



RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes



Universidad
Nacional
de Quilmes

Herszkowich, Enrique

Interpretaciones del islam político. Aportes y renovaciones en la interpretación del islamismo en la prensa del Partido de los Trabajadores Socialistas de la República Argentina (1985 - 2011)



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:

Herszkowich, E. (2016). *Interpretaciones del islam político. Aportes y renovaciones en la interpretación del islamismo en la prensa del Partido de los Trabajadores Socialistas de la República Argentina (1985 - 2011)*. (Tesis de maestría). Bernal, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes
<http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/231>

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

Interpretaciones del islam político. Aportes y renovaciones en la interpretación del islamismo en la prensa del Partido de los Trabajadores Socialistas de la República Argentina (1985 - 2011)

TESIS DE MAESTRÍA

Enrique Herszkowich

emherszkowich@gmail.com

Resumen

El trabajo se centrará en las interpretaciones que el Partido de los Trabajadores Socialistas ha elaborado acerca del *islam político* en el marco de los conflictos del Medio Oriente. A partir de esas interpretaciones, se analiza de qué manera pueden enriquecer o realizar aportes a los debates acerca de aquel.

El período de la investigación comprende desde la irrupción del *islam político* en la agenda internacional, esto es, la anteúltima década del siglo XX, hasta el primer año de las revueltas conocidas como “Primavera árabe”, de 2011, cuando, entendemos, la izquierda trotskista dirige una atención más profunda a su interpretación del fenómeno.

El análisis de las lecturas que el trotskismo argentino realiza sobre el *islam político* contribuirá también a la ampliación de los estudios acerca de cómo se perciben en Occidente en general, y en los movimientos de izquierda y trotskistas en particular, los movimientos provenientes de otras tradiciones culturales, y, principalmente, cómo se perciben los movimientos políticos inspirados en el islam, como parte de procesos tanto nacionales como internacionales. Asimismo, enriquecerá los debates acerca de la posible emergencia, en Occidente, de una *cuestión islámica*.

Director: Dr. Khatchik Derghougassian

Co-Directora: Mg. Marisa Pineau

Índice:

1. Introducción
 - 1.1 Relevancia del tema
 - 1.2 Estado de la Cuestión
 - 1.2.1 El islam político
 - 1.2.2 La comunidad musulmana argentina
 - 1.2.3 El Partido de los Trabajadores Socialistas (PTS) en Argentina
2. El islam político
 - 2.1 Irrupción en la agenda internacional
 - 2.2. Denominaciones y definiciones
 - 2.2.1. El nombre de los otros
 - 2.2.1.1. El integrismo
 - 2.2.1.2. El fundamentalismo
 - 2.2.1.3 Integrismo, fundamentalismo, e islam
 - 2.2.2. Los nombres propios
3. Antecedentes intelectuales del islam político
 - 3.1. El wahabismo
 - 3.2 El origen del salafismo. Afghani, Abduh, Rida
 - 3.3 El origen de los Hermanos Musulmanes Hassan al-Banna y Sayyid Qutb
4. El islam político en la agenda internacional
5. Interpretaciones del islam político
 - 5.1 Explicaciones religioso-culturales del islamismo
 - 5.2 Explicaciones clasistas del islamismo
 - 5.3 Explicaciones políticas del islamismo: demanda de libertades y el debate de la democracia
 - 5.3.1. Islam, democracia y teocracia
 - 5.3.2 Dirigidos y dirigentes
6. Interpretaciones del PTS
 - 6.1 La solidaridad de la diáspora. Judíos, árabes y trotskismo
 - 6.1.1 Problematisando la diáspora. Entre la etnicidad y la política
 - 6.1.2. Izquierdas, árabes, y judíos. El potencial diaspórico del islam político
 - 6.2 El PTS y los nombres del islam político
 - 6.3 El PTS y Arabia Saudí. De la Guerra del Golfo a la primavera árabe (1991-2011)
7. Las revueltas de 2011. La Primavera árabe
 - 7.1 La Primavera árabe en Latinoamérica
 - 7.2 El PTS y la Primavera árabe
 - 7.2.1. Túnez
 - 7.2.2. Egipto
 - 7.2.3. Libia
 - 7.2.4. Siria
 - 7.2.5. Palestina
 - 7.3 La Primavera árabe del PTS: la revolución expropiada
8. Conclusión
9. Bibliografía
 - 9.1 Documentos

1. Introducción

1.1 Relevancia del tema

En los últimos treinta años se ha desarrollado, primero en Medio Oriente, y luego en algunas comunidades musulmanas de Occidente, una nueva forma de movilización política basada en el discurso del islam, conocida, entre otras formas, como *islam político* o *islamismo*. Tal movilización, que puede ser tanto conservadora como altamente contestataria¹, ha generado múltiples debates que intentaron problematizar e interpretar el fenómeno.

Algunas interpretaciones enfatizan los factores culturales o religiosos (Laroui, 1991; Löwy, 1996; Ramadán, 2000; Burgat, 1996; Abu Amr, 1996; Sivan, 1997), mientras que otras intentan explicar al *islamismo* como una manifestación de la lucha de clases (Kepel, 2001; Étienne, 1996; Jhosrokhavar-Roy, 2000; Rodinson, 1996; Ayubi, 1996). También puede relacionarse este fenómeno con un contexto político caracterizado por la falta de libertades civiles y de derechos (Martín Muñoz, 1999; Izquierdo Brichs, 2011; Serfaty, 1996).

Desde la penetración colonial en el mundo árabe - islámico, a finales del siglo XIX y comienzos del XX, las guerras independentistas y la consolidación de los regímenes poscoloniales, y hasta el proceso conocido como *Primavera Árabe* (Gutiérrez de Terán y Álvarez Ossorio, 2012; Izquierdo Brichs, 2013; Álvarez Ossorio, 2013; Mesa Delmonte, 2012), a comienzos del año 2011, el *islam político* fue adquiriendo múltiples expresiones, reivindicaciones, y formas de lucha².

De esta manera, el fenómeno en cuestión ha representado no sólo un desafío para los regímenes establecidos en el mundo árabe - islámico, sino también para los analistas occidentales. En el presente trabajo veremos cómo, entre estos analistas, algunos han visto en el islamismo la expresión política de una identidad cultural tradicionalista y antimodernista, mientras que otros lo han idealizado como una manifestación cultural contrahegemónica (Ternisien, 2012). La clase, la cultura, la política, entre otros tópicos, han servido para elaborar diferentes interpretaciones del fenómeno.

En Europa Occidental y en los Estados Unidos los debates en torno a los significados del *islam político* reflejan problemáticas vinculadas a diversos escenarios específicos de

¹ Ejemplos de islamismo *conservador* podrían ser el discurso oficial saudí (ver apartado 3.1. El wahabismo, en este trabajo) o las concepciones que privilegian la obediencia al gobernante antes que la *fitna* (ver apartado 3.2 El origen del *salafismo*: Afghani, Abduh y Rida, en este trabajo); ejemplos de discursos islamistas contestatarios pueden ser el llamamiento a la lucha contra los opresores locales o extranjeros, como en caso del Hamás palestino o los grupos *takfiristas* egipcios. En este caso, la valoración de grupos como *conservadores* se refiere al orden político, y no a cuestiones de moral, status de familia o de las mujeres, etc.

² Como se analizará en este trabajo, distintas organizaciones islamistas, y en diferentes momentos, plantearán la islamización desde abajo, la participación electoral, la toma del poder por las armas, la lucha contra el enemigo extranjero, o una suerte de guerra global, entre otras expresiones y formas de lucha. Ver capítulos 3 a 5 del presente trabajo.

esas sociedades. Algunas de estas problemáticas son la legitimación o la impugnación de las políticas exteriores de sus respectivos gobiernos; la reelaboración (crítica, legitimadora, o reparadora) de sus propias historias como potencias colonizadoras (tanto en el pasado, como en el caso de Francia en Argelia, o Gran Bretaña en Egipto, como respecto de sus intervenciones directas en el presente, como en el caso de Estados Unidos en Afganistán o Iraq) o la elaboración de discursos de *inclusión/exclusión* de la cultura islámica en general y de los musulmanes en particular, en el marco de las reivindicaciones ciudadanas de cada una de las sociedades en cuestión, en un contexto de diversos grados de racismo, xenofobia o *nacionalismo antimusulmán* y de crisis del multiculturalismo (Goody, 2005; Al-Sayyad y Castells, 2003; Jameson y Zizek, 2003; Ramadán, 2002; Roy, 2003 a] y 2006; Sartori, 2001).

¿Cómo se manifiestan esos debates sobre el *islam político* en Argentina? ¿Están atravesados por las mismas variables que en Europa o los Estados Unidos?

En América Latina, y en Argentina en particular, el interés y las preguntas acerca del *islam político* son, necesariamente, diferentes. En primer lugar, porque no hay un pasado de intervención colonial como potencias colonizadoras; en segundo lugar, porque, por su grado de influencia, los gobiernos no están tan directamente involucrados en la agenda de la resolución de los conflictos internacionales; y en tercer lugar, porque, al menos en Argentina, no existe todavía una *militancia islamista*, es decir, comunidades musulmanas que expresan sus posiciones políticas o se movilizan políticamente, es decir públicamente, ya sea como *ciudadanos* o con reivindicaciones de carácter local, o con reivindicaciones universales, pero en tanto *musulmanes*, es decir, *mediante un discurso islámico*.

Sin embargo, también en Argentina hubo diferentes momentos en que pareció comenzar a surgir una *cuestión islámica*. El primero de esos momentos, tuvo que ver con las repercusiones que sobre la comunidad musulmana local tuvieron los atentados, en la ciudad de Buenos Aires, contra la Embajada del Estado de Israel (1992) y contra la Asociación Mutual Israelita Argentina (1994). Entre esas repercusiones, la comunidad islámica, después de un período de “ocultamiento y discreción” (Vagni, 2011 b]) debió aparecer públicamente asumiendo posiciones, e incluso explicando en qué consiste la identidad islámica en general y la de los musulmanes argentinos en particular, y, sobre todo, tomando distancia de sus identificaciones con el terrorismo (Briege – Herszkowich, 2003). Es de destacar, entonces, que esta mayor visibilidad de la comunidad islámica en Argentina se produjo en la mencionada década de 1990, y no después de los atentados

del 11 de septiembre de 2001 en Estados Unidos, como sucedió en otros lugares del mundo (Montenegro, 2010)³.

En la década siguiente, sendos conflictos armados ocurridos en Medio Oriente, por un lado la invasión de Israel al Líbano (2006) y por otro lado, los bombardeos israelíes a la Franja de Gaza (2009), generaron nuevamente la exposición pública de la comunidad musulmana argentina, esta vez expresando su solidaridad con los árabes libaneses y palestinos, y su repudio al Estado de Israel. Fue en ese contexto, catalizado por el conflicto palestino-israelí, cuando se hicieron presentes, con un mayor grado de visibilidad, diversas agrupaciones que se reivindican trotskistas en las manifestaciones antiisraelíes, marchando junto a agrupaciones islámicas que se solidarizaban con otras *islamistas*, es decir, legitimadas a partir del discurso religioso islámico, pero del Medio Oriente, tanto libanesas como palestinas (Hizballah y Hamás respectivamente)⁴.

Como algunos ejemplos de estos actos a lo largo de todo el marco temporal de este trabajo podemos nombrar: la movilización en apoyo de la segunda *Intifada* frente a la Embajada de Israel, el 18 de octubre de 2000, con la participación del Movimiento Socialista de los Trabajadores, el Partido Obrero, el Partido de los Trabajadores Socialistas, entre otras fuerzas, con una “simbólica participación del Partido Comunista y la notoria ausencia del Partido Comunista Revolucionario”⁵; la participación de Quebracho en la marcha hacia la Embajada de Israel en Buenos Aires del 6 de julio de 2006, condenando el ataque a Gaza, de la que participaron la Federación de Entidades Argentino Palestinas, la Asociación Cultural Siria, la Organización Islámica Argentina, la Mezquita Tauhid, la Casa para la Difusión del Islam, las mezquitas de Tucumán, Mar del Plata y Cañuelas, entre otras organizaciones islámicas⁶; el 23 de agosto del mismo año, frente a la marcha de protesta organizada por asociaciones juveniles sionistas, una contra marcha en solidaridad con la República de Irán, de asociaciones islámicas junto a la organización Quebracho⁷; la participación del Partido Obrero del acto convocado por organizaciones palestinas en

³ Sin embargo, el recrudecimiento del conflicto de Medio Oriente fue central para la irrupción política de la comunidad musulmana. A propósito de la Segunda Intifada, en octubre de 2000, se produjo una manifestación sobre la cual el noticiero central del Canal 13 imprimió la leyenda “Por primera vez los musulmanes de Argentina se manifiestan contra el Estado Israelí”. La marcha fue encabezada, entre otros, por los *sheij*s Mohsen Ali y Abdulkarim Paz, y se marchaba al grito de “Allahu Akbar” y la profesión de fe del islam, “*la ila illa Alá ua Muhammad rasul Alá*”. En <https://www.youtube.com/watch?v=YKQtRT27fRg>, consulta el 12 de julio de 2013.

⁴ Este *marchar juntos* no implicaba una *alianza* formal, sino una decisión política de acompañar a las banderas de esas organizaciones, más allá de las enormes diferencias entre los discursos, objetivos, ideologías, concepciones acerca de la religión, etc., entre los diferentes actores de esos colectivos.

⁵ Sanmartino, Jorge: “La lucha palestina. Una prueba de fuego para la izquierda”, La Verdad obrera nº 74, 13 de noviembre de 2000, página 17; el autor critica fuertemente las palabras de “un destacado integrante de Izquierda Unida (alianza electoral del PC y del MST [N.A]) (...)”, Herman Schiller, (quien) no se cansa de atacar brutalmente a los ‘partidos trotskistas’ por apoyar al pueblo palestino”

⁶ <http://www.organizacionislam.org.ar/portada/marcha.htm>, consulta el 4 de mayo de 2013

⁷ <https://www.youtube.com/watch?v=Gh5xt1xV0ZE&feature=youtu.be>

Rosario, el 30 de diciembre de 2008⁸; la marcha hacia la Embajada de Israel del 6 de enero de 2009, convocada por el PTS junto a entidades árabes e islámicas y otras agrupaciones políticas⁹; la marcha del 14 de enero de 2009, en Mar Plata, encabezada por representantes del Centro Islámico, la Unión Árabe, el PCR, la Juventud Comunista Revolucionaria, el MST, el PO, y el Nuevo Movimiento Al Socialismo, entre otras organizaciones contra la invasión israelí de Gaza; la del mismo día en Tucumán, cuyo orador principal fue el *sheij* Mahmud Aid; el día anterior un acto similar en La Plata, con una marcha encabezada por el *sheij* Abdala Madani¹⁰; el acto de repudio al abordaje por parte de Israel de la flotilla turca que se dirigía a Gaza el 4 de junio de 2010, donde participaron los dirigentes del PTS y el MST, Christian Castillo y Vilma Ripoll, junto a banderas de otras agrupaciones como el Partido Obrero y Quebracho y dirigentes árabes e islámicos, como Tilda Rabi (presidenta de la Federación de Entidades Argentino-Palestinas) y Galeb Moussa (presidente de la Federación de Entidades Argentino Árabes), enmarcado con banderas del Líbano, Siria, Palestina y el Hizballah, y en el que se escuchaba el grito “Allahu Akbar”¹¹; la participación, en noviembre de 2012, en la marcha contra la ofensiva israelí contra Gaza, del PTS y el PO, entre otras fuerzas, junto a la Federación de Entidades Argentino Palestinas¹²; el acto organizado por el MST del 19 de noviembre de 2012, con la participación de Tilda Rabi y el *sheij* Mohsen Ali¹³; la participación del PTS, el MST, el PO, y otros partidos y movimientos sociales de la marcha en solidaridad con Gaza junto a los *sheijs* Mohsen Ali y Abdulkarim Paz y la Federación de Entidades Argentino Palestinas del 25 de julio de 2014¹⁴; la marcha del 16 de julio de 2014 encabezada por el dirigente Luis D’Elía, Mohsen Ali, Galeb Moussa y Tilda Rabi, con banderas de MILES, MAS, Quebracho y palestinas¹⁵; el acto en Paraná, Entre Ríos, de la FEARAB junto al MST, el PST, la CCC, el PCR, entre otras agrupaciones del 4 de agosto de 2014¹⁶; entre otros muchos ejemplos.

