas se percibe un elemento de marginalización o inasimilación por el proceso histórico de la “modernización” como ideología desarrollista contemporánea dominante. Grandes sectores de las sociedades islámicas se han visto implicados en la utopía de la “modernización”, sin ser asimilados por ésta, en una movilización que ha desfigurado su identidad y los ha desorientado. La reacción de las víctimas de los límites de la utopía de la “modernización” revierten su búsqueda utópica al ámbito de su identidad islámica. La crisis ideológica implícita en los límites de la utopía se cristaliza en el “agotamiento” del Estado secular moderno en el Medio Oriente. La crisis de confianza en el Estado que se hace progresivamente patente desde los años setenta llega a

⁹ *Ibid.*, pp. 26-30.

¹⁰ Fouad Ajami, “Lebanon and its Inheritors”, *Foreign Affairs*, vol. 63, núm. 4, 1985, p. 779.

¹¹ En este sentido resulta notable la influencia del pensamiento de Ibn Taymiyya (1263-1328), a veces considerado como el padre de la revolución islámica en el campo sunnita, sobre movimientos como la *Ikhwan al-Muslimin* en Siria, y en los grupos *Jihad* y *Takefir wa-Hijra* en la oposición egipcia.

poner en entredicho su legitimidad. Desde el momento en que el Islam se erige como un discurso contestatario por encima de la estructura de clases, más que un impulso para demandas políticas y económicas, se convierte en un vehículo, en el instrumento ideológico más idóneo y accesible para proyectar dichas demandas.

La utopía de la “modernización”

La noción utopista de “modernización” es asimilable en el Medio Oriente a la génesis y desarrollo del Estado secular, como corolario de la integración de la región en el sistema capitalista mundial. La génesis de la utopía de la “modernización” se dio principalmente como una reacción defensiva respecto al imperialismo europeo a partir de la invasión napoleónica de Egipto. El desequilibrio internacional de poder económico, tecnológico y militar entre el decadente Imperio Otomano y Europa gestó una conciencia “modernizadora” en la élite política de la Puerta Sublime. Si bien las reformas administrativas y militares no lograron arrestar este desequilibrio, sí contribuyeron al desarrollo de aparatos burocráticos racionalizados, ilustrados en el liberalismo secular europeo. La “modernización defensiva” produjo sus propias instituciones legales y educativas que progresivamente le arrebataron su papel social a una clase religiosa de “sabios de la Ley”. Ante la erosión interna de las instituciones religiosas y el ataque frontal del empeño secularista estatal, los expertos religiosos intentan reanimar al Islam hacia fines del siglo XIX. Se trataba de validar al racionalismo implícito en las ideas liberales de Occidente mediante una hermenéutica islámica adecuada al pensamiento científico occidental y a la tecnología moderna. Los “modernizadores islámicos” sólo lograron socavar aún más la ya desgastada legitimidad institucional del *establishment* religioso, sin por ello establecer un vínculo orgánico con las masas populares. Los “modernizadores islámicos” no pudieron ejercer un control sobre la dirección del proceso de cambio desatado. Los intentos de reforma defensiva de la Sublime Puerta llevaban el germen del nacionalismo secular que se convirtió en la utopía e

ideología dominante de la primera mitad del siglo XX, cuya práctica se intentó desde la Primera Guerra Mundial.

Si bien los nuevos “intelectuales orgánicos” que propusieron la nueva utopía del nacionalismo secular expusieron la caducidad de la ley islámica como sistema de gobierno, nunca pudieron negar de tajo el importante peso cultural e histórico del Islam en la identidad nacional que proponían, tanto a nivel local como regional. La nueva burguesía nacionalista en ciernes logró la independencia respecto a Europa en el periodo de la entreguerra, pero, por otra parte, hizo un intento, poco afortunado, de modelar su cultura política hacia la utopía liberal europea. Esta clase, de origen mercantil, latifundista y *comprador*, se desgastó en una lucha internecina por consolidar sus bases de poder local, pasando por alto toda iniciativa de reforma socioeconómica. A fin cuentas, la lucha por la independencia que se desarrolló durante esta fase histórica implicó más una labor diplomática y de acomodo con *diktats* neocoloniales que una verdadera pugna antimperialista.