Estas agrupaciones de la *izquierda trotskista* (Partido Obrero, Partido de los Trabajadores Socialistas, Nuevo MAS, entre otras) también abordaron la problemática de

⁸[https://www.youtube.com/watch?v=cqvnu\)G6NNQ](https://www.youtube.com/watch?v=cqvnu)G6NNQ), consulta el 4 de mayo de 2013

⁹<http://pts.org.ar/Nueva-marcha-en-Buenos-Aires-contr-la-masacre-sionista-en-Gaza-martes-6-de-enero-17-hs-en-el>, consulta el 4 de mayo de 2013

¹⁰<http://www.pcr.org.ar/nota/politica/crece-el-repudio-al-estado-de-israel>, consulta el 4 de mayo de 2013

¹¹<https://www.youtube.com/watch?v=UVkgHGMvvMI>, consulta el 4 de mayo de 2013

¹² La Verdad Obrera nº 502, 22 de noviembre de 2012. En la crónica el PTS señala que no deposita “ninguna confianza en el rol de los gobierno árabes y las políticas de mediación”

¹³<https://www.youtube.com/watch?v=KXDmE8xIJ4E>, consulta el 4 de mayo de 2013

¹⁴<http://www.pts.org.ar/El-PTS-se-movilizo-contr-la-masacre-en-Gaza> y <http://www.diariosiriolibanes.com.ar/Actualidad/Argentina/Convocan-a-nueva-marcha-por-Gaza-en-Buenos-Aires>

¹⁵https://www.youtube.com/watch?v=fX_9mqadZjc, consulta el 20 de agosto de 2014

¹⁶<http://www.aimdigital.com.ar/2014/08/05/fuerte-presencia-politica-en-la-marcha-por-la-paz-en-gaza/>, consulta el 20 de agosto de 2014

la relación entre el islam y la política a partir de las revueltas en el mundo árabe, iniciadas a comienzos de 2011.

A partir del interés por la mencionada relación, nos parece interesante, como aporte a los debates acerca del *islam político*, analizar cuáles son las lecturas y las interpretaciones que una de esas organizaciones, en este caso, el Partido de los Trabajadores Socialistas (PTS), como agrupación trotskista, realiza acerca de éste, así como de qué manera elabora las justificaciones que permiten apoyar sus reivindicaciones. Para eso, después de analizar el origen, los fundamentos y el desarrollo del *islam político*, se deberá explorar también cuáles son las variables que el PTS utiliza para analizar los conflictos del Medio Oriente, y de qué manera estas variables alojan las interpretaciones existentes del *islam político*, así como su contribución a las mismas.

El trabajo, por lo tanto, no se centrará en el Partido de los Trabajadores Socialistas, sino en sus interpretaciones acerca del *islam político* en el marco de los conflictos del Medio Oriente. A partir de esas interpretaciones, se analizará de qué manera pueden enriquecer o realizar aportes a los debates acerca de aquel.

El período de la investigación comprende desde la irrupción del *islam político* en la agenda internacional, esto es, la anteúltima década del siglo XX, hasta el primer año de las revueltas conocidas como “Primavera árabe”, de 2011, cuando, entendemos, la izquierda trotskista dirige una atención más profunda a su interpretación del fenómeno.

El análisis de las lecturas que el trotskismo argentino realiza sobre el *islam político* contribuirá también a la ampliación de los estudios acerca de cómo se perciben en Occidente en general, y en los movimientos de izquierda y trotskistas en particular, los movimientos provenientes de otras tradiciones culturales, y, principalmente, cómo se perciben los movimientos políticos inspirados en el islam, como parte de procesos tanto nacionales como internacionales. Asimismo, enriquecerá los debates acerca de la posible emergencia, en Occidente, de una *cuestión islámica*¹⁷.

¹⁷El concepto remite a la *cuestión judía*, es decir, la ambigua situación de los judíos europeos durante el siglo XIX, entre su integración legal (como ciudadanos) y su marginación social (como miembros de las respectivas sociedades), en tanto *parias* o *advenedizos*. Ver Arendt, H. (2006): *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Buenos Aires, Paidós y (2010): *Los orígenes del totalitarismo* (4ª Ed.). Madrid: Alianza y Poliakov, León (1989): *Historia del antisemitismo IV. La Europa suicida. 1870-1933*, Raíces, Buenos Aires. Entendemos que las migraciones internacionales, el fenómeno de los refugiados, concomitantemente con el desarrollo de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, así como la *guerra contra el terrorismo*, la penetración militar de las potencias occidentales en Medio Oriente, y el fenómeno del terrorismo generan para los musulmanes europeos una situación análoga a la vivida por los judíos hasta la década del treinta del siglo XX. Diferencias objetivas indiscutibles excluyen toda alusión, para el caso musulmán, a una experiencia similar a la de los judíos en el marco del *Holocausto*. Sin embargo, consideramos que sí puede hacerse una analogía para el período anterior al nazismo, desde el momento de la integración legal de los judíos, entre los siglos XVIII y XIX: sensación de desconfianza, atribución de *extranjería* o de falta de *ciudadanía plena* (más allá de ciudadanía legal), acusación de no pertenencia a la *cultura europea*, discusiones sobre posibles leyes de excepción (acerca del velo, por ejemplo), prejuicios y estereotipos, discursos *antiislámicos*, etc. Otras diferencias con el caso judío son la

1.2 Estado de la Cuestión.

1.2.1 El islam político

En la bibliografía que analiza al *islam político* se pueden distinguir tres ejes que concentran la atención de los autores y orientan su interpretación del fenómeno. El primero es la discusión en torno a la denominación correcta para el objeto descripto; en segundo lugar, encontramos los debates acerca de cuáles son las variables que se deberían enfatizar para explicar el éxito de este discurso, entre las cuales sobresalen las que hacen hincapié en las expresiones de clase, en las demandas políticas, y en las reivindicaciones culturales; por último, contamos las discusiones acerca de la relación entre las élites dirigentes de los *movimientos islámicos* y sus bases sociales de apoyo.

Respecto del primer eje, algunos autores aún utilizan las denominaciones más etnocéntricas, es decir, las originadas en el marco del cristianismo occidental de los dos últimos siglos. Por ejemplo, a pesar de sus connotaciones negativas, se utilizan las nociones de *fundamentalismo* (Abu Amr, 1994; Armstrong, 2004) e *integrista* (Garaudy, 1992; Elorza, 2004). La primera de ellas suele aún estar asociada a las producciones del mundo anglosajón, mientras que en los países de tradición latina, se utiliza más frecuentemente la segunda (Brieger, 1996). Otros autores, enfatizando que no se deben privilegiar los componentes religiosos del fenómeno, sino los políticos (Abu Amr, 1996), utilizan en cambio nombres exclusivos que no connotan las especificidades cristianas. Así, se sostiene la conveniencia de las denominaciones *islam* (o *islamismo*) *radical* (Carré, 1985 a]; Étienne, 1996; Sivan, 1997) o *radicalismo islámico* (Pierucci, 1992), *islamismo* (Roy, 1996; Burgat, 1996 y 2006; Martín Muñoz, 1999; Kepel, 2001; Rashid, 2002; Arístegui, 2004; Mires, 2005; Veiga, 2011), *movimientos islámicos* (Brieger, 1996), *islam político* (Ayubi, 1996; Brieger, 1996; Barreñeda, 2011; Izquierdo Brichs, 2011), o *activismo islámico* (Fadlalla, 1996). Estas denominaciones también implican problemas metodológicos y conceptuales, como su vinculación con la violencia en algunos casos (Alonso Marcos, 2011; Lampridi-Kemou, 2011), o la confusión con el *islam* en tanto religión

ausencia de una segregación legal o institucional (no hay en la actualidad cupos en universidades, restricciones en el acceso a empleos públicos, etc.) y la existencia de ataques terroristas asumidos por organizaciones islámicas; sin embargo, circulan estereotipos que habilitan discusiones en torno a la integración o el rechazo de los musulmanes en la sociedad, y cuál debería ser la posición del Estado frente a eso. Ver Herszkowich, Enrique: "Charlie Hebdo. ¿Quién representa a los musulmanes en Francia?", en <http://www.revistaanfibia.com/ensayo/quien-representa-los-musulmanes-de-francia/> y (2008): "Auschwitz, Mahoma y la República. La Historia, la ley y la libertad", IVº Congreso de Relaciones Internacionales, VIIª jornada de Medio Oriente, Universidad Nacional de La Plata, 26 al 28 de noviembre de 2008, http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/40082/Auschwitz_Mahoma_y_la_Rep%C3%BAblica.pdf.out.pdf?sequence=1, y Goody, Jack (2005): *El islam en Europa*, Gedisa, Barcelona

(Rodinson, 1996). La denominación escogida también implica la discusión en torno a la separación de las esferas política y religiosa en el islam (Étienne, 1996; Ayubi, 1996).

Ya en el segundo eje propuesto, y en la búsqueda de las variables que explican el crecimiento del fenómeno en los últimos treinta años, se ha extendido en los medios de comunicación la idea que lo relaciona con el fanatismo religioso, vestigios de medievalismo, reacción bárbara, atavismos arcaicos (Herszkowich, 2006) o, incluso, con el fascismo (Ternisien, 2007), en visiones que se ajustan a la idea del *choque de civilizaciones* (Huntington, 1993), y es la que puede aún observarse en algunos analistas especializados (Lewis, 2003). Estas perspectivas, que vinculan al islam como religión con su mayor o menor apego, o incluso con el rechazo, de ciertos valores de la modernidad occidental, tienden a fijar en el ámbito de las *diferencias culturales*, esenciales diferencias equiparables a lo que en otro momento se hubiese atribuido a las *razas* (Grimson – Semán, 2005). En otras palabras, la corrección política evita recurrir al concepto *raza*, eludiendo el vocablo, pero no las prácticas, “como si la abolición/reemplazo de ciertos términos en los usos sociales y académicos bastara por sí mismo para suspender/morigerar los actos de inscripción de algunas desigualdades sociales”¹⁸.

En contraposición con estos abordajes, otros autores enfatizan el carácter construido de las identidades. Por ejemplo, es lo que se sugiere al afirmarse que en una sociedad preindustrial la cultura autóctona no es percibida, sino que la misma surge del *choque* con otras culturas, *convirtiéndose entonces en identidad*¹⁹. Por lo tanto, ninguna identidad es algo dado y pre-existente, sino que es un producto histórico, es decir, fruto de un período concreto, en la cual se gesta y difunde. Por otra parte, esa identidad, aun cuando pretenda afirmar una homogeneidad pre-existente, suele reflejar, por el contrario, la necesidad de crear dicha homogeneidad, por lo que parte de su no-existencia²⁰.

A partir de ese carácter construido, no esencialista, entonces, algunos autores (Ramadán, 2000; Al- Sayyad-Castells, 2003) pretenden también abordar al mundo musulmán a partir de las múltiples adaptaciones y expresiones que el islam puede tener, no sólo al coincidir con ciertos valores occidentales, sino incluso para desarrollarse en el mundo occidental. Estas visiones suelen partir de posiciones políticas cercanas al *multiculturalismo*. Sin embargo, el esfuerzo en declarar el rechazo a las miradas esencialistas, que niegan las identidades *heredadas* o *biológicamente dadas*, y su afirmación de que “todas las culturas están fragmentadas, resultan impugnadas internamente y presentan fronteras porosas”, puede contradecirse con su defensa del *valor de la diferencia* respecto de una cultura hegemónica, en este caso, occidental, como si la

¹⁸ Briones, Claudia. 1998. *La Alteridad del “Cuarto Mundo”, Una Deconstrucción Antropológica de la diferencia*, Del Sol, Buenos Aires, p. 16.

¹⁹ Gellner, Ernest (1991): *Naciones y nacionalismo*, Alianza, Buenos Aires, pp. 86 y 87

²⁰ Hobsbawm, Eric (1992): *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Crítica, Barcelona.

diferencia fuera *valiosa en sí misma*²¹. De esta manera, se estaría volviendo a revestir a las identidades con una carga de esencialismo, en tanto, en sí mismas, serían una especie de discurso contrahegemónico. Por otra parte, mientras se rescata la cultura contrahegemónica como flexible, cambiante y fluida, se le suele atribuir a las culturas dominantes la misma uniformidad esencialista que se intenta combatir (Sorj, 2007; 40).

Sin embargo, este sobredimensionamiento de la variable *cultural* también puede realizarse desde *perspectivas históricas*, y no *esencialistas*. Es el caso tanto de las críticas al islamismo realizadas por Laroui (1991) o Löwy (1996), como de la defensa que hacen Ramadán (2000) o Martín Muñoz (1992), así como de los enfoques que enfatizan el problema de la *identidad*, como en el caso de Izquierdo Brichs (2011), Carré (1985 a)], Sivan (1997) y, en muchos pasajes, Rodinson (1996) y Burgat (1996).

Otros autores, en cambio, enfatizan para explicar al *islam político* las reivindicaciones y las expresiones de los intereses de clase, sea para señalar la fortaleza de estos movimientos, como para indicar su debilidad (Kepel, 2001; Étienne, 1996; Josrokhavar-Roy, 2000; Rodinson, 1996).

El último grupo de autores enfatiza las reivindicaciones políticas, sobre todo en relación a las demandas de mayores libertades civiles y ciudadanas (Gannouchi, 1996; Martín Muñoz, 1999). En este eje aparece también la discusión acerca de si el *islamismo* es compatible o no con la democracia occidental, desde autores que plantean la incompatibilidad más absoluta (Löwy, 1996) hasta aquellos que, desde miradas *neotercermundistas*, perciben identidad entre la democracia y el islam (Izquierdo Brichs, 2011). Al respecto, y desde un análisis más profundo, sobre todo de fuentes primarias y testimonios, otros autores sostienen que los manifiestos islamistas contra la democracia *son en realidad contra la democracia occidental* (Burgat, 1996).

El tercer eje mencionado es la discusión acerca de la relación entre los movilizados y los dirigentes en el contexto del *islam político*. Algunos autores cuestionan que los *movimientos islámicos* que se ubican al frente de las movilizaciones populares sean la vanguardia de las mismas (Izquierdo Brichs, 2011; Feliú, 2013), y otros afirman directamente que tales movimientos actúan *a remolque* de esas movilizaciones (Abu Amr, 1996; Lampridi-Kemou, 2011; Álvarez Ossorio-Ramírez, 2013). Finalmente, algunos autores encuentran una conexión entre la efectividad del discurso político y la relación entre élites y masas, lo cual los conduce nuevamente a cuestionar y revisar la noción de *identidad* (Serfaty, 1996).

1.2.2. La comunidad musulmana argentina

²¹Piñeiro Carreras, Julia: "Islam, religiosidad e identidad: posibilidades y límites de la comparación entre un caso argentino y uno brasileño", Simposio Internacional Fronteiras na América Latina, UPSM Brasil.

Acerca del islam en Argentina, la bibliografía se ha concentrado sobre todo en el período inmigratorio y, más recientemente, en las dinámicas de la comunidad como colectivo religioso. Es decir que no existen, en la actualidad, estudios del desarrollo del *islam político* en Argentina, ni acerca de los vínculos de las comunidades musulmanas con el mismo. Sí los hay en cuanto a las reacciones o las influencias que han tenido en la comunidad islámica los acontecimientos internacionales que han vinculado, en los últimos años, al islam con el terrorismo y que le han dado a esta comunidad una “nueva visibilidad” (Vagni, 2011 a)].

Entre los autores que han trabajado el periodo migratorio podemos mencionar, entre otros, a Akmir (1997), Jozami (1993 y 1997), Brieger y Herszkowich (2002 y 2003), y Vagni (2011 a)]. En cuanto a los periodos más recientes, los trabajos exploran cómo se conforma la identidad de los descendientes de los inmigrantes musulmanes y sus vínculos tanto con el imaginario occidental acerca del islam, como con los sucesos del Medio Oriente, así como las derivas de su identidad *comunitaria* (Vagni, 2011 b)], Piñeiro Carreras (2005), Montenegro y Setton (2009 y 2013), Montenegro (2010) y Trinchero (2010), entre otros.

1.2.3 El Partido de los Trabajadores Socialistas (PTS) en Argentina

Los estudios sobre el trotskismo en Argentina se han desarrollado, pero sin hacer énfasis en su interpretación doctrinaria de los conflictos internacionales. Dejando de lado los estudios sobre las agrupaciones armadas, se ha desarrollado el recorrido biográfico y político de los fundadores del trotskismo argentino (Tarcus, 1996; Dubkin, 2008), así como la historia de las escisiones, alianzas y nuevas formaciones que las discusiones políticas (y personales) generaban (Coggiola, 2006; Kohen, 2010). La investigación acerca de las interpretaciones históricas se circunscribe más al desarrollo de una historiografía trotskista de la *historia nacional* (relación con la historiografía liberal y revisionista, con el peronismo, etc.) (Acha, 2009; Devoto-Pagano, 2004) o, en todo caso, latinoamericana (posiciones ante las revoluciones boliviana, cubana, nicaragüense, etc.) (Coggiola, 2006).

Si bien existen estudios acerca de la actuación concreta de las agrupaciones trotskistas en conflictos contemporáneos, se trata en todos los casos de situaciones, sobre todo del ámbito sindical, circunscriptas a la Argentina. Las discusiones acerca de las interpretaciones de los conflictos internacionales (interpretación acerca de la idea de la *revolución permanente*, de la *teoría de los campos*, o acerca del papel *progresivo* de los movimientos contestatarios del Medio Oriente) se producen en el seno de la prensa partidaria o sus publicaciones teóricas y discusiones entre las distintas facciones (entre otros, Moreno, 2012).

2. El islam político.

2.1 Irrupción en la agenda internacional

En los últimos treinta años, particularmente desde la Revolución Islámica de Irán (1979), el islam político ha logrado convertirse en un factor movilizador de millones de personas. Primero en Medio Oriente, pero no sólo en esa región geopolítica, el islam se ha mostrado mucho más efectivo que otros discursos para movilizar políticamente a distintos sectores de la ciudadanía en pos de diferentes causas y reivindicaciones.

Efectivamente, cuando en Occidente parecía irreversible ya, en la segunda mitad del siglo XX, el repliegue de la religión hacia la esfera privada²², comenzaron a llegar noticias de movimientos de masas que pretendían un *Estado islámico*²³, que se basaban en el Corán como texto de legitimación política, y que invocaban la *causa de Dios* para legitimar sus acciones armadas y sus voluntarios martirios.

Si bien el *resurgimiento del islam* se produce tanto en el nivel religioso como en el político, es este último el que llama la atención, ya que el resurgir meramente religioso no hubiera recibido la mirada de los analistas (Abu Amr, 1996; 219)²⁴.

Como fuerza movilizadora en el Medio Oriente, se podría explicar el éxito del discurso político basado en el islam a partir de una primera aproximación, casi negativa, que daría cuenta de que ninguno de los regímenes anteriores, que no recurría a ese tipo de discurso, logró el desarrollo político, económico y social prometido a las sociedades medioorientales.

²² Ya hace muchos años que puede ponerse en duda el paradigma de la secularización, incluso en Occidente y en lo que se refiere al cristianismo o al judaísmo. Pero, dando cuenta del rechazo a ese paradigma, la *recristianización* o *rejudaización* del discurso público no son objeto del presente trabajo. Sobre las críticas y reformulaciones del *paradigma de la secularización*, ver Tschannen, Olivier, "La revalorización de la teoría de la secularización mediante la perspectiva comparada Europa Latina-América Latina" en J.-P. Bastian (2004), *La modernidad religiosa: Europa Latina y América Latina en perspectiva comparada*, México: FCE, página 355 a 358, y Hervieu-Léger, Danièle: "La religión diseminada de las sociedades modernas", en *La religión, hilo de memoria*, Barcelona, Herder, 2005 (primera edición: 1993, Ed. Du Cerf, París: *La religion pour mémoire*), página 43. El rechazo al paradigma de la secularización no implica que no se constate, en occidente, un marcado proceso de *laicización*. Es decir, el cuestionamiento del mencionado paradigma no implica retrocesos en cuanto a la sustracción de instituciones públicas del dominio eclesiástico, o en cuanto a la separación de esferas. Pero este proceso no significa que la religión *desaparezca* con el avance de la modernidad, sino que sus prácticas se *adaptan*, *reformulan* o *recrean*. Sobre la diferencia entre secularización y laicidad, ver nota 53. El Dr. Derghougassian llama la atención acerca de esta salvedad y señala la particularidad del proceso de secularización en el mundo islámico.

²³ Como subproducto de las revueltas en el mundo árabe surgió la organización conocida como ISIS, Daesh, o Estado Islámico, que no fue abordada en este trabajo, por exceder el marco temporal. En este caso, y a largo de todo el trabajo, por *Estado Islámico* nos referimos a un *Estadocuyo fundamento de legitimidad sea el islam*, o que *se rija por los postulados islámicos*.

²⁴ Esta distinción entre un "nivel político" y uno "religioso" del resurgimiento del islam tiene un alto grado de arbitrariedad. Dejando para más adelante el *problema* de la distinción entre lo político y lo religioso en el islam, entendemos por lo primero lo que se refiere, influye o busca influir, o interpela de alguna manera, al ámbito de lo público, y reservamos lo segundo para los ámbitos privados (individuales, familiares, o de comunidades que no pretenden esa proyección pública). Para la discusión sobre la separación en el islam de ambas esferas, ver el apartado 2.2.2 Los nombres propios, del presente trabajo.

En efecto, si observáramos el devenir de la historia contemporánea del mundo árabe y musulmán desde la desintegración del Imperio Otomano, podríamos dividirla, desde el punto de vista de los regímenes políticos, en cinco períodos que pueden, a su vez, asociarse a diferentes ideas de referencia o de legitimación/cuestionamiento del orden²⁵. Estos cinco períodos son: 1) la presencia colonial directa; 2) el período *liberal*²⁶; 3) el modelo nacionalista, o de socialismo árabe²⁷; 4) el modelo de capitalismo de Estado, como el reinado del Sha en Irán o la presidencia de Sadat en Egipto; y, finalmente, 5) el período del *islam político*, en el cual el islam se habría levantado como el último referente de legitimidad social y política, tanto para los discursos de oposición como para aquellos que legitiman el orden.

En cuanto a la oposición, los grupos islamistas se beneficiaron del desprestigio de los otros discursos:

“Los regímenes dictatoriales y corruptos se habían apropiado de los discursos de la modernidad, el secularismo, el liberalismo y el izquierdismo, y además eran apoyados por las potencias occidentales herederas del imperialismo y la colonización”²⁸.

De esa manera, el discurso islámico no tuvo competidores al frente de las movilizaciones de protesta contra los regímenes establecidos.

Sin embargo, el discurso basado en el islam también ha servido para la legitimación del orden. Entre los numerosos ejemplos que podríamos citar, figura el caso de la monarquía saudí. Su régimen basado en el islam se justifica

“no sólo en la legitimación religiosa del régimen saudí por la secta wahabí, sino más que nada en la ostentación del control y protección de los lugares sagrados de La

²⁵ Esta periodización es sólo analítica, y no responde necesariamente a una sucesión cronológica. Las monarquías, por ejemplo, existen a lo largo de todos los períodos, así como los sistemas republicanos. La periodización responde más a los discursos de legitimidad novedosos en cada período, o que *condicionaron la agenda* de todos los regímenes, respondieran o no a los modelos que caracterizan a aquellos.

²⁶ Gema Martín Muñoz denomina así al período de “soberanía limitada” de monarquías parlamentarias o repúblicas presidencialistas inspiradas en los mandatos inglés y francés respectivamente, durante la primera mitad del siglo XX, en el cual la imitación de los modelos europeos servía para legitimar regímenes más o menos autoritarios y, en la práctica, dependientes de las antiguas potencias mandatarias, sin amplias bases sociales en sus respectivos países. Martín Muñoz, Gema (1999): *El Estado árabe. Crisis de legitimidad y contestación islamista*, Bellaterra, Barcelona, pág. 70 y ss.

²⁷ Nos referimos a la experiencia nasserista en Egipto, o al baasismo en Irak y Siria, así como a modelos similares o inspirados en ellos. El auge de estos modelos lo podemos situar alrededor de la década del cincuenta y hasta 1967. Se trataba de regímenes laicos, aunque no renegaban del islam, con un lenguaje panarabista y con alusiones a un socialismo árabe de Estados intervencionistas, pero que se distanciaban del marxismo.

²⁸ Izquierdo Brichs, Ferran (2011): “Islam político en el siglo XXI”, en Revista CIDOB d’Afers Internacionals, nº 93-94, abril 2011, pág. 16

Meca y Medina, de donde fueron expulsados los anteriores protectores, los hachemíes”.²⁹

Este último discurso, el *islámico*, que integra explícitamente el lenguaje religioso musulmán a las demandas políticas, es claramente observado en numerosos casos, entre los cuales podemos destacar el régimen surgido de la Revolución Islámica iraní de 1979, la apelación a los combatientes árabes para la guerra de Afganistán contra la invasión soviética³⁰, desde ese mismo año, y la aparición de numerosos grupos armados que reivindican un lenguaje islámico (como el Hamás palestino, el Hizballah libanés, la Yihad Islámica, entre otros)³¹, así como en el crecimiento de los Hermanos Musulmanes egipcios y el éxito de numerosos partidos políticos integrados a los sistemas democráticos de diversos países, como el caso de Turquía o Pakistán, o que impugnan a los regímenes gobernantes, como el Frente Islámico de Salvación argelino. Éstos, entre otros numerosos ejemplos, dan cuenta de una extensión en la utilización del islam como discurso aceptado para legitimar el orden político, o para impugnarlo, logrando la efectiva movilización de las masas.

2. 2. Denominaciones y definiciones

2.2.1. El nombre de los otros

Ante la constatación del fenómeno descrito, diversos analistas han comenzado la búsqueda de una correcta denominación para el mismo. Algunas de las denominaciones más extendidas, sobre todo en la prensa, pero también en parte de la bibliografía especializada, remiten a dos fenómenos surgidos en el cristianismo contemporáneo occidental. Se trata de los términos *fundamentalismo* e *integrismo*. El primero de ellos

²⁹ Soler i Lecha, Eduard – Zaccara, Luciano (2009): “Arabia Saudí: familia, religión, ejército y petróleo”, p. 236, en Izquierdo Brichs, Ferran (ed.) (2009): *Poder y regímenes en el mundo árabe contemporáneo*, CIDOB, Barcelona, pp. 221-260

³⁰ Nos referimos a los *muyahidines*, es decir, los que hacen la *yihad*. Más allá del carácter bélico o espiritual de la misma, su connotación siempre es religiosa.

³¹ La bibliografía especializada utiliza diferentes formas de transliterar las palabras en árabe. Así, es posible observar en algunos casos *jihad*, y en otros *yihad*; *charía* o *sharía*, entre otros ejemplos. Hemos optado por las transliteraciones que concuerden con la pronunciación del castellano rioplatense. Por esa razón, escribimos, por ejemplo *sharía*, *yihad*, etc. La forma escogida para la transliteración se mantiene en las citas textuales, aun cuando las traducciones utilicen otras. Así, por ejemplo, en los textos traducidos del francés, se utiliza *charia*, pero hemos mantenido *sharía* sin realizar las aclaraciones correspondientes.

suele estar asociado a las producciones del mundo anglosajón³², mientras que en los países de tradición latina³³ suele utilizarse el segundo (Brieger, 1996; 14).

Sin embargo, al rastrear el origen de tales denominaciones podríamos preguntarnos, a su vez, si son pertinentes para aplicar al fenómeno que nos ocupa.

2.2.1.1. El integrismo

Integrismo es uno de los términos más cargados negativamente que se utiliza para referirse a esta nueva militancia islámica (Pierucci, 1992; 152). Surgió en el seno de la Iglesia Católica Romana, a comienzos del siglo XX. Sin embargo, tiene la particularidad de que, desde su origen, el término es peyorativo: en efecto, surgió desde los opositores al movimiento. El término *integrismo* se originó en los países de tradición latina y, de hecho, no es traducible al inglés, o al alemán, lenguas en las que se utiliza *integralism* e *integralismus*, respectivamente, que tienen un significado diferente.

En el año 1891 el Papa León XIII publicó la encíclica *Rerum Novarum*, dando lugar a la *doctrina social* de la Iglesia, como reacción frente a los efectos de la Revolución Industrial, tanto en la realidad objetiva de las grandes ciudades como en la ideología de las clases obreras, en el contexto de la consolidación del republicanismo laico del Estado-nación en Europa. Si bien la encíclica apoyaba el derecho a la propiedad privada, también aprobaba la formación de uniones o sindicatos entre el proletariado.

Fue en torno a las interpretaciones de distintos sectores de la Iglesia, en cuanto a cuál debería ser el lugar de la misma en el contexto de la República, que surgió la disputa que daría lugar al movimiento *integrista* (Pierucci, 1992; 150).

El término apareció originalmente en francés, hacia 1910 (Siccardo, 1979), al surgir una facción de la Iglesia, *intransigente*, que se oponía a cualquier conciliación con la sociedad producto de la Revolución Francesa y que llevaba por lema “*no transigir en los principios*” (Pierucci, 1992; 150). Eran *clericales*³⁴, anti-republicanos y monárquicos,

³²Entre otros, Armstrong, Karen (2004): Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam. La intolerancia religiosa frente al progreso, Tusquets, Barcelona; Abu Amr, Ziad (1994): Islamic Fundamentalism in the West Bank and Gaza, Indiana University Press.

³³Entre otros, Elorza, Antonio (2002): *Umma. El integrismo en el islam*, Alianza, Madrid; Garaudy, Roger (1992): *El integrismo. Ensayo sobre los fundamentalismos en el mundo moderno*, Gedisa, Barcelona.

³⁴Por oposición al *anticlericalismo* del Estado Nación liberal del siglo XIX. “Desde que la Iglesia sostiene la importancia de las obras, además de la fe, para la salvación de las almas, tiende a tutelar los comportamientos y las costumbres de individuos y sociedades. De allí que la formación de una esfera política autónoma, la distinción entre público y privado y entre Iglesia y sociedad hayan introducido un problema inédito e irresoluble para el catolicismo decimonónico”. Así, el anticlericalismo se oponía a que la Iglesia cumpliera con sus *irrenunciables deberes y ejerciera sus sagrados derechos*. Di Stéfano, Roberto (2010): *Ovejas Negras. Historia de los anticlericales argentinos*, Sudamericana, Buenos Aires, p. 15

defensores de la soberanía temporal del papado y acérrimos críticos de la libertad de conciencia y de culto. Así, estos católicos, *integristas*, se oponían a los *sociales*.

Eran características de los *integristas* defender la autoridad sacra de una pretendida interpretación literal de los *textos papales* (no de la Biblia), el celo militante de la defensa de los valores religiosos *tradicionales* (amenazados por la modernidad), la Iglesia jerárquica como modelo del único orden legítimo sociopolítico y, concomitantemente, la necesidad imperiosa de la recuperación del control político (Pierucci, 1992; 150).

Fue el Papa Pío X (1903-1914) bajo el cual se desarrolló el movimiento *integrista* antimodernista. En 1907 la encíclica *Pascendi* condenaba el modernismo y el examen científico de los dogmas religiosos, comprometiendo a todos los obispos a realizar un juramento antimodernista (abolido por Pablo VI en 1967). Según esta posición antimodernista los católicos debían defender la *integralidad de la fe*. Pío X estaba determinado así a recuperar los espacios perdidos durante el proceso de secularización y por el *desorden desencadenado desde la Reforma Protestante* (Pierucci, 1992; 151). Se oponía a acomodar a la Iglesia al espacio del republicanismo, rechazando de esa manera la ciencia y la crítica histórica, el liberalismo, en suma, toda la sociedad moderna y laica, pero denunciando en primer lugar al *enemigo interno*, es decir, el modernismo católico. El Estado Moderno era visto como el enemigo principal, debido a lo que había sido su mayor ataque: haber hecho de la religión un asunto privado (Pierucci, 1992; 151).