La segunda posguerra mundial dio paso al reto que se hizo a la élite política acomodaticia y capitulacionista por una nueva camada de nacionalistas con un proyecto que iba más al fondo de la problemática social. La generación política de los años cuarenta provenía de las nuevas clases sociales engendradas por el desarrollo capitalista de la región, y era la poseedora de una educación secular moderna. Supieron encuadrar su lucha política en partidos y organizaciones políticas de masas, logrando una movilización mayor que la propuesta por las bases localistas de las *cliques* políticas tradicionales. Los nuevos intelectuales y cuadros políticos, provenientes principalmente de profesionistas de la clase media, oficialía menor del ejército, y una clase emergente de pequeños capitalistas, intentan autenticar su proyecto de poder mediante una ideología nacionalista más profunda y acabada, con sobretonos socialistas. La utopía de la justicia socioeconómica —sobrepasando las nociones del constitucionalismo y parlamentarismo liberal anclado en el dogma de las libertades individuales— se llevaría a la práctica mediante una redistribución agraria, educación de masas, programas de seguridad social, nacionalización de sectores estratégicos de la economía e industrialización por agencia estatal. Esta utopía

tenía un nuevo avatar del nacionalismo que no reconocía las fronteras estatales artificiales engendradas por el reparto colonial, y que intentaba articular una opción política independiente del reparto bipolar de poder en la "Guerra Fría". Los brillantes ideólogos de esta generación política hicieron el esfuerzo más sistemático y acabado hasta la fecha para definir el vínculo de adhesión y lealtad hacia la nación —una cuestión muy problemática en la cultura política mesoriental. La externalización de su mito político de identidad fue tal vez la más "moderna" en la historia de la región.

Durante las décadas de los cincuenta y sesenta llegan finalmente al poder los "nacionalistas radicales" y comienzan a poner en práctica su proyecto de utopía, tomando control de la economía para socavar el poder de la antigua clase gobernante. El Estado pretendió asumir la forma de la utopía. El crecimiento del sector público trajo consigo el desarrollo de un vasto aparato estatal personificado en la burocracia, que no tardó en establecer una simbiosis con el ejército para mejor control de la población. La nueva clase gobernante, convertida paulatinamente en una "burguesía estatal", si bien tuvo una base social amplia al principio del ejercicio de su tenencia en el poder, profesó la "modernidad" de un secularismo a ultranza que se fue concretando en una distancia cada vez mayor respecto a las masas populares, todavía articuladas por el vínculo emotivo del Islam. En su afán totalizador, el Estado secularista pretendió dictar desde la cima, no sólo el bienestar social pretendido por sus reformas "modernizadoras", sino la identidad misma de la sociedad. La racionalidad totalizadora de este proyecto utópico —todas las utopías son totalizadoras— se instrumentó a través del sistema unipartidista que movilizó a grandes sectores de la población, creándole nuevas expectativas respecto a su papel en la sociedad civil. Esta movilización quedó arrestada al no traer consigo una asimilación profunda ni una participación real. El paternalismo del Estado secular pronto se tradujo en franco autoritarismo, dejando a amplios sectores sociales marginados respecto a la identidad del proyecto estatal.¹²