Pero los católicos *integristas* no se denominan así, prefiriendo la denominación de *tradicionalistas*. Sin embargo, la *tradición reivindicada* era, en muchos casos, una *tradición reciente*: la liturgia en latín del catecismo de Pío X, el rito de la misa de Pío V (siglo XVI), o las decisiones doctrinales de Trento. En otras palabras, la *tradición* significa en este caso el *corpus* compuesto no por la lectura de la Biblia sino, sobre todo, por las intervenciones realizadas por los Padres y doctores de la Iglesia, los sucesivos concilios y los Papas (o, al menos, algunos de ellos).

Como se desprende de lo anterior, el *integrismo* implica también un ordenamiento socio-político. La sociedad y la religión deben conformar una unidad *integrada* e inseparable. En ese sentido, se promueve una organización social en la cual la Iglesia se convierte en rectora y, siendo el modelo prerrevolucionario el ideal, puede ser asociado a una ideología reaccionaria.

2.2.1.2. El fundamentalismo

El término *fundamentalismo* tiene su origen también en el cristianismo, pero en el protestantismo de Estados Unidos. Durante la primera década del siglo XX se fundó el Instituto Bíblico de Los Ángeles, que se oponía a la crítica bíblica, y se publicó la colección *The Fundamentals*. Más tarde, en 1919, a instancias del ministro bautista William Bell Riley, de Minnesota, se fundó la *World's Christian Fundamentals Association*, unión de

pastores presbiterianos, bautistas y metodistas de Estados Unidos, para la defensa de la fe. En 1920, el reverendo Curtis Lee Laws, editor del periódico bautista *Watchman Examiner*, inventó el adjetivo *fundamentalista* para referirse a los que, junto a él, luchaban por esos *principios fundamentales de la fe* (Pierucci, 1992; 152).

Desde finales del siglo XIX, los *fundamentalistas* de Estados Unidos luchaban por defender el principio de inspiración divina de la Biblia, su infalibilidad y la autoridad absoluta de su *letra*. Sus enemigos eran la teología liberal, la crítica histórica y literaria, y la mentalidad científica moderna representada, sobre todo, por el darwinismo. En la “*profesión de fe*” fundamentalista de la Iglesia presbiteriana, de 1910, se presentan como principios irrenunciables la inerrancia de la Biblia, el nacimiento virginal de Jesús y su resurrección física, la expiación de los pecados por Él, y la autenticidad de sus milagros. El primero de estos principios se tornó rápidamente el principal, sobre todo en lo relacionado con la Creación (Pierucci, 1992; 153).

Sin embargo, algunos autores también destacan que, al igual que en el caso citado del integrismo, el debate suscitado por los fundamentalistas se relaciona con *disputas internas*:

“El fundamentalismo ha sido siempre una disputa interna entre los miembros de una misma sociedad y, como si quisieran recalcar este hecho, los fundamentalistas cristianos estadounidenses Jerry Falwell y Pat Robertson afirmaron inmediatamente después de la tragedia (del 11 de septiembre de 2001) que ésta había sido un castigo de Dios por los pecados de los humanistas laicos en Estados Unidos, un punto de vista que no estaba demasiado alejado de los secuestradores musulmanes” (Armstrong, 2004; pp. 15 y 16).

La penetración de las narrativas evolucionistas en las escuelas significaba, para los fundamentalistas, la más clara señal de la decadencia moderna. Para contrarrestarla, el pastor D.L Woody proclamaba, como único remedio, el *retorno* a la Biblia, que debía gobernar *la nación, la familia, la escuela y, en suma, la vida cotidiana toda*. En ese sentido, el proyecto fundamentalista se asemeja, en parte, a un proyecto *integrista*. Sin embargo, la política no se encuentra en primer lugar, sino que es primero la moral privada, y sólo luego la pública, la mayor preocupación. En ese sentido, el fundamentalismo protestante se diferencia fuertemente del proyecto integrista de la “*politique d’abord*” de la *Action Française* de Charles Maurras (Pierucci, 1992; 153).

Estas iglesias *fundamentalistas* reivindicaban una interpretación pretendidamente *literal* de la Biblia, sobre todo en lo referido a la Creación, en contra de la difusión, en el sistema escolar, de los postulados darwinistas (Armstrong, 2004; 228). Mientras los fundamentalistas, entonces, deseaban *volver a las fuentes o los fundamentos*, a la *letra revelada*, los integristas reclamaban la defensa de la *tradición*, es decir, que a diferencia de los primeros, por lo tanto, para el integrista la lectura de los textos revelados no era directa, sino mediada por los expertos.

2.2.1.3 Integrismo, fundamentalismo, e islam

En tanto pretendía *volver a la fuente*, es decir, a los *fundamentos irrenunciables*, el término *fundamentalista* formaba parte de la propia percepción que estos movimientos tenían de sí mismos (Brieger, 1996; 13), a diferencia de lo sucedido con los *integristas*. Sin embargo, la lucha de la primera mitad del siglo XX entre *Dios y el mono*, o entre *la Biblia y Darwin*, puede ser percibida con mucha facilidad como un combate entre *superstición y biología*, *fanatismo y ciencia*, *ignorancia y lucidez* (Pierucci, 1991; 153). Por eso, también es difícil, en la actualidad, encontrar el término *fundamentalista* como autodefinición, prefiriendo sus miembros llamarse a sí mismos *evangélicos*, *conservadores*, *cristianos puros o renacidos*, etc.

Por lo tanto, utilizar los términos *integrismo* o *fundamentalismo* para referirse a los movimientos militantes islámicos es recurrir, desde el inicio, a términos cargados de connotaciones negativas en Occidente³⁵.

Pero, más allá de estas cargas negativas, ¿pueden aplicarse los términos *fundamentalismo* o *integrismo* a otras religiones, no cristianas? ¿Son correctas las analogías entre lo que sucede en otras religiones monoteístas y las experiencias surgidas en el cristianismo? En principio, nada impide, conceptualmente, que existan judíos o musulmanes *fundamentalistas* o *integristas*, más allá de que no pueda afirmarse que una religión dada lo sea en sí. De hecho, si el fundamentalismo es el “retorno absoluto a la Escritura como único fundamento de toda crítica y de toda renovación”, y el integrismo “es el rechazo de las adaptaciones de la acción de la Iglesia y sus creyentes en materia litúrgica, pastoral, social y política” (Étienne, 1996; 161), podría ser fundamentalista un musulmán que pretenda volver al Corán, leído *literalmente*, como única fuente de legislación, o integrista, si rechazara cualquier adaptación de la jurisprudencia institucionalizada, o la separación de las esferas que organizan la vida de la Ciudad. Y en ese caso (es decir, si se dieran esas características de religiosidad), ¿sería acaso y necesariamente, una *demonstración de eurocentrismo*³⁶ utilizar tales categorías?

En primer lugar, deberíamos dejar en claro que los términos *fundamentalismo* e *integrismo* no pueden ser intercambiables porque significan relaciones diferentes entre los colectivos y lo sagrado. Por lo tanto, el primer error para designar al islam político, sería la utilización indistinta de ambos términos, observable aún en bibliografía especializada³⁷.

³⁵En el próximo apartado se analizarán y problematizarán otras denominaciones que pretenden prescindir de esos términos.

³⁶Como sugiere el mismo Étienne al plantear el problema de la denominación. Étienne, Bruno (1996): *El islamismo radical*, Siglo XXI, Madrid, p. 161

³⁷Por ejemplo, como lo hace Karen Armstrong (op. cit.): “El *fundamentalismo*, en contra de lo que se suele suponer, no es una ideología deliberadamente arcaizante, ni tampoco un regreso retrógrado al pasado. Estas formas de *integrismo* son, en esencia, movimientos modernos que no podrían haber arraigado en otra época que no fuera la nuestra” (p. 14), o: “Las formas más extremas de *fundamentalismo* conllevan un nihilismo intrínseco. Los *integristas* de las tres religiones cultivan fantasías de destrucción y aniquilación” (p. 18). Destacado propio.

Pero, por otra parte, la utilización de términos originados en el contexto cristiano no necesariamente es incompatible para el análisis de fenómenos no relacionados con el cristianismo. En realidad, para poder elaborar las posibles continuidades o diferencias entre todos estos fenómenos conviene emprender el examen de las bases ideológicas, los discursos y las prácticas de los movimientos islámicos, y no concentrarse en el origen geográfico o etimológico de los términos o su relación original con el cristianismo.

Por ejemplo, y según las definiciones dadas, un movimiento islámico inspirado en clérigos que reservan para sí la interpretación de las lecturas sagradas no puede ser *fundamentalista*. Así, cuando la tradición shií atribuye al sexto imam, Ibn Hanzala, recomendar que se rechace el arbitraje de la autoridad temporal, porque, en su lugar, los shiíes

“deberían buscar entre ellos a uno que esté al corriente de nuestras tradiciones, que haya examinado lo que autorizamos y lo que está prohibido, que haya estudiado nuestras leyes... (y) tienen que aceptar que esta persona les juzgue, porque yo he hecho de esta persona un juez entre vosotros”³⁸,

se aleja del fundamentalismo porque está rechazando también el acercamiento inmediato (sin mediación del clérigo) del creyente a la Escritura, y no porque el origen del término sea cristiano.

Si encontramos en algunos de los movimientos islámicos la pretensión de una cierta *vuelta al pasado*, se trata de un pasado que pretende recuperar la “pureza original” (Pierucci, 1992; 154) del contacto directo con libros sagrados, una pureza anterior, incluso, a la conformación de la *tradición*. Así, se trata de una posición política que pretende luchar, al mismo tiempo, contra la tradición y contra la modernidad (Carré, 1985). Esto se observa, por ejemplo, cuando el egipcio Sayyid Qutb recupera el discurso de Ibn Taymiyya, del siglo XIV, para criticar a los gobiernos del siglo XX³⁹, y reivindica la *vuelta a las fuentes primarias, la sharía, el Corán y la sunna*⁴⁰, descartando la legislación humana (el *fiqh*⁴¹)

³⁸ Richard, Yann (1996): *El Islam shií*, Bellaterra, Barcelona, p. 107

³⁹ Ver, en este trabajo, el apartado 3.3 El origen de los Hermanos Musulmanes. Hassan al-Banna y Sayyid Qutb.

⁴⁰ El *sunismo* es la corriente mayoritaria del islam mundial. Su origen diferenciado se remonta a la sucesión del profeta Muhammad. Se trataba de la mayoría de la comunidad islámica, que consideraba legítimo el sistema de elección califal, y basaba la legislación tanto en el Corán como en los *hadices*, es decir, las palabras y los actos del profeta recogidos por sus discípulos y compañeros, así como el consenso en torno a ellos logrado por la propia comunidad. Si bien suele traducirse *sunna* como *ortodoxia*, es necesario considerar que cada autor define “la ortodoxia en función de su propio criterio”. Étienne, Bruno (1996): op. cit; p. 22. Según Netton significa literalmente “*trodde path*”, con el sentido de “*customary practice*”. Netton, Ian Richard (1992): *A Popular Dictionary of Islam*, Cruzon Press, Londres, p. 238.

⁴¹ La *sharía* es definida por Netton como “the ruler's discretionary right to supplement the law as defined by the jurists” (el derecho discrecional del gobernante para complementar la ley tal como es definida por los juristas), mientras el *fiqh* es la *jurisprudencia islámica*. Netton, Ian Richard (op. cit): pp. 234 y 83. Para Martín Muñoz la *sharía* es el “corpus legal islámico” y el *fiqh* el derecho islámico. Martín Muñoz (1999): Op. Cit., p. 27. Otros autores realizan una distinción mucho más tajante entre estos términos. Para Kepel el primer concepto refiere a la “ley basada

“como en el protestantismo” y a los ulemas en la interpretación de la ley. De hecho, su enfrentamiento con los ulemas de Al Azhar, la universidad islámica egipcia, se produjo por su afirmación de que nadie tiene el monopolio de la interpretación, sino que “todos los musulmanes son *muytahids* (exégetas o intérpretes)” (Ayubi, 1996; 102-103). Sin embargo, la *vuelta* al vínculo directo con la fuente no implicaba, en este caso, pretensión de literalidad: la interpretación seguía siendo un imperativo.

Por otra parte, cuando el movimiento que resultó de la Revolución Islámica de 1979 optó por colocar en primer lugar la conquista del poder, es decir, el reconocimiento del Estado como “punto de pasaje obligatorio para la realización de un proyecto civilizatorio total”, a fin de, en palabras de Jomeini, implementar un islam que estuviera presente “en todas las esferas de la vida, tanto material como espiritual”, se revelaba, en este movimiento islámico, un aspecto “inevitablemente integrista” (Pierucci, 1992; 155).

Por otra parte, Étienne, al rechazar el término *integrismo*, recurre también a la denominación de *islamistas*, ya que “así es como ellos mismos se nombran: *al islamiyyun*” (Étienne, 1996; 162).

Ayubi también rechaza los términos *fundamentalismo* “y su pariente francesa el *intégrisme*”, porque son “términos más complejos de definir, ya que fueron nociones originalmente cristianas (protestantes y católicas)”, prefiriendo hablar de *neofundamentalistas*, *radicales*, o *militantes*. Afirma a su vez que el término islamistas (*al islamiyyun*) usualmente se aplica a los *salafíes*⁴², fundamentalistas y neofundamentalistas. Define aquella noción como “una elección consciente y determinada de una doctrina

en los textos sagrados (...) y la tradición de jurisprudencia” y el segundo a la “ciencia del derecho musulmán”. Kepel, Gilles (2001): Op. Cit., pp. 604 y 602. Richard define *sharí*a como la “ley canónica” y *fiqh* como jurisprudencia o “comprensión de la ley”. Richard, Yann (1996): Op. Cit., pp. 288 y 285. Para Zeghal, el primer concepto es la ley islámica, y el *fiqh* la “comprensión”, la ciencia del derecho. Zeghal, Malika (1997): Op. Cit. pp. 385 y 383. Ayubi señala que *sharí*a significa *sendero o camino*, y que se refiere a la “parte legislativa de la religión tal como fue estipulada en el Corán y los hadices”, mientras que define el *fiqh* como la jurisprudencia islámica, siendo el *faqih* quien comprende sus “tecnicismos”. Ayubi, Nazih (1996): Op. Cit., pp. 337 y 334. Por su parte, quien fuera presidente del Consejo Nacional sirio entre septiembre de 2011 y mayo de 2012, Burhan Ghalíoun, explica que en el Corán el término *sharí*a se asocia tanto a una “vía clara y abierta” como a la “Ley (divina)”. Ghalíoun, Burhan (1999): *Islam y política. Las tradiciones de la modernidad*, Bellaterra, Barcelona, p. 199. Mientras, por una parte, Ayubi sostiene que en la *sharí*a se corporiza la palabra de Dios (Ayubi, 1996; 42), según Burgat, un islamista como Qaddafi no la consideraba sagrada, sino como “un derecho positivo de igual modo que el derecho romano, el código napoleónico, todas las leyes elaboradas por los juristas franceses, italianos, ingleses y musulmanes”. Balta, Paul (comp.) (1994): *Islam. Civilización y sociedades*, Siglo XXI, Madrid, p. 177. También el líder de la izquierda marroquí, Abraham Serfaty, considera que Qaddafi distingue el Corán de la *Sharí*a, en Serfaty, Abraham (1996): Entrevista en Brieger, Pedro (1996): *¿Guerra Santa o lucha política? Entrevistas y debates sobre el islam*, Biblos, Buenos Aires, p. 192. Ver más abajo la opinión de Afghani. Ferjani también enfatiza el origen etimológico de *fuentes de agua*, *vía que va a la fuente*; menciona que los beduinos lo siguen usando en el sentido de conducir al rebaño donde pueda abreviar, y cita al jurista egipcio contemporáneo Muhammad Said al Ashmawi, antiislamista, quien dice que no concierne más que las obligaciones religiosas conocidas como los 5 pilares (Ferjani, 2009; 59).

⁴² Ver, en este trabajo, el apartado 3.2 El origen del salafismo. Afghani, Abduh, Rida

islámica, más que el simple hecho de haber nacido musulmán, o incluso, ser musulmán practicante”. Por su parte, el término “islam político”, lo utiliza para *los fundamentalistas y neofundamentalistas*, quienes *resaltan la naturaleza política del islam y se comprometen “en actividades antiestatales”* (Ayubi, 1996; 105).

El guía espiritual del *Hizballah* libanés, Mohammed Hussayn Fadlalla, rechaza que se los denomine *fundamentalistas*, reclamando ser considerados *activistas islámicos*. Sin embargo, sus razones no se deben al origen cristiano del primer término: “Nuestras raíces son el Corán y (...) el camino del Profeta, y *no el período histórico en el cual el Profeta vivió* (...). No somos fundamentalistas en el sentido de querer vivir como vivía la gente de la época del Profeta” (Brieger, 1996; 14) (destacado propio).

Un argumento similar utiliza Sivan, al indicar que si bien los islamistas buscan las respuestas a los problemas contemporáneos en *exégesis de hace cinco siglos*, no son nostálgicos del pasado ni reaccionarios, ya que consideran que el pasado es una “realidad viva” (Sivan, 1997 a]; 10).

2.2.2. Los nombres propios

Puesto que está claro que los términos mencionados designan *otra cosa* y que, en general, pero también en relación a los movimientos islámicos, *la dificultad de nombrar* implica *la dificultad de comprender* (Burgat, 1988), es que los especialistas en el Medio Oriente contemporáneo hemos buscado denominaciones propias para designar a esta movilización política basada en el discurso islámico.

Así, diversos autores han recurrido a diferentes nombres. Entre ellos, los más comunes son *islam* o *islamismo radical* (Carré, 1985 a]; Étienne, 1996; Sivan, 1997), *islamismo* (Roy, 1996; Burgat, 1996 y 2006; Martín Muñoz, 1999; Kepel, 2001; Rashid, 2002; Arístegui, 2004; Mires, 2005; Veiga, 2011), *movimientos islámicos* (Brieger, 1996) o *islam político* (Ayubi, 1996; Brieger, 1996; Ferjani, 2009; Barreñeda, 2011; Izquierdo Brichs, 2011). Algunos autores, sobre todo vinculados a cierto islam políticamente militante, utilizan también el término *despertar islámico* (Ramadán, 2000; Jamenei, 2013; Ahmadiyad, 2013; Rabbani, 2013; entre otros). Sin embargo, esas denominaciones también encierran problemas metodológicos y conceptuales.

Bruno Étienne defiende el uso del término *radical* en un doble sentido. Por un lado, utiliza el *radicalismo* con un sentido “americano”, es decir, de un islam “políticamente radical, casi revolucionario”, en su cuestionamiento del orden político y económico. Por otro lado, sostiene que proponen la solución

“atacando la raíz del mal. En ese sentido son *radicales* (...) hay que destruir el mundo para que llegue el reino (logrando el) retorno a las raíces del islam político: la

ciudad ideal de los *rashidun*, de los cuatro califas ‘bien inspirados’⁴³ (Étienne, 1996; 14-16).

Sin embargo, la idea de *radicalidad* en el islam podría implicar también que sus adherentes son *radicalmente musulmanes*, es decir que se podría ser *un poco menos musulmán*, o serlo con *menos celo*. Se haría coincidir entonces el fenómeno con la mayor fidelidad a los preceptos religiosos, lo cual es un error, sobre todo porque no representa al fenómeno descrito. Cualquier musulmán podría considerar que es *completamente musulmán*, es decir, que cumple con todo lo que su religión le ordena, según su interpretación, sin por eso ser un militante islamista.

Algo similar podría ocurrir con el pretendido *despertar* que señalaría, por contraste, un *islam aletargado* que no sería, por lo tanto, el deseable para el verdadero creyente. Esto es afirmado explícitamente por el expresidente iraní Mahmud Ahmadineyad, quien sostiene que el *despertar islámico* representa el *regreso* al “verdadero islam” y que las divergencias en el interior de la comunidad musulmana se deben a que “los musulmanes no han comprendido correctamente la esencia de su religión”⁴⁴. Por otra parte, para el Líder Supremo iraní, Alí Jamenei, ese *despertar* es resultado de la propia Revolución Islámica de 1979 llevada adelante por su predecesor, el Imam Jomeini⁴⁵.

Al igual que en el caso anterior, esta definición dejaría a la mayoría de los musulmanes practicando un *islam dormido*, con las concomitantes connotaciones de *islam correcto/incorrecto*.

En cuanto al término *islamismo*, su uso pretende diferenciarse del sustantivo *islam*, que se restringiría a la práctica religiosa, siendo el primero el que designaría su utilización política. Sin embargo, justamente, el riesgo de su uso es la confusión que puede darse entre ambos términos:

“En cualquier diccionario francés anterior a 1960 podemos encontrar que ‘islamismo’ es sinónimo de islam; ahora se lo utiliza con un sentido político, como la voluntad de hacer de la religión musulmana una guía política (...). En Francia antes no se utilizaba la denominación ‘islamismo’, que lleva a confusiones horribles; yo advertí contra el uso de esa palabra, pero Gilles Kepel fue quien más hizo por difundir el término, que me parece incorrecto”.⁴⁶

Por otra parte, los miembros de estos movimientos pueden contribuir a tal confusión, justamente porque para ellos, al practicar la única manera válida de ser musulmán, los

⁴³ Los primeros cuatro sucesores de Muhammad.

⁴⁴ Ahmadineyad, Mahmud (2013): “El despertar del islam es el regreso al verdadero islam”, en <http://hispania.com/NewsPrint.aspx?id=223011>, 1º de mayo de 2013, consulta el 29 de octubre de 2013

⁴⁵ Jamenei, Alí (2013): “El despertar islámico continúa”, en http://www.webislam.com/noticias/91377-ayatullah_jamenei_el_despertar_islamico_continua.html, 12 de marzo de 2013, consulta el 7 de enero de 2014.

⁴⁶ Rodinson, Maxime, en Brieger, Pedro (1996): *¿Guerra Santa o lucha política? Entrevistas y debates sobre el islam*, Biblos, Buenos Aires, pp. 128 y 129.

términos deberían ser intercambiables. En otras palabras, se trataría de buenos o malos musulmanes, siendo los islamistas, los primeros.

Bruno Étienne rechaza el uso de *islam político* porque el término *político*, tal como lo entendemos en Occidente desde los griegos en adelante, no existe en el Corán:

“Pero separar estrictamente religión y política para evitar cualquier conflicto entre ellas es una idea totalmente extraña al islam, que no sería capaz de admitir la domesticación de la religión (aquí entendida como una reducción a la esfera de lo privado). (...) La crítica del papel social de la religión no se ha desarrollado más que en Occidente y conduce a su desaparición”⁴⁷.

Sin embargo, el término *radicalismo* que este autor propone puede ser mal interpretado, porque otros autores lo utilizan con connotaciones claramente negativas, como sinónimos de violencia, en contraposición a un *islam moderado* (Lampridi-Kemou, 2011; 113-114), o como *regresión* o *medievalización* del discurso. Es el caso de Alonso Marcos, al caracterizar al *Hizb ut Tahrir* del Líbano, afirmando que un líder contemporáneo (an Nabhani) es más *radical* que uno del siglo XI (An Nasafi), quien aceptaba un gobierno no musulmán:

“La distancia que separa a Umar an- Nasafi de an-Nabhani (más de ocho siglos) nos hace tener una sensación agri dulce para con el mundo musulmán, pues aunque nos demuestra que el islam no es monolítico y surgen interpretaciones de lo más variadas, se percibe una tendencia hacia la radicalización en algunos sectores”⁴⁸.

Insistimos además en el límite de la denominación de *islam radical*, también por otros motivos. En primer lugar, porque es posible una práctica política sustentada en el lenguaje y los valores del islam, pero altamente conservadora, quietista y, por lo tanto, nada *revolucionaria*. De hecho, Étienne incluye, en su estudio del *islamismo radical*, al islam de Arabia Saudí, que difícilmente pueda ser considerado *revolucionario*. En segundo lugar, porque en la actualidad ya no nos parece pertinente la salvedad que varios especialistas hacen al señalar que el *islam no reconoce una esfera secular*. Si bien es una proposición ampliamente mantenida en círculos tanto musulmanes como occidentales, algunos autores la califican de mito orientalista/fundamentalista. Lo que sucedería, en realidad, es la intención islamista de

“invertir la relación tradicional entre las dos esferas para que la política se convierta en subordinada a la religión, y no en el otro sentido, como fue el caso históricamente”⁴⁹.

⁴⁷ Étienne, Bruno (1996): op. cit; pp. 13 y 14.

⁴⁸ Alonso Marcos, Antonio (2011): “Hibz ut Tahrir en El Líbano: sus aportaciones al islam político”, *CIDOB d’Afers Internacionals*, Barcelona, nº 93-94, p. 214.

⁴⁹ Ayubi, Nazih (1996): *El islam político. Teoría, tradición y rupturas*, Bellaterra, Barcelona, p. 18. Es ese el sentido, para este autor, en que el islam político es nuevo, y no una vuelta al pasado.

Creemos que tal situación (de no separación entre esferas religiosa y política) no debería atribuirse al islam, sino a las dinámicas históricas entre las que esta religión se desarrolló.

En otras palabras, tampoco el judaísmo o el catolicismo aceptaban una esfera política secular, diferenciada de la religión. Pero su desarrollo histórico en Occidente generó esa división de esferas, frente a la cual debieron adaptar su discurso, sus prácticas y sus definiciones. Por ejemplo, las comunidades musulmanas desarrolladas en el mundo occidental surgidas en las distintas corrientes migratorias en sentido este-oeste desde finales del siglo XIX y hasta la década del setenta del siglo XX, pudieron ser fieles tanto a su religión como a las leyes y constituciones, incluso laicas, de los países en los cuales residían, lo cual puede dar cuenta de la posibilidad de separar las esferas religiosa y política. La diferencia, en todo caso, entre la modernidad occidental y el *mundo islámico no occidental* no estriba en la religión mayoritaria, sino en la ausencia, fuera de Occidente, de un proceso histórico secularizador comparable.

De hecho, el mismo Étienne afirma en otra obra que sí es posible la separación, en el islam, de lo político y lo religioso:

“La separación es posible; desde el inicio del islam se plantea el problema. El califa y el imam garantizan las dos funciones de lo temporal y lo político; domina tan pronto una como la otra. (...) *Hay que dejar de repetir machaconamente la media verdad de que el islam no separa lo espiritual de lo temporal, lo político de lo religioso y la esfera privada de la esfera pública.* Esa afirmación no se corresponde con la realidad social y política de la mayoría de los países árabes, con la notoria excepción de Arabia Saudí”⁵⁰ (destacado propio).

También Burgat afirma que

“la cultura musulmana no es nada reacia a la distinción entre los registros profano y religioso de la vida social”⁵¹.

Incluso algunos autores citan un *hadiz* y un versículo coránico para señalar la distinción de lo político y lo espiritual en el islam:

“Lo referido a los asuntos de vuestra religión, me atañe, y lo que tiene que ver con los asuntos de vuestro mundo, vosotros sois los mejores para saberlo”.
“Obedecer a Dios, obedeced al Enviado y a aquellos de vosotros que tengan la autoridad”.⁵²

⁵⁰ Étienne, Bruno (2005): *¿Qué inquieta del islam?*, Bellaterra, Barcelona, pp. 55 y 60. Sin embargo, Étienne sigue reivindicando el uso de “islamismo radical”, “es decir, una doctrina ortodoxa llevada hasta el extremo de todos los planos, incluido el paso a la violencia política”. Étienne, Bruno (2005): Op. Cit., p.67.

⁵¹ Burgat, François (1996): Op. Cit, p.118

⁵² Ferjani, Mohamed-Cherif (2009): *Política y religión en el campo islámico*, Bellaterra, Barcelona. El autor reniega de *orientalistas* como Bernard Lewis, quienes, a pesar de esto, afirman que “el árabe clásico (...) no posee una pareja de oposición semántica que abarque la

Si bien la definición ha sido pensada en el contexto de la modernidad occidental, podemos definir el proceso de secularización como la

“adaptación a los cambios que imponen la construcción del Estado, la expansión capitalista, la desregulación y pluralización del campo religioso, la emergencia de clases y de nuevos actores sociales” (Di Stéfano, 2010; 12).

Es decir que la secularización no implica la desaparición de la religión, sino su *adecuación*. Como veremos, esa adecuación efectivamente se ha producido, al ser el fenómeno en cuestión propio de la modernidad del mundo árabe-islámico, pero con características tan disímiles respecto de Occidente, que resultan en un fenómeno completamente diferente⁵³.

Explicitando estas salvedades y conscientes de que las definiciones son problemáticas, recurriremos a los términos *movimientos islámicos*, *islamismo* o *islam político* a fin de representar a las organizaciones políticas que utilizan el islam como discurso para movilizar a sus simpatizantes y legitimar sus acciones, tanto conservadoras como revolucionarias, violentas y belicistas o pacíficas y quietistas. Estas organizaciones, sin embargo, no representan una ideología homogénea. Por el contrario, el término *islamismo* puede incluir a una “conjunto de proyectos ideológicos de carácter político cuyo paradigma de reivindicación es islámico”, conjunto múltiple, pero que tiene “en común la reivindicación de la *sharí'a* como eje jurídico del sistema estatal y la independencia del discurso religioso de sus detentadores tradicionales”, y que pueden tener un proyecto tanto pluralista y democrático como autoritario o excluyente⁵⁴. Otros autores lo definen como “una forma de instrumentalización del islam, por individuos, grupos y organizaciones que persiguen objetivos políticos” y que “proporciona respuestas políticas a los desafíos de la sociedad actual imaginando un futuro cuyas bases se apoyan en la reappropriación y reinención de conceptos tomados de la tradición islámica”⁵⁵. Para Rodinson es una “aspiración a resolver por medio de la religión todos los problemas sociales y políticos, y simultáneamente restaurar la totalidad de los dogmas” (Étienne, 1996; 162; Balta, 1995; 150). Para el islamista tunecino Rashid Gannouchi se trata de la “acción para renovar la

dicotomía cristiana entre lo laico y lo eclesiástico, lo temporal y lo espiritual, lo secular y lo religioso; la razón estriba en que esas parejas de oposición connotan una dicotomía propia del cristianismo, que no tiene equivalencia en el mundo del islam”, y se niegan a reconocer, en estos pasajes, una equivalencia con “dad a César lo que es de César y a Dios lo que es de Dios” (Ferjani, 2009; 78 y 85).

⁵³ Di Stéfano diferencia el concepto de secularización del de laicidad, que reserva para la “sustracción de instituciones públicas a la directa influencia eclesiástica” (Di Stéfano, 2010; 13). Si bien en el islam no existe una institución eclesiástica centralizada, podemos utilizar esta definición, refiriéndonos al repliegue de las autoridades o legitimidades religiosas de los asuntos públicos.

⁵⁴ Gómez García (2009), citado por Izquierdo Brichs, Ferran (2011): Op. Cit., p. 12.

⁵⁵ Denoeux, Guilain (2002), citado por Izquierdo Brichs, Ferran (2011): Op. Cit., p. 12.

comprensión del islam, que comenzó en los setenta y clama el retorno a sus fuentes, alejado de los mitos heredados y las tradiciones inamovibles” (Brieger, 1996; 15). Gema Martín Muñoz lo define optando “por el término ‘islamismo’ para definir al *islam radical político* cuyo objetivo es acceder al poder, *frente al islam oficial* que actúa como grupo de presión sobre el poder o colabora con él, pero no compete abiertamente por él” (destacado propio) (Martín Muñoz, 1992; 332).

También es posible pensar un fenómeno diferente, propuesto, por ejemplo, tanto por quienes sostienen que el islam político está declinando (Kepel, 2001) como por quienes afirman su fracaso (Roy, 1992). Se trata de lo que estos autores denominan *post-islamismo* o *neo-fundamentalismo*. En ambos casos se refieren a manifestaciones que reivindican un *lenguaje* islámico pero que han renunciado al proyecto político. Justamente por esa razón, es decir, porque el nuevo lenguaje islámico se ha convertido en una experiencia o bien interior, esotérica, o bien restringida a un ámbito *colectivo, pero privado*, de pequeñas comunidades, que no pretende influir en el espacio político, es decir, público, dejaremos a estas experiencias *neo-comunitarias* fuera del presente estudio.