¹² Ésta es la tesis central del trabajo de Philip S. Khoury, "Islamic Revivalism

El agotamiento del Estado secular en el Medio Oriente

La década de los años setenta marca históricamente una fase de agotamiento del llamado “Estado secular moderno” en el Medio Oriente. Se empiezan a reconocer los límites estructurales de la utopía “modernizadora” del “socialismo árabe”, el que paulatinamente irá capitulando en su ideología antimperialista, para establecer los compromisos políticos necesarios para salir de su atonía económica mediante préstamos e inversiones de Occidente. Las políticas de reforma agraria no cubrieron cabalmente sus objetivos distributivos, beneficiando solamente a un estrato rural medio asociado con la clase en el poder, y no a la masa amplia del campesinado. Por un descuido relativo del sector agrícola no se libraron los escollos del monocultivo comercial y de la dependencia alimentaria. La industrialización por sustitución de importaciones se agotó pronto, abriéndose la opción final de las inversiones extranjeras, que no se dejaron venir fácilmente por reticencias ideológicas. A la par del estancamiento económico relativo se dio una gran explosión demográfica, éxodo rural, y rápida urbanización, provocándose serios cuellos de botella en las posibilidades reales de absorción en el mercado de trabajo. El desempleo e insuficiencia de los servicios sociales se manifestó en el crecimiento de los cinturones de miseria urbanos.

El efecto de marginación también se dejó sentir entre las capas medias de la población urbana, movilizadas por la educación, que luego no encontraron cabida en la élite burocrática; así como entre minorías nacionales, étnicas y religiosas, que no asimilaron la identidad nacional impuesta por el Estado secular. El síndrome histórico del derrotismo erosionó aún más la legitimidad del mito de la identidad nacional. Por otra parte, el modelo burocrático de capitalismo de Estado generó contradicciones desde el seno de la clase en el poder. La burguesía estatal quiso gozar plenamente, sin barreras ideológicas y materiales, sus prerrogativas como clase dominante. El ala con-

and the Crisis of the Secular State in the Arab World: An Historical Appraisal”, en Ibrahim Ibrahim (ed.), *Arab Resources; The Transformation of a Society*, Center for Contemporary Arab Studies, 1983, pp. 220-222.

servadora del “socialismo árabe”, acaudillada por una fracción tecnocrática, y en franca alianza con los residuos históricos de la iniciativa privada, busca la liberación económica, la “apertura” (*infitah*), y el compromiso político con Occidente. La utopía panarabista fue suplantada gradualmente en el escenario político por los dictados coyunturales del subregionalismo y el localismo en su sentido más estrecho. La élite en el poder procedía a enterrar al discurso que durante dos décadas había servido de placebo ideológico para postergar las apremiantes demandas populares, activándose irrestrictamente el resorte de la polarización social. La clase en el poder volvía otra vez la mirada hacia Occidente, y los sectores marginados de la sociedad, mayoritarios, no lograron captar ni asimilar el nuevo discurso tecnocrático, ajeno a su realidad cotidiana y fuera de los límites espectrales de su *Weltanschauung*.¹³

Los “desheredados”

Khoury sostiene la tesis de que, en términos generales, las fuerzas sociales implicadas más activamente en el “revivalismo” provienen de los sectores urbanos marginales, apegados al orden tradicional, que no pudieron ser asimilados por la infraestructura socioeconómica y política creada por el Estado secular.¹⁴ Los inmigrantes rurales desempleados y subempleados de las “ciudades perdidas”, movilizados, pero con pocas posibilidades de asimilación en el sector “moderno” de la sociedad global, intentaron sobrellevar su alienación buscando preservar su identidad en el reforzamiento de sus vínculos culturales con el Islam.¹⁵ Si los “desheredados” constituyeron la base de los movimientos integristas islámicos populares, el liderazgo que los moldeó como fuerza política viva y organi-

¹³ En su diatriba contra el imperialismo cultural de Occidente, ‘Ali Shariati toca recurrentemente la ‘intoxicación con el Occidente’ (*gharbzadegi*) que permea la visión del mundo de las élites en el poder en Medio Oriente.

¹⁴ Véase Khoury, *op. cit.*, pp. 225-228.