3. Antecedentes intelectuales del islam político

3.1. El wahabismo⁵⁶

Uno de los antecedentes del islam político contemporáneo es el surgimiento del *wahabismo*, originado en la Península Arábiga, y que puede ser considerada la “primera reforma religiosa del islam contemporáneo” (Ménoret, 2004; 67).

Su nombre proviene de Muhammad Ibn Abd al-Wahab (1703-1787), quien postulaba la necesidad de volver a las fuentes sin la mediación de los exégetas (Ramadán, 2000; 57). Sostenía que había que despojar al islam de las innovaciones añadidas para volver a la pureza y simplicidad primitiva. Así, rechazaba cualquier conocimiento no basado en el Corán, la *sunna* o las deducciones necesarias de la razón. En su prédica, Wahab insistía en la importancia del monoteísmo, denunciando cualquier forma de mediación entre los creyentes y Dios, prohibiendo la veneración de santos y el culto a los muertos, y exigiendo

⁵⁶ El término *wahabismo* es utilizado sólo metodológicamente, reconociendo su inexactitud. En primer lugar, se trata de un término exterior, aplicado por los adversarios árabes en los primeros tiempos de la expansión de la familia Saud, en forma injuriosa, y por las potencias coloniales, interesadas en el desarrollo de un *movimiento rebelde* antiotomano. Posiblemente su primera mención sea la del cónsul ruso en Estambul, en 1803, que escribe que el Imperio Otomano “teme solamente las intenciones de Francia (en Egipto) y el movimiento rebelde de algunas tribus árabes, movimiento al que se llama *wahabismo*” (Ménoret, 2004; 80). En segundo lugar, existen consideraciones religiosas para rechazar el término: al igual que la, prácticamente abandonada en Occidente, denominación de *mahometanos* para referirse a los musulmanes, el término implicaría que los seguidores de esta doctrina lo son de un hombre (Mahoma o Wahab, según el caso), lo cual es contrario al islam. No sería tan incorrecto si denominara a los partidarios de un líder político como, en este caso, es la denominación *saudí*.

la obligatoriedad del pago del *zakat*⁵⁷ y de la oración en comunidad. En su llamado a la *guerra santa* contra quienes no cumplían con estos mandatos, Wahab buscaba la *purificación del islam* de todas las innovaciones, pretendiendo una “interpretación estricta de la *sharía*”, para lo cual requería el apoyo de una autoridad política (Rasheed, 2003; 36). De esta manera, el cumplimiento de la religión se transformó en una *cuestión de Estado*. Habiendo sido expulsado por algunos de los emires de la península, fue acogido por Muhammad ibn Saud, quien lo protegió y con quien logró una alianza. Según una tradición, ambos líderes realizaron un juramento según el cual Ibn Saud se aseguraba el dominio y la expansión política y los beneficios de la *yihad*, y a Wahab le correspondería el monopolio de la interpretación religiosa (Rasheed, 2003; 37). De esta forma, los Saud obtuvieron una “fuente alternativa de legitimidad”, que les permitió “una oportunidad de compensar los límites de su mando” (Rasheed, 2003; 38). Wahab, a cambio, exigía “la sumisión a los dogmas del islam wahabí entre la población”, la “purificación de Arabia de las formas no ortodoxas de religiosidad y la imposición de la *sharía* en la sociedad árabe”, siendo “crucial para la consolidación y expansión del gobierno saudí” (Rasheed, 2003; 38).

Ménoret considera que el juramento citado por Rasheed es poco creíble. Basa, por su parte, la alianza entre Saud y Wahab no tanto en las cuestiones religiosas o en la aceptación del *wahabismo* por los árabes, sino en la comunidad de intereses creada por la mayor seguridad dada al territorio con la unificación, que permitió el auge del comercio, y a la abolición de los impuestos a la producción agrícola y su reemplazo por los ingresos de las *razzias* contra otros emiratos:

“En esta medida, a la vez fiscal y presupuestaria, hay que ver el verdadero contrato establecido entre Abd al Wahab y los saudíes, y no al célebre –aunque improbable– intercambio de decisiones (...). La lucha contra los impuestos inicuos y (la) prohibición de la usura contribuyeron a un mismo objetivo: producir ganancias, liberar a las clases productoras, artesanos y agricultores, del yugo a que les sometían los poseedores del poder y de la fortuna (...). Las clases despreciadas (...) fueron liberadas de los frenos simbólicos o institucionales que obstaculizaban su actividad. Por otra parte, la perspectiva de ganancias en la conquista unió a todas las clases sociales en torno al liderazgo político-religioso; reunió especialmente y por primera vez, a sedentarios y beduinos en torno al mismo objetivo” (Ménoret, 2004; 72 y 75).

Wahab centralizó las distintas escuelas sunníes de la Península y ordenó la destrucción de los monumentos de las tumbas del Profeta y los califas de Medina, a fin de evitar las peregrinaciones y el culto a los muertos, propios de algunos sectores de la población de la Península. También se enfrentó al *shiísmo*⁵⁸ y al sufismo⁵⁹, ya que

⁵⁷ El *zakat* es uno de los cinco pilares del islam, prescrito en el Corán. Consiste en una parte de la riqueza personal que un musulmán debe donar para fines caritativos.

⁵⁸ Se trata de los seguidores del Imam Alí. Se originan en la discusión suscitada por la sucesión del profeta. Más allá de las diferencias escatológicas y doctrinales entre el *sunnismo* y el *shiísmo*, la discusión en torno a la unidad de la sucesión política (califato) y la dirección

entendía que el culto a Alí de los primeros, y el de los santos de los segundos, atentaba contra el rigor monoteísta.

Si bien se da en el origen del movimiento una pretensión de *volver a las fuentes*, similar a la definición dada de *fundamentalismo*, Wahab otorgaba un lugar fundamental a la *interpretación*, a fin de realizar una *nueva lectura de aquellas* (Ramadán, 2000; 58). En efecto, los reformistas consideraban que la interpretación (*ijtihād*) había cesado en el siglo XIV (su último exponente había sido Ibn Taymiyya) y, desde entonces, el islam había sufrido un “repliegue en torno a un *corpus* limitado y de usos fijos”, convirtiéndose en una religión *adicta a los soberanos* (Ménoret, 2004; 67-68). Además de alejarse del fundamentalismo por su pretensión de recuperar la interpretación, el *wahabismo* se presentó como un nuevo modelo de organización social con un fuerte contenido político. De hecho, puede considerarse, en su rechazo al islam adicto a los soberanos, una “reacción al islam imperial de los otomanos y, por eso, la afirmación original de un nacionalismo árabe” (Ménoret, 2004; 68).

De esa forma, no sólo llamó a la rebelión contra los turcos y a la centralización política de la península arábiga, sino que sentó las bases para la monarquía saudí del siglo XX. De hecho, el actual Estado de Arabia Saudí surgió en 1932, cuando Abd al Aziz ibn Saud terminó de unificar el territorio con el apoyo de un “grupo de élite denominado *Ijwan*” (hermandad), identificado con la doctrina *wahabí*.

Si bien el rigorismo antimodernista de este grupo llevó a Abd al Aziz a eliminarlos en 1929, la continuidad proclamada por el reino entre el *wahabismo* original y su defensa del islam fue central en la construcción de la legitimidad de su régimen:

“La utilización de la rígida doctrina wahabí como fundamento legal del nuevo reino ayudó también a debilitar las bases jurídicas de la solidaridad y unidad tribal, reforzando los lazos estatales y con los al-Saud” (Soler i Lecha – Zaccara, 2009; 224).

Descendientes de Wahab continúan ocupando puestos importantes en los gabinetes y los círculos más cercanos al poder del reino. Sin embargo, el actual islam saudí no necesariamente responde al wahabismo original, cuya pureza (ya que no el nombre) reivindica. Sería mucho más correcto hablar de cierto *ecumenismo musulmán saudí*, o una

espiritual (*imamato*) en el origen del conflicto, vuelve a demostrar la posibilidad de separación, en la práctica, de las esferas política y religiosa. De hecho, no hay grandes divergencias teológicas entre *shiíes* y *sunníes*, ya que la principal es en la “distinción clave entre la dirección espiritual (*imama*) y la dirección política (*jilafa*)”. Étienne, Bruno (1996): op. cit; pp. 23 y 26. Sobre los diferentes criterios para la elección del califa, Sivan, Emmanuel (1997): *El islam radical. Teología medieval, política moderna*, Bellaterra, Barcelona, p. 225. Sobre un origen explicado a partir de la desigual distribución de poder material, político y simbólico entre diferentes tribus y etnias, Ayubí, Nazih (1996): Op. Cit, pp. 25 y 26.

⁵⁹ Corriente mística del islam. En ausencia de una Iglesia centralizada que fije los dogmas, las corrientes místicas, al igual que en el judaísmo, se desarrollan en la permeable frontera entre la interpretación y la herejía.

saudización del islam, atravesado por las “principales tendencias modernas” (Ménoret, 2004; 91-92).

Además de las observaciones realizadas acerca del término *wahabismo* al comienzo de este apartado (ver nota 56), en su origen, el wahabismo era considerado por la diplomacia imperial europea como un movimiento político-militar de oposición interna al Imperio otomano. Es decir, que el término surgió como una *referencia al nacionalismo político que introducía*. También en la “conciencia saudí contemporánea el primer Estado saudí representa la primera expresión del nacionalismo árabe, su expresión más acabada, no calcada de los nacionalismos europeos, sino totalmente derivada del islam” (Ménoret, 2004; 83-84).

En tal sentido, Ménoret sostiene que, a diferencia de otros ejemplos de reformismo musulmán, analizados más abajo, el wahabí

“no era una reacción a la invasión cultural extranjera o una respuesta del resentimiento ante el imperialismo europeo, sino un movimiento endógeno” (Ménoret, 2004; 77).

Sin embargo, su propio análisis lo vincula a la rebelión contra el dominio otomano y el expansionismo egipcio, concomitante al interés de las potencias coloniales sobre la Península. Por esa razón, consideramos que es difícil aislar su carácter *endógeno*. En todo caso, fue una rebelión contra *dominadores musulmanes* (y en ese sentido *endógena*), pero no árabes (es decir, *extranjeros*), en el contexto del imperialismo y la penetración cultural europeas.

La reflexión sobre el término *wahabí* es pertinente porque, al igual que en el caso de los términos, analizados más arriba, *integrismo*, *fundamentalismo* o *radicalismo*, en algunos analistas occidentales, es utilizado para designar un islam agresivo, violento, asociado al terrorismo y responsable de atentados, guerras, y opresión de género (Ménoret, 2004; 88). Pero también en la disputa interárabe, notable en el juego de alianzas posterior a las insurrecciones de 2011, algunos sectores árabes atribuyeron a la difusión del islam saudí la propagación de las revueltas armadas, sobre todo en lo relacionado con los grupos islamistas. Por ejemplo, en su encuentro con el canciller iraní, en enero de 2014, el presidente sirio, Bachar Al Assad, declaró que el pensamiento wahabí representaba “una amenaza para el mundo”⁶⁰.

⁶⁰ “Assad s'en prend à l'idéologie saoudienne qui 'menace le monde'”, en *L'Orient le jour*, Beirut, 15 de enero de 2014. Disponible en <http://www.lorientlejour.com/article/850480/assad-sen-prend-a-lideologie-saoudienne-qui-menace-le-monde.html>. Consulta el 16 de enero de 2014. En la guerra civil desatada en Siria como consecuencia de las revueltas árabes iniciadas en 2011, Irán es un aliado fundamental del régimen de Damasco, mientras que Arabia Saudí sostiene a algunas organizaciones islamistas de oposición. Si bien la familia de Assad es de una rama del shiísmo (diferente a la del régimen iraní), sus vínculos con Teherán son claramente políticos, y no religiosos (su régimen no busca la legitimidad en la religión en primer lugar, por ejemplo). El apoyo económico y militar saudí a la oposición también puede explicarse

3.2 El origen del salafismo: Afghani, Abduh y Rida

Sin embargo, más allá de la excepcionalidad saudí, los antecedentes de la mayoría de los movimientos islámicos del siglo XX deben buscarse en los últimos años del siglo XIX, cuando algunos intelectuales musulmanes del Medio Oriente comprendieron el riesgo que implicaba la dominación europea y la necesidad de reformar el discurso de las sociedades islámicas.

En este marco se desarrollaron dos tendencias dentro de esa intelectualidad. La primera de ellas, liberal, se orientó hacia las fórmulas vigentes en el Occidente europeo. Promovió la separación entre la religión y la organización y regulación social, y apeló a la racionalidad y la ciencia (Ramadán, 2000; 35-38)⁶¹.

La otra tendencia recurrió también a una crítica contra una religión poco apta para adaptarse a la época. Sin embargo, esa crítica se realizó desde el propio campo islámico y desde el propio bagaje cultural de la religión, sólo que con una manera diferente de interpretación. El islam criticado era el del *taqlid*⁶², la *imitación* de las fórmulas y los dictados que las escuelas legales habían elaborado en otros tiempos. Los clérigos responsables de ese islam actuaban como si las *puertas de la interpretación se hubieran cerrado*. En cambio, los reformistas sostenían que había que recuperar la tradición de la interpretación, cuya puerta debía permanecer abierta para adaptar el islam a la época. Si los expertos en la ley posteriores a la profecía, habían recurrido a la fuente (Corán y *sunna*) para elaborar la interpretación, esa era la tradición que era necesario recuperar. En otras palabras, había que volver a las fuentes, pero no para buscar la lectura literal, sino para recuperar la posibilidad de interpretación, tal como hacían los sabios de las primeras épocas, los *salafíes* (desde la época de Muhammad hasta el siglo IX). A esa corriente se la conoce como *salafismo* o *salafiyya*.

Para Tariq Ramadán la *salafiyya* implica el *retorno a las fuentes* y la recuperación de una tradición perdida: “el acceso directo a los textos y, sobre todo, el dinamismo del pensamiento que había caracterizado a aquella época inicial” para resolver los problemas de la modernidad. Es decir, no es la *tradición en general* lo que se añora, sino aquella que

políticamente. Sin embargo, se recurre a la “ideología wahabí” para descalificar a esa alianza. Sobre las disputas interestatales utilizando el islam, ver más abajo notas 78 y 79.

⁶¹ Abdallah Laroui caracteriza a esta intelectualidad como *ecclética*, porque “se abre por completo a todas las influencias exteriores”. Laroui, Abdallah (1991): *La crisis de los intelectuales árabes*, Libertarias, Madrid, p. 190. Gema Martín Muñoz la incluiría en aquella dimensión citada de *imitación* a través del cual las élites árabes asumían modelos occidentales esperando alcanzar el desarrollo que los países europeos habían logrado. Martín Muñoz, Gema (1999): op.cit, p. 69.

⁶² Literalmente, tradición. Étienne explica el *taqlid* como la “imitación servil y el seguidismo”, lo cual implica el *cierre de las puertas de la interpretación*. Étienne, Bruno (2005): Op. Cit; pág. 52. Netton la define como imitación de los precedentes legales. Netton, Ian (1992): Op. Cit. p. 245.

permite las nuevas interpretaciones. En ese sentido, la *salafiyya* implica una *crítica a la tradición* (Ramadán, 2000; 61 y 91).

En el mismo sentido, un folleto de la *Asociación de estudiantes musulmanes*, de El Cairo, aclaraba que

“la vuelta a nuestro patrimonio no significa *salafiyya* en el sentido de rechazar toda novedad (...). Cualquier renacimiento empieza por volver al patrimonio (...), nuestra comunidad es capaz de construir un futuro digno de su glorioso pasado (...). (Pero) el pasado no puede resucitarse, sino más bien para buscar inspiración en sus valores permanentes, sus ideales eternos” (Sivan 1997 a]; 90).

Desde una posición completamente opuesta, Laroui considera al *salafismo* como *tradicionalizante*, y por lo tanto, con una valoración claramente negativa. En su concepción, el *salafismo* está mirando hacia el pasado y, por lo tanto, es incapaz de comprender *a la modernidad y competir con ella* (Laroui, 1991; 190). En otras palabras, Laroui identifica *taqlid* (“la medievalización insensata a la que se llega por la identificación casi mágica con la gran época de la cultura clásica” [Laroui, 1991; 193]) y *salafiyya*, mientras que Ramadán las confronta (Ramadán, 2000; 136)⁶³.