¹⁵ En este sentido, como lo plantea Roger Garaudy, para dilucidar el problema del ‘laicismo’ en el Islam es necesario aclarar la distinción existente entre la relación de fe y política, y aquella de Iglesia y Estado como instituciones, en “La crise actuelle de l’état et l’Islam”, UNESCO, Coloquio Internacional sobre la Visión Moral y Política del Islam, París, diciembre, 1982, p. 12.

zada se dio principalmente entre los sectores sociales “frustrados” por los regímenes seculares. Se trata de los elementos de la clase media baja urbana que, movilizados por la política intervencionista estatal, tampoco pudieron realizar sus expectativas de movilidad social (la llamada “clase del bazaar”, formada por tenderos, pequeños comerciantes, pequeños funcionarios, estudiantes y predicadores religiosos populistas). Este liderazgo, si bien ha tenido una educación moderna, ha sabido captar los *leit motifs* de la religiosidad popular, tratando de encuadrar políticamente la “cultura auténtica” encarnada en el espontaneísmo de los valores islámicos de las masas. En este sentido, no proviene del *establishment* religioso, detentador de un Islam escolástico, que en mayor o menor medida (salvo el caso del clero shi’ita en Irán e Iraq) fue históricamente cooptado por el Estado.¹⁶

La noción del Islam como vehículo contestatario para expresar el descontento de los “desheredados” y los “frustrados” contra el aparato estatal provoca la interrogante histórica acerca del poco poder de convocatoria de las izquierdas en el Medio Oriente. Fundamentalmente, el comunismo no deja de ser una ideología occidental importada y, más aún, una versión extrema del secularismo. En términos generales, la izquierda ortodoxa ha estado demasiado identificada con la Unión Soviética, y ha soslayado con cierta miopía la cuestión religiosa. Por otra parte, las bases sociales que más podrían convocar los movimientos comunistas —en particular, una clase trabajadora moderna y organizada— todavía resultan históricamente minoritarias en el contexto de las formaciones sociales globales del Medio Oriente. En última instancia, para la década de los setenta, las organizaciones comunistas habían sido sistemáticamente coop-

¹⁶ El pensamiento de ‘Ali Shariati es muy representativo del ‘sociologismo’ del encuadre político del integrismo islámico. En su síntesis de pensamiento socialista moderno y shi’ita tradicional —con evidentes influencias de Marx, Sartre, Fanon, Guevara, Giap y Garaudy— pretende un retorno al Islam ‘verdadero’ en un movimiento histórico que no estaría dirigido por los *ulama’* (el clero conservador), sino por los *rushanfekran* (los intelectuales progresistas). Shariati se declara contra la ‘intoxicación con el Occidente’, el ‘marxismo vulgar’ (estalinismo), y el ‘Islam conservador’ (clericalismo). En su noción de ‘Retorno’ (*Bazgash*), con corolarios semánticos como ‘renacimiento’, ‘reforma’, ‘ilustración’, la *intelligentsia* tiene un papel clave como verdaderos intérpretes de la religión, en contraposición al Islam escolástico del clero.

tadas o reprimidas por el aparato estatal en el poder. El discurso de los líderes integristas, que proponía soluciones enraizadas en una cultura islámica que había sido abandonada y requería restauración, tenía el atractivo de un lenguaje comprensible y aceptable para los sectores alienados de la sociedad.

La nueva utopía: perspectivas del integrismo islámico

No hay esperanza en el retorno a la Fe tradicional después de que ésta ha sido abandonada, dado que la condición esencial del sustentador de la Fe tradicional es que no se sepa un tradicionalista. En cuanto sepa esto, el espejo de su Fe tradicional se romperá. Se trata de un rompimiento que no tiene compostura y de una separación que no puede unirse con remiendos o pegándose, excepto si se le funde en el fuego y se le da una forma nueva.

Al-Ghazzali

¿Qué dirección tomarán los llamados movimientos “revivalistas” de integrismo islámico? A grandes rasgos podemos observar una tendencia de penetración y difusión de los movimientos integristas a la gran masa de la población, produciéndose un fenómeno históricamente notable en lo que toca a una gran movilización social. El Islam ha dejado de ser la religión burocratizada de los dominios de las cortes de justicia, los fideicomisos religiosos o los ministerios de asuntos religiosos, ni tampoco es ya la religión osificada que monopolizaran los *ulama'* y otros actores sociales tradicionales. El Islam se reconstituye progresivamente como una ideología de masas, a veces con profundas tendencias espontaneístas. A la expansión de una base de movilización en los sectores más populares de la población corresponde también, en la mayoría de los casos, una politización militante del Islam. Esto se ha observado desde fines de la década de los setenta en Irán, Bahrain, Kuwait, Arabia Saudita, Egipto, Líbano, la Cisjordania, Siria, Túnez, Argelia, Marruecos y Turquía, en donde el integrismo islámico está cuestionando la legitimidad de los regímenes establecidos. Por otra parte, estos regímenes pretenden reaccionar echando

mano al recurso de legitimidad islámico, neutralizando sus elementos contestatarios. Así se observa una creciente polarización del Islam como sistema discursivo legitimador y delegitimador a la vez. Cabría preguntarse en qué medida esta tensión polarizada es conducente o no a la utopía del modelo social islámico de los integristas. De hecho, los integristas ya han logrado presionar al Estado a acceder a algunas demandas que empiezan a permear instituciones y usos sociales. La asimilación de estas demandas es una admisión tácita del poder desestabilizador del integrismo para regímenes en el poder.

Aunque la génesis de las utopías es siempre reactiva, cuando se pretende llevarlas a la práctica se gestan sus características afirmativas. Así, el integrismo, como una reacción defensiva, pronto se torna en un proyecto creativo cuando se organiza como movimiento político con partidos, programas y órganos propagandísticos, que reflejan la educación moderna del liderazgo. Si bien los movimientos integristas se centran en un activismo político de oposición, dándole poca importancia a la coherencia y rigor filosófico de sus planteamientos programáticos, son claros en la necesidad de fundamentar su utopía en una autonomía básica respecto a Occidente. Este principio es la piedra de toque que permite al discurso integrista convocar a grandes sectores de la sociedad, a veces muy heterogéneos en su composición social. Aunque este principio es reactivo, también tiene un sentido afirmativo y progresivo: va más allá de un mero retorno a la religión tradicional y de la defensa de una cultura contra la erosión occidentalizadora. Así, el integrismo no merece necesariamente el calificativo de "reaccionario". En un diagnóstico práctico, el integrismo no se opone a las bases materiales de la civilización "moderna", a la industrialización, o inclusive a un Estado muy intervencionista; simplemente propone el restablecimiento de un vínculo moral entre gobierno y sociedad, ya muy desgastado por las contingencias históricas del poder. El principio autonomista de la utopía integrista islámica, que arranca del profundo desencanto de la experiencia que el Medio Oriente ha tenido respecto a Occidente, se expresa muy claramente en la hostilidad hacia la penetración de los capitales extranjeros. No obstante, y a pesar de sobretonos socialistas, el integrismo no es

fundamentalmente una ideología anticapitalista: la ganancia socialmente productiva, los rendimientos financieros, las inversiones de riesgo y la propiedad privada se aceptan sin miramientos en el pensamiento económico de los integristas. Por otra parte, es notable la tendencia a buscar modelos autárquicos de autosuficiencia económica nacional que impliquen la posibilidad de un mayor control sobre aspectos de equidad distributiva de la riqueza social.¹⁷