El programa del *salafismo* partía de tres bases: el retorno a las fuentes para interpretar el tiempo vivido, la resistencia al colonialismo, y la preservación de la unidad de la *umma*⁶⁴.

Uno de los primeros *salafistas* fue Yamal ad-Din al-Afghani (1839-1897). Para algunos se trataba de un persa shií, y para otros un afgano sunní⁶⁵. Propuso superar las diferentes escuelas interpretativas de la religión y volver directamente a las fuentes. El objetivo político era la unidad de la *umma* bajo la autoridad del sultán otomano para resistir

⁶³ En otros casos, y no necesariamente con fundamento académico, el “*salafismo*” es identificado con posiciones ligadas al extremismo, incluso terrorista, o con “delirantes programas que no son compatibles con la política global contemporánea”. Por ejemplo, en Reigeluth, Stuart (2011): “Hamás y Hizballah: reflejos de la resistencia, retos para la democracia”, en Revista *CIDOB d’Afers Internacionals*, Barcelona, nº 93-94, abril, p. 159. Netton define *salafiyya* relacionando el término con ancestros, predecesores, referidos a la generación posterior a Muhammad. En la misma entrada, explica que se relaciona el término con la *usuliyya*, es decir, el fundamentalismo. Netton, Ian (1992): Op. Cit. pp. 221-222. En el marco de las revueltas árabes de comienzos de 2011, también se utilizó para designar a *An Nur*, la agrupación islamista egipcia, a fin de diferenciar su *radicalidad* de los más *moderados* Hermanos Musulmanes. Ver Herszkowich, Enrique, (2012): “Lo viejo, lo nuevo, lo incierto. Las puertas del próximo Medio Oriente. A propósito del triunfo electoral de la Hermandad Musulmana en Egipto”, en *Nueva Sión*, Buenos Aires, año 63, nº 963, marzo 2012, p. 13

⁶⁴ Se suele utilizar *umma* como comunidad islámica. Así, su uso define a una comunidad religiosa, transnacional y supraétnica. Sin embargo, no siempre remitió a un colectivo religioso, pudiendo designar también a otras comunidades. Su utilización para designar a un colectivo definido por la fe islámica también es un rasgo del modernismo *salafista*. Ayubi, Nazih (1996): Op. Cit., pág. 18 y 37. También puede significar comunidad, pueblo o nación. Netton, Ian (1992): Op. Cit., pág. 253. De hecho, según Ayubi, en el propio Corán puede ser *tiempo-era*, *método-modelo*, o *comunidad* (cualquiera de ellas, incluso las religiosas no musulmanas).

⁶⁵ Ramadán, Tariq (2000): *El reformismo musulmán. Desde sus orígenes hasta los Hermanos Musulmanes*, Bellaterra, Barcelona, p. 67. Destacamos que ambas tradiciones le otorgan al personaje cierto universalismo panislámico, o que, por lo menos, trasciende la identidad árabe.

la penetración europea, aunque posteriormente este objetivo panislámico fue relegado, concentrando la acción política en un nivel más nacional en territorio egipcio⁶⁶.

A pesar de que justificará su posición política con un lenguaje islámico, algunos analistas consideran que éste fue sólo un *ropaje oportunista*, ya que la religión era “una postura muy alejada de sus convicciones más profundas. Claramente, la religión fue, para él, un arma política”⁶⁷.

Como fuera, sus ideas están influenciadas por Ibn Taymiyya, un jurista del siglo XIV, quien, contra el tradicional temor a la *fitna*⁶⁸, denunciaba como infieles incluso a los sólo nominalmente musulmanes (en su caso, las dinastías mongolas).

Afghani afirmaba que si bien la *sharía* es eterna, por cuanto es sagrada, y proporciona los principios generales, el *fiqh*, es decir la legislación que de aquella procede, es histórica, sujeta al cambio y a la evolución (Burgat, 1996; 104). Las herramientas de la modernidad eran imprescindibles, en su discurso, para combatir la penetración colonial: la publicación de periódicos, la participación en logias masónicas de inspiración francesa para combatir a los británicos, etc. (Ramadán, 2000; 71).

Por lo tanto, quienes imitaban las *fatawa*⁶⁹ de los sabios de épocas pasadas y sus opiniones sacralizadas, en realidad eran sólo fieles al islam en apariencia. Era necesaria,

⁶⁶ Ramadán cita esta opinión de Maxime Rodinson, Homa Pakdman y Nikki Keddie. Ramadán, Tariq (2000): op. cit; p. 71. Si bien dice coincidir, más adelante afirma que “la acción meramente nacionalista, Al Afghani la entendía como una fase, como el paso obligado para la realización de su proyecto de unión islámica”, p. 72.

⁶⁷ Rodinson, Maxime, citado por Ramadán, Tariq (2000): op. cit. p 68., quien no coincide con la afirmación. Ver op. cit p. 110

⁶⁸ La *fitna* puede definirse como una “sedición que rompe la unidad entre las filas de la comunidad de los creyentes” (Kepel, Gilles [2001]: *La yihad. Expansión y declive del islamismo*, Península, Barcelona, p. 602), “la anarquía y la sedición” en tierras del islam (Kepel, Gilles [2004]: *Fitna. Guerra en el corazón del islam*, Paidós, Barcelona, p. 170), un período de “desorden y conflicto” (Ayubi, Nazih [1996]: Op. Cit., p. 34), o “la guerra civil (...) (una gran perturbación que provoca la discordia y la pérdida de la facultad de discernimiento)” (Ghalioun, Burhan [1999]: Op. Cit. p. 41). Étienne la define como el “desorden doctrinal” Étienne, Bruno (2005): Op. Cit., p. 62 y la “tentación de la división que altera la unidad de la comunidad, que debe dar testimonio de la unidad divina” Étienne, Bruno (2005): Op. Cit., p. 117. En la tradición clásica sunní, la obediencia al califa era siempre preferible a aquella, porque la “integridad de la comunidad” estaba por encima del gobierno piadoso. Ayubi, Nazih (1996): Op. Cit., p. 34, por ejemplo, a partir de *hadices* que afirman que *no hay error en la comunidad*, y “las divisiones de la comunidad constituyen el desorden supremo (*fitna*)”, según el Corán, II, 217. Étienne, Bruno (1996): op. cit; p. 26 y 61. Según Netton, “*temptation, trial, enchantment, civil war, strife*” (Netton, 1992; 83). La posición de obedecer al soberano para evitar la *fitna* puede ser incluso la de algunos movimientos islamistas contemporáneos en sus aspectos más conservadores. Un ejemplo de esto es el apoyo de los Hermanos Musulmanes egipcios a la quinta elección de Mubarak, basados en ese mandato coránico. Ver en Lampridi Kemou, Athina, “Las fuerzas islamistas en el Egipto contemporáneo: el fin de las dualidades convencionales”, en Izquierdo Brichs (ed.) (2013), p. 224

⁶⁹ *Fatawa* es el plural de *fatwa*. Se utiliza para designar al fallo o al pronunciamiento legal de una autoridad religiosa islámica, denominada muftí o, en el shiísmo, por un *moytahed*. Netton, Ian (1992): Op. Cit., pp. 82 y 172. Zeghal, Malika (1997): *Guardianes del islam. Los intelectuales tradicionales y el reto de la modernidad*, Bellaterra, Barcelona, pp. 383. Ayubi, Nazih (1996): Op. Cit. p. 334. Richard, Yann (2000): *El islam shií*, Belaterra, Barcelona, p. 285

por el contrario, la correcta *iytiḥad*⁷⁰, por lo que se requería *el regreso a la fuente*, ya que “se reconoce el lugar central que tiene la Revelación en las fuentes del pensamiento” (Ramadán, 2000; 90). Por eso un pensador islamista contemporáneo, el citado Tariq Ramadán, puede sostener que

“Quien diga que quiere permanecer fiel al Corán y a la Sunna afirma al mismo tiempo que admite el principio de evolución de los tiempos y de las sociedades: utilizando la terminología más frecuente, es *fundamentalista y modernista* al mismo tiempo”⁷¹.

A pesar de su claro discurso político, y coherentemente con su propia posición al explicar el origen de los movimientos islámicos, que veremos más abajo, Ramadán sostiene que es incorrecto *reducir* el pensamiento de Afghani a la acción política, ya que su objetivo era “recuperar la fuerza unificadora del islam”, para lo cual “la independencia es un medio, una fase, no un fin” (Ramadán, 2000; 72).

Uno de los discípulos de al-Afghani fue Muhammad Abduh, nacido en Egipto en 1849. Después de haber recibido una educación religiosa tradicional, criticó fuertemente la enseñanza memorística del Corán.

Pero si bien Abduh tomaba el proyecto de reformismo de Afghani, su acción no estuvo centrada tanto en la resistencia al invasor europeo, como en la transformación, en el largo plazo, de la sociedad islámica. Así como el pasaje francés desde la monarquía absoluta a la república, pasando por la monarquía limitada, no se debió a “la voluntad de quienes lo decidieron, sino que se consiguió gracias, sobre todo, a la condición de los hombres del pueblo”, había que concederle “prioridad a la educación sobre cualquier otra acción”⁷².

Ese proyecto, más alejado de la acción política de corto plazo, sería rechazado por Afghani, por lo que se produciría una ruptura entre ambos. Sin embargo, después de haber apoyado el intento revolucionario de Urabi, Abduh fue nombrado Muftí⁷³ de Egipto en 1899. A pesar de que su gran acción reformadora (promoción de escuelas para mujeres, fallos favorables a las mujeres en casos de divorcios, intento de prohibición de la poligamia, etc.⁷⁴) era justificada con argumentaciones islámicas, fue acusado por reformistas posteriores, como Rida, de haber pactado con los colonizadores británicos (por

⁷⁰ La *iytiḥad* es definida por Netton como “the exercise of independent judgement’ unfettered by case law or past precedent”, en oposición al *taqlid*. Netton, Ian (1992): Op. Cit. p. 117.

⁷¹ Ramadán, Tariq (2000): Op. Cit. p. 98. Destacado propio.

⁷² Abduh, citado por Ramadán, Tariq (2000); op. cit; p. 117

⁷³ Quien está capacitado para dictaminar *fatawa*.

⁷⁴ A pesar de estas *reformas*, la acción de Abduh tuvo límites sumamente conservadores: por ejemplo, para los casos de divorcio, multiplicó los pasos procesales; el conservadurismo también se observa en su declaración acerca de que, más allá de la alfabetización recibida, “el hijo del labrador, debe ser labrador; el hijo del carpintero, carpintero” (Ramadán, 2000; 146).

ejemplo, por aceptar el cobro de intereses), y de “haberse dejado llevar por la influencia occidental”, e, incluso, ser un “agente del poder” colonizador (Ramadán, 2000; 144-147).

Abduh también fue criticado por rechazar ciertos *hadices*, “oponiéndose claramente en esto a la mayor parte de los sabios” sunníes, que consideraban que *había ido demasiado lejos* para arribar a *conclusiones demasiados audaces*, “basadas sólo en la razón” (Ramadán, 2000; 134-135).

El sucesor de Abduh fue Rashid Rida, nacido en Siria en 1865 y muerto en Egipto en 1935. Sostenía que los reformistas debían oponerse tanto a los partidarios del *taqlid* como a los *afrancesados*, amantes de todo lo que viniera de Occidente (Ramadán, 2000; 153). También él sostenía la necesidad de superar las diferencias entre las diversas escuelas, así como entre sunníes y shiíes. Como Abduh, impulsó la renovación del islam a partir de la educación, pero también llamó a la reinstauración del califato que reuniera, en una federación, a todas las naciones, bajo un gobierno común (Ramadán, 2000; 158). Para esto, se debía crear un partido moderno que preparara a los cuadros necesarios para formar un Consejo Legislativo a la manera de los parlamentos europeos.

Como los reformistas anteriores, Rida sostenía que el atraso no se debía al islam en sí, sino al uso que de él hacían los musulmanes, para quienes terminaba siendo como una “piel puesta al revés”. Es en ese sentido que preconizó un *retorno al verdadero islam*. En 1897 fundó en El Cairo la revista *al-Manar* (El Faro), desde donde difundía sus ideas.

El gran cambio en el mundo árabe del siglo XX lo produjo otro intelectual egipcio, Hasan al-Banna (1906-1949), quien fundó, en 1928, la organización de los Hermanos Musulmanes. Esta organización no sólo elaboró un proyecto de sociedad islámica alternativo al modelo que, percibía, imponía la modernidad occidental, sino que logró articular un colectivo político que se organizó como partido nacional, siendo relevante en la política egipcia y árabe en general hasta la actualidad, y que será desarrollado en el siguiente apartado.

3.3 El origen de los Hermanos Musulmanes. Hassan al-Banna y Sayyid Qutb

La Hermandad Musulmana (o la organización de los Hermanos Musulmanes) surgió en Egipto, en 1928, y fue fundada por Hassan al-Banna, junto a “seis hermanos” que acudieron a verlo en busca de consejo y ayuda. Ellos le transmitieron su preocupación por “esta vida de humillación y esclavitud”, y porque “los árabes y musulmanes, en este país, no tienen lugar ni dignidad”, porque dependen de los extranjeros, y porque ellos mismos no sabían qué hacer para “el servicio de la patria, la religión y la nación musulmana” (Carré – Michaud; 1983; 11 y Ramadán, 2000; 219). Así, surgió la organización, como un “juramento de obediencia a Dios”, que transformaba a los fundadores en “soldados del mensaje del islam, que contiene la vida de la patria y de la nación musulmana”. El grupo fue definido en primer lugar “como una idea, con todos los significados y las acciones que

ello implica” y sus miembros se consideraban “hermanos al servicio del islam”, por lo que se dieron el nombre de Hermanos Musulmanes (Carré – Michaud, 1983; 12).

El padre de Hassan al-Banna había sido discípulo de Abduh. En los años veinte, la unificación de la Península Arábiga llevada adelante por Ibn Saud, con el apoyo de la doctrina wahabí, era apoyada (Ménoret, 2004; 90) “con fervor por los artículos de Rashid Rida en *al Manar*, que Hassan leía regularmente”. Sin embargo, al-Banna veía una diferencia entre Rida e Ibn Saud: “uno diserta, el otro construye un Estado Islámico”, convirtiéndose en uno “de los espíritus del renacimiento y de la reunificación del mundo musulmán” (Carré-Michaud, 1983; 15). Al-Banna también tuvo influencias de Ibn Jaldún, Afghani e Ibn Taymiyya.

El grupo fue declarado oficialmente como una “asociación religiosa que tiene por objetivo la predicación del bien y la persecución del mal”, asociada a otra confraternidad de beneficencia. Sin embargo, sus pretensiones políticas, que excedían el mensaje religioso, estuvieron claras desde el principio. Mientras era maestro de escuela primaria en Ismailya, ciudad de la Administración del Canal de Suez, símbolo de la presencia extranjera en Egipto, al-Banna describía su misión:

“Formar a los niños por la mañana, despertar y movilizar a los padres por la tarde, meditar y rezar por la noche” (Carré – Michaud, 1983; 17).

Si bien sus centros de referencia fueron mezquitas, la función de las mismas no era sólo la del culto o el ritual. En ellas se impartía, además de instrucción religiosa, formación técnica, agrícola o artesanal, y educación primaria, que permitía luego el ingreso a las escuelas estatales (Ramadán, 2000; 220). Ya en 1933 creó la primera escuela para mujeres, la Escuela de las Madres de los Creyentes. Además de asociaciones profesionales y obreras, los Hermanos Musulmanes crearon a lo largo de todo Egipto grupos de *scouts* cuyo objetivo era la preparación física de la juventud, y secciones de Hermanas Musulmanas, con su propio reglamento interno.

La Hermandad tuvo desde sus inicios un componente policlasista, incluyendo a universitarios, ulemas de Al Azhar, empresarios, sindicalistas, obreros, médicos e ingenieros (Ramadán, 2000; 234).