A un nivel internacional, el integrismo islámico se presenta cada vez más como un fenómeno de difusión global. Aunque no puede hablarse de una exportación, el ejemplo de la revolución islámica de Irán comienza a producir una serie de efectos encadenados que ya se resienten en los estados vecinos del Golfo, en Iraq, Líbano, e inclusive Malasia e Indonesia, creando una gran oleada de inestabilidad sociopolítica. Otro aspecto del fenómeno de difusión es el impacto irredentista que el integrismo musulmán comienza a tener sobre minorías islámicas en casi todo el mundo. Así, las minorías musulmanas del occidente de China, del sur de la Unión Soviética, la India, varios países del África subsahariana, y del sudeste asiático comienzan a reivindicar sus particularismos nacionales en movimientos políticos de corte integrista.¹⁸ También es notable la creciente red de relaciones de solidaridad que entretejen progresivamente países y movimientos islámicos, a pesar de su heterogeneidad ideológica, disparidades económicas, fragmentación política y divisiones doctrinales (como la que existe entre la *Sunnah* y la *Shi'a*). En todo esto es importante destacar la manifestación de profundos sentimientos antioccidentales que no son nuevos —forman parte de un patrón histórico que arranca de las Cruzadas y se consolida con la experiencia colonial y neocolonial— pero que ahora tienen como punto focal a las dos potencias hegemónicas del orden mundial. Se

¹⁷ Al analizar las perspectivas de la movilización shi'ita hacia la consecución de un nuevo papel político e histórico en el escenario libanés, Fouad Ajami apunta que "el espacio y recursos para cualquier tipo de utopías no existen en el Líbano . . . las utopías no florecen en pequeñas economías de comercio y servicios", en *loc. cit.*, p. 794.

¹⁸ A otro nivel, es observable un indicio de intolerancia de los movimientos integristas hacia minorías confesionales, sectarias o étnicas que por razones históricas han buscado una identificación, en mayor o menor grado, con el Occidente, como intermediarios económicos o agentes políticos.

concibe a los Estados Unidos y a la URSS negativamente por sus políticas regionales expansionistas e intervencionistas, y por los clientelazgos políticos que establecen con regímenes poco populares entre las masas movilizadas por el integrismo.

BIBLIOGRAFÍA

- ABD-ALLAH, Umar, *The Islamic Struggle in Syria*, Berkeley, Mizan, 1983.
- ABRAHAMIAN, Ervand, "'Ali Shariati: Ideologue of the Islamic Revolution", *Merip Report* 102, vol. XII, núm. 1 (enero de 1982), pp. 25-28.
- , *Iran Between Two Revolutions*, Princeton, Princeton University Press, 1982.
- AHMAD, Leila, "The Resurgence of Islam: The Return to the Source", *History Today*, 30 (febrero de 1980), pp. 23-27.
- AJAMI, Fouad, "Lebanon and its Inheritors", *Foreign Affairs*, vol. 63, núm. 4, 1985, pp. 778-799.
- , *The Arab Predicament; Arab Political Thought and Practice Since 1967*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- ARJOMAND, Said Amir, *The Shadow of God and the Hidden Imam; Religion, Political Order and Societal Change in Shi'ite Iran*, Chicago, University of Chicago Press, 1984.
- AZAR, Edwarh E. y Chung-in Moon, "Islamic Revivalist Movements: Patterns, Causes and Prospect" (trabajo inédito), 1982.
- BAKHASH, Shaul, *The Reign of the Ayatollahs; Iran and the Islamic Revolution*, Nueva York, Basic Books, 1984.
- BAYAT, Mangol, *Mysticism and Dissent; Socioreligious Thought in Qajar Iran*, Syracuse, Syracuse University Press, 1982.
- , "The Iranian Revolution of 1978-79: Fundamentalist or Modern?", *Middle East Journal*, vol. 37, núm. 1, 1983, pp. 30-42.
- BASHIRIYEH, Hossein, *The State and Revolution in Iran, 1962-1982*, Londres, Croom Helm, 1984.
- BATATU, Hanna, "Iraq's Underground Shi'i Movements", *Merip Report*, 102, vol. XII, núm. 1 (enero de 1982), pp. 3-9.
- BENARD, Cheryl y Zalmay Khalilzad, *The Government of God: Iran's Islamic Republic*, Nueva York, Columbia University Press, 1984.
- BOISARD, Marcel, *L'humanisme de l'Islam*, París, A. Michel, 1979.
- CARRÉ, Olivier, "L'Islam politique dans l'Orient arabe", *Futuribles*, 18 (nov.-dic. de 1978), pp. 747-763.

- CHARNAY, J.P., *Islamic Culture and Socio-economic Change*, Leiden, E.J. Brill, 1971.
- CRECELIUS, Daniel, "The Course of Secularization in Egypt", en John L. Esposito (ed.), *Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change*, Syracuse, Syracuse University Press, 1980, pp. 49-70.
- CUMMINGS, John Thomas, Hossein Askari y Ahmad Mustafa. "Islam and Economic Change", en John L. Esposito (ed.), *Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change*, Syracuse, Syracuse University Press, 1980, pp. 25-48.
- CURTIS, Michael, *Religion and Politics in the Middle East*, Rutgers, Rutgers University Press, 1982.
- DEKMEJIAN, R. Hrair, "The Anatomy of Islamic Revival: Legitimacy Crisis, Ethnic Conflict and the Search for Islamic Alternatives", *Middle East Journal*, vol. 34, núm. 1, 1980, pp. 1-12.
- DESSOUKI, Hillal A., *Islamic Resurgence in the Arab World*, Nueva York, Praeger, 1982.
- DONOHUE, John J. y John L. Esposito, *Islam in Transition; Muslim Perspectives*, Oxford, Oxford University Press, 1982.
- ENAYAT, Hamid, *Modern Islamic Political Thought*, Londres, MacMillan, 1982.
- , "The Resurgence of Islam — The Background", *History Today*, 30 (febrero de 1980), pp. 16-22.
- ESPOSITO, John L. (ed.), *Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change*, Syracuse, Syracuse University Press, 1980.
- FARVAR, Mohammed-Taghi, *Aspects of the Iranian Revolution*, Tokio, United Nations University, 1980.
- GELLNER, Ernest, *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- HADDAD, Yvonne (ed.), *Contemporary Islam and the Challenge of History*, Albania, SUNY Press, 1982.
- , "The Quranic Justification for an Islamic Revolution: The View of Sayyid Qutb", *Middle East Journal*, vol. 37, núm. 1, 1983, pp. 14-29.
- HODGKIN, Thomas, "The Revolutionary Tradition in Islam", *Race and Class*, 1980, pp. 221-237.
- HOOGLUND, Mary, "Religious Ritual and Political Struggle in an Iranian Village", *Merip Report*, 102, vol. XII, núm. 1, 1982, pp. 10-17.
- HOORANI, Albert, "Middle East Nationalism Yesterday and Today", en *The Emergence of the Middle East*, Londres, MacMillan, 1981, pp. 179-192.