Es decir, que si bien los Hermanos Musulmanes retomaron el trabajo de largo plazo, con el objetivo de transformar la sociedad e islamizarla en su totalidad, crearon una organización moderna que intentó penetrar en los distintos estratos de la sociedad egipcia. Se difundió rápidamente, no sólo dentro de Egipto, sino también en Palestina, donde tuvo filiales y estableció contactos con el Muftí de Jerusalén, Hajj Amin al-Husseini.

La Hermandad también tuvo pronunciamientos políticos muy claros: denunció como problemas de Egipto la presencia extranjera, el multipartidismo, la difusión del ateísmo, la imitación de Occidente, la falta de derechos del ciudadano y la división de la *umma*. Los

Hermanos encabezaron grandes movilizaciones en contra de la presencia británica en Egipto y del sionismo en Palestina. Al comenzar la gran revuelta árabe, en 1936, recaudaron fondos y reclutaron voluntarios para el combate en Palestina. Durante la década del cuarenta comenzaron a formar su Organización Especial para preparar la resistencia armada contra los británicos en el caso de que no se fueran del territorio egipcio.

En 1944 al-Banna se presentó en elecciones locales, ganando en primera vuelta, aunque fue derrotado en la segunda por el candidato oficial. La posición de los Hermanos en ese período era la de aceptar las instituciones parlamentarias y la Constitución, siempre que no se opusieran al islam.

Sin embargo, a mediados de la década del cuarenta comenzaron los arrestos y las persecuciones contra sus miembros. Las posiciones de la Hermandad comprometían la relación del gobierno egipcio con la potencia colonial, al radicalizarse la posición de la organización islamista respecto de la situación regional y, sobre todo a partir de 1946, cuando comenzaron las amenazas de insurrección si los británicos no se retiraban de Egipto. En 1948 la monarquía egipcia impidió el paso de los voluntarios de la Hermandad para ingresar a Palestina. Ese mismo año, se acusó a la organización de pretender tomar el poder, por lo que fue disuelta. Finalmente, al-Banna fue asesinado en 1949.

Paralelamente a esos posicionamientos políticos, la Hermandad prosiguió con su trabajo de base. Respecto de la religión, al-Banna apelaba a:

“un retorno a la inmediatez de la lectura, y, sobre todo, a no santificar ninguna opinión jurídica formulada por un sabio, por muy competente que fuera. Los únicos que tienen la autoridad son el Corán y la sunna”, y “todo lo que nos ha llegado de nuestros predecesores (salaf), que Dios les guarde, lo aceptamos siempre que esté acuerdo con el Corán y la sunna” (Ramadán, 2000; 277).

Sin embargo, se alejaba del fundamentalismo ya que sostenía que

“Todo musulmán que no haya alcanzado el nivel que le permita la interpretación de las referencias textuales (...) debe seguir a uno de los imames” (Ramadán, 2000; 278).

Es decir, una vez más, se trataba de recuperar la interpretación sin repetir los dictámenes elaborados en otras épocas pero, a la vez, reservando un lugar especial para el experto como mediador.

A pesar de ubicar a al-Banna claramente en el seno del *reformismo* de principios del siglo XX, Ramadán señala que

“Los sabios del movimiento llamado salafiyya, enormemente tradicionalistas, así como algunos sabios de Al Azhar, criticaron a al-Banna y no le reconocieron la categoría de sabio (alim), por no haber hecho estudios religiosos y por ocuparse en exceso de los asuntos del mundo y la política” (Ramadán, 2000; 281).

La Hermandad combinó, de esa manera, un discurso político con otro de transformación social vinculado a la formación espiritual de los egipcios. Sin embargo, la pregunta acerca de si se trataba de una organización política o religiosa es válida, sobre todo porque sus postulados abarcan tanto los planos civiles como políticos. En su búsqueda de transformar la sociedad egipcia, las prioridades de la organización eran primero el individuo, luego la familia, y por último el Estado:

“Queremos al individuo musulmán, después a la familia musulmana, después al pueblo musulmán’. (...) Sólo después de estas tres etapas es cuando al-Banna habla de ‘gobierno islámico’ que, en la reforma de su organización, es la extensión natural del proceso de renacimiento iniciado en el nivel del individuo. El gobierno no es una simple estructura que se imponga a la sociedad, es el resultado de un proceso de reforma que tiene que organizarse, en un momento dado de su evolución, encontrando un modelo de gestión política a su impulso. Esta posición está lejos de todo formalismo” (Ramadán, 2000; 305).

Así, se diferencia otra vez del *integrismo*, para el cual, como se ha dicho, la toma del poder político es un fin en sí mismo, o, por lo menos, un requisito indispensable de su proyecto.

En esta etapa de la organización, por lo menos, en cambio, no se presentaba la toma de poder como un medio, ni siquiera como un fin, sino sólo como un resultado de la islamización de la *umma*.

En la movilización reivindicaba el pleno derecho político de las mujeres, tanto para elegir como para ser elegidas. En la sociedad islámica que anunciaban, existiría la libertad de culto, pero las leyes deberían adecuarse o desprenderse del derecho islámico revitalizado. Las minorías religiosas, como los judíos o los cristianos, estarían exceptuados del *zakat*, pero estarían obligados al pago de las capitaciones como miembros de los *pueblos protegidos* en tierras del islam.

Los Hermanos participaron del golpe antimonárquico de 1952 y llegaron a plantear las demandas políticas que esperaban que el nuevo régimen cumpliera. Entre otras cosas, exigían la limitación de las propiedades agrarias y la venta de lo expropiado a precios razonables, la abolición de los privilegios, la recaudación del *zakat* por el Estado y la instauración de un parlamento. El golpe de 1954, de Nasser, ilegalizó a la Hermandad Musulmana, con la que no aceptaba competir por la movilización popular ni por el trabajo de base.

El encarcelamiento de sus miembros condujo a la Hermandad a la radicalización del movimiento. Por ejemplo, el sucesor de al-Banna al frente de la organización, Sayyid Qutb, quien fuera ejecutado en 1966, había retomado la posición de Ibn Taymiyya en cuanto a que la sociedad, aparentemente islámica, vivía aún en la época de la *yahiliyya*, la ignorancia preislámica.

Según escribió en *A la sombra del Corán*, esa *yahiliyya* no remitía a un tiempo determinado (la era preislámica, en su significado clásico), sino a una situación:

“significa el dominio del hombre sobre el hombre, o mejor, la ciega sumisión al hombre en lugar de Alá”. Ante esta situación, las opciones son: “observar la ley de Alá en su totalidad, o aplicar leyes de un tipo u otro impuestas por el hombre”. El segundo caso es que correspondería a la *yahiliyya* moderna.

Esta “*yahiliyya* moderna”⁷⁵, que concebía a muchos de los elementos de la modernidad como una *nueva barbarie*, había sido tomada por Qutb de la teoría de otro de los ideólogos del nuevo islamismo, el indio Mawdudi (Siván, 1997 a]; 37).

Esa situación hacía de los gobernantes, infieles, y por lo tanto, podían ser combatidos. Por otra parte, comenzó a hablar de la soberanía exclusiva de Dios. Sin renegar del trabajo de la etapa anterior, enfatizaba ahora que la prioridad de los musulmanes ya no era la *islamización desde abajo*, sino la toma del poder político.

Este modelo está presente en el libro de Abd al Salam Faraj, ideólogo de *Yihad Islámica*, el grupo que asesinó al presidente egipcio Anwar al Sadat en 1981, cuando dice que

“la lucha contra el enemigo más cercano (el régimen de Sadat) tiene precedencia sobre la lucha contra el enemigo más lejano (Israel). Y mucho más cuando el primero no sólo es corrupto, sino que además es un lacayo del imperialismo” (Sivan, 1997 a]; 35).

4. El islam político en la agenda internacional.

Más allá de la discusión acerca de si el éxito del islam político debe explicarse a partir de consideraciones de clase, políticas o culturales, tratado más abajo, al observar el devenir y el desarrollo de los movimientos islámicos desde el final del siglo XIX y principios del XX, es muy difícil no relacionarlo con los avatares políticos y económicos de las sociedades del Medio Oriente, al menos como estrategia metodológica.

Si retomamos lo antes mencionado acerca de las motivaciones de Al Afghani, Abduh, Rida y Banna, podemos relacionar la primera etapa de los movimientos islámicos contemporáneos con la búsqueda de una renovación del discurso interpretativo y la vuelta al lenguaje islámico para enfrentar mejor al poder extranjero. Este poder extranjero, representado por Occidente, era el poder de los no musulmanes (no los *extranjeros* en general, porque no surgió frente a los turcos, por ejemplo, salvo en el caso saudí). En líneas generales, se trataba de una profunda reforma de la sociedad para enfrentar mejor la invasión occidental.

⁷⁵ Sivan, Emmanuel (1997 a]): *El islam radical*, Bellaterra, Barcelona, p. 39.

En la segunda etapa, la poscolonial, en cambio, el enemigo ya no se encontrará en el exterior occidental, sino que sería autóctono. Si bien la Hermandad Musulmana se opuso a la monarquía egipcia, fue a partir de mediados del siglo XX cuando su radicalización política la enfrentó a Estados constituidos en dictaduras o monarquías autoritarias con un aparato moderno de represión. Podemos decir que en ese período las luchas nacionales se transformaron en prioritarias y, la toma del poder político, en el objetivo de corto plazo. Es decir que se pasó de la cuestión supranacional de la construcción de la *umma*, representada por la pregunta de *quiénes somos en relación a Occidente*, a un desarrollo en el que cada movimiento varió de acuerdo a las características socio-políticas de los lugares en que se expresaba.

Una tercera etapa en la generación de los movimientos políticos tendrá que ver con la transición atravesada a final del siglo XX. Algunos autores señalan la caída de los precios de los hidrocarburos de finales de la década del ochenta⁷⁶, lo cual se combinó con la desaparición de la Unión Soviética y el final de la *guerra fría*. El primero de los factores habría disminuido la capacidad de los Estados de responder a sus compromisos clientelísticos con sus habitantes al mismo tiempo que criminalizaban la disidencia política. En ese marco, el poder religioso tradicional quedó reducido a un apéndice del poder político. Por otro lado, la inexistencia de un contrapoder a la hegemonía norteamericana, la exacerbación del conflicto palestino-israelí y la oposición al orden estatal crearon un contexto que permitió que la lucha pudiera obtener la misma legitimidad en los planos nacional, regional e internacional.

Esta tercera etapa, la de la vuelta a la internacionalización del conflicto, la podemos situar a partir de las últimas tres décadas del siglo XX. Pero como punto de partida para el evidente declive de las ideologías seculares podemos considerar la derrota árabe de 1967. Efectivamente, esa derrota no sólo significó la de los regímenes nacionalistas, sino que también habilitó la irrupción de argumentos religiosos en los discursos políticos. Por ejemplo,

“el *fundamentalismo islámico* presentó su propio argumento (sobre la derrota) elocuente y conmovedor y convirtió la derrota en una ventaja. Argumentó que los árabes habían perdido la guerra (...) porque habían perdido su fe y su orientación” (Ajami, 1995; 111) (Destacado propio).

Así, la derrota pudo ser interpretada como una especie de “venganza divina”, mientras que la victoria israelí fue “producto de la adhesión de los judíos a su religión” (Abu

⁷⁶Burgat, François (1996): Op. Cit.; Izquierdo Brichs, Ferran (2011): Op. Cit., p. 16; Jhosrokhavar, Farhad - Roy, Olivier (2000): *Irán de la revolución a la reforma*, Bellaterra, Barcelona, p. 22. Respecto del precio del petróleo, Jhosrokhavar también menciona el período anterior, es decir, de la “opulencia petrolera”, que aumentó la desigualdad. Jhosrokhavar, Farhad: “Irán. De la revolución al islamismo Hizbullah”, en Kepel, Gilles (dir.) (1993): *Las políticas de Dios*, Anaya & Mario Muchnik, Madrid, p. 76

Amr, 1996; 225)⁷⁷, dado que “los jóvenes soldados israelitas rezaban detrás de sus rabinos en el Muro de las Lamentaciones después de la toma de Jerusalén” (Ajami, 1995; 116).

A partir de la década del setenta podemos señalar el proceso de desnasserización emprendido por Sadat y su giro hacia Occidente, la victoria del campo conservador de los saudíes desde 1973⁷⁸, el fomento de los grupos islamistas en las universidades árabes como contrapeso a las disidencias de izquierda, y por último, pero no menos importante, el triunfo de la revolución en Irán.

A partir de la misma, tanto Irán como Arabia Saudí se enfrentaron, no sólo militarmente, en la guerra entre Irán e Iraq, sino en la difusión en todo el mundo islámico de su versión del islamismo, creando mezquitas y escuelas coránicas⁷⁹. Sin embargo, esta competencia debe explicarse por factores políticos, teniendo en cuenta las relaciones entre los Estados del Medio Oriente, y no por factores religiosos o dogmáticos. Después de la represión nasserista, por ejemplo, muchos Hermanos Musulmanes egipcios migraron hacia Arabia Saudí, Turquía e, incluso, Occidente, produciéndose una fluida relación entre las distintas corrientes del islamismo que son hoy, en ese sentido, transnacionales. Así, la alianza entre Irán y el régimen sirio de Assad no tiene nada que ver con simpatías religiosas, así como tampoco la alianza entre Arabia Saudí y la junta militar egipcia posterior a Mubarak, en contra de los Hermanos Musulmanes.

En una cuarta etapa surgió un islamismo internacionalizado, pero que no dependía de un centro estatal, sino que se difundía a través de las fronteras, de manera anárquica, descentralizada e indefinida. Esta es la “etapa de *Al Qaida*”, es decir, de múltiples

⁷⁷ También en Abu Amr, 1994, p. 12. Nótese que la primera parte del argumento (el castigo de Alá a quienes lo olvidaron) puede ser aceptada en una lógica religiosa, pero no la segunda (la victoria israelí), a menos que se acepte un análisis político, o sociológico, pero no teológico. Es decir, si se acepta la función de la religión en la cohesión nacional, en el espíritu y el ánimo de los soldados, etc. Pero en un plano teológico, ¿podría Dios haber ayudado a quienes le rezan falsamente, o a los infieles que no reconocen la verdadera profecía?

⁷⁸ En esta “victoria del campo conservador” son concomitantes tanto el fracaso político y militar egipcio como un avance del discurso de Arabia Saudí. En ese sentido, puede afirmarse que las petromonarquías habían encontrado en el islamismo moderno un *discurso de legitimización alternativo* frente a los socialismos árabes (Kepel, 2004; 38).

⁷⁹ Por ejemplo, a pesar de que la inmigración musulmana a la Argentina data de principios del siglo XX y que una de sus instituciones centrales, el Centro Islámico de la República Argentina (CIRA), fue fundada en 1931, las primeras tres mezquitas existentes en la Ciudad de Buenos Aires son posteriores a la Revolución Islámica y, en todos los casos, vinculadas a aportes de Estados extranjeros. La mezquita At-Tawhid, de la comunidad shií, fue creada en 1983 con participación directa de la embajada de Irán en la Argentina. La mezquita Al-Ahmad, del CIRA, fundada en 1986, con el aporte de capitales de Arabia Saudí y de Libia. Por último, en el 2000 fue inaugurado el Centro Cultural Islámico Rey Fahd, como parte de un proyecto de difusión del islam emprendido por el reino de Arabia Saudí. Sobre los aportes de los Estados islámicos, y las discusiones en torno a las fechas exactas de fundación de las mezquitas nombradas, Brieger, Pedro – Herszkowich, Enrique (2002): “The Muslim Community of Argentina”, en Haddad, Yvonne y Smith, Jane (ed.) (2000): *The Muslim World*, V. 92, n° 1 & 2, primavera de 2002, Hartford Seminary, Hartford pp. 157 a 168 y “De La Meca a las Pampas. La comunidad islámica en Argentina”, en *Todo es historia*, n° 430, mayo de 2003, pág. 6 a 15. Sobre la competencia por la expansión del islam entre Irán y Arabia Saudí, Étienne, Bruno (1996): op.cit. pp. 243 a 261, y entre Irán y Egipto, en el período anterior, Ménoret, Pascal (2004): *Arabia Saudí. El reino de las ficciones*, Bellaterra, Barcelona, p. 90.

organizaciones islamistas, que actuaban tanto en Oriente como en Occidente, y que se reivindicaban como *parte de esa organización*.

Esto por supuesto no afirma