- HUDSON, Michael C, "Islam and Political Development", en John L. Esposito (ed.), *Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change*, Syracuse, Syracuse University Press, 1980, pp. 1-24.
- HUMPHREYS, R.S, "Islam and Political Values in Saudi Arabia, Egypt and Syria", *Middle East Journal*, vol. 33, núm. 1, 1979, pp. 1-19.
- HUSSAIN, Asaf, *Islamic Iran: Revolution and Counter-revolution*, Londres, F. Pinter, 1985.
- IBRAHIM, Saad Eddin, "Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups: Methodological Note and Preliminary Findings", *International Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 2, núm. 4, 1980, pp. 423-453.
- JANSEN, G.H., *Militant Islam*, Nueva York, Harper and Row, 1979.
- KEDDIE, Nikki, "Iran: Change in Islam; Islam and Change", *International Journal of Middle Eastern Studies*, 11, (julio de 1980), pp. 527-542.
- KHALLAF, Abdel Monem Mohammad, *Islamic Materialism and Its Dimensions*, Cairo, The Supreme Council for Islamic Affairs, 1971.
- KHOMEYNI, Ayatollah Seyyed Ruhollah, *Pensées politiques*, Paris, A.D.P.F., 1980.
- , *Pour un gouvernement islamique*, Paris, Fayolle, 1979.
- KHOURY, Philips S, "Islamic Revivalism and the Crisis of the Secular State in the Arab World: An Historical Appraisal", en Ibrahim Ibrahim (ed.), *Arab Resources; The Transformation of a Society*, Washington, Georgetown University, 1983, pp. 213-236.
- LEWIS, Bernard, "The Shi'a", *New York Review of Books* (15 de agosto de 1985), pp. 7-10.
- MANSOUR, Camille, *L'autorité dans la pensée musulmane; le concept d'Ijma', consensus, et la problématique de l'autorité*, Paris, J. Vrin, 1975.
- MORTIMER, Edward, *Faith and Power: The Politics of Islam*, Londres, Faber, 1982.
- MOSHIRI, Farrakh, *The State and Social Revolution in Iran; A Theoretical Perspective*, Washington, American University Studies, 1985.
- OBERT VOLL, John, *Islam: Continuity and Change in the Modern World*, University of New Hampshire, 1982.
- PIPES, Daniel, *In the Path of God; Islam and Political Power*, Nueva York, Harper, 1983.
- , " 'This World is Political!' The Islamic Revival of the Seventies", *Orbis*, 24, 1980, pp. 9-41.

- PISCATORI, James P., *Islam in the Political Process*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- QUINTANA, Santiago, "El discurso secularista como una ideología étnica: un caso del Oriente árabe", *Estudios de Asia y África* 60, vol. XIX, núm. 2 (abril-junio de 1984), pp. 137-164.
- RAHMAN, Fazlur, *Islam and Modernity: The Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982.
- RAJAEI, Farhang, *Islamic Values and World View; Khomeyni On Man, the State, and International Politics*, Washington, University Press of America, 1983.
- RODINSON, Maxime, "Islam Resurgent?", *Gazelle Review* 6, (1979) pp. 1-17.
- _____, *Marxisme et monde musulman*, París, Editions du Seuil, 1972.
- SHALTUT, Mahmad, "Socialism and Islam", en Kemal H. Karpat, *Political and Social Thought in the Contemporary Middle East*, Nueva York, Praeger, 1982.
- SHARIATI, 'Ali, *Civilisation et modernisation*, Teherán, Comité de Propagation de la Revolution Islamique, 1981.
- _____, *On the Sociology of Islam*, Berkeley, Mizan Press, 1979.
- SID-AHMED, Mohammed, "The Masses Speak the Language of Religion to Express Themselves Politically", *Merip Report*, 102, vol. XII, núm. 1 (enero de 1982), pp. 18-23.
- SIVAN, Emmanuel, "Ibn Taymiyya: Father of the Islamic Revolution. Medieval Theology and Modern Politics", *Encounter* (mayo de 1983), pp. 41-49.
- SMITH, Donald, *Religion, Politics and Social Change in the Third World*, Nueva York, Free Press, 1971.
- STODDARD, P., D. Cuthell y M. Sullivan (eds.), *Change and the Muslim World*, Syracuse, Syracuse University Press, 1981.
- TESSLER, Mark A., "Secularism in the Middle East?", *Ethnicity* 2, núm. 2 (junio de 1975), pp. 178-203.
- _____, "The Identity of Religious Minorities in Non-Secular States", *Comparative Studies in Society and History*, 20, núm. 3 (julio de 1978), pp. 359-373.
- TIBI, Bassam, "The Renewed Role of Islam in the Political and Social Development of the Middle East", *Middle East Journal*, vol. 37, núm. 1, 1983, p. 3-13.
- WENNER, Manfred W., "Modern Islamic Reform Movements; The Muslim Brotherhood in Contemporary Egypt", *Middle East Journal*, vol. 36, núm. 3, 1982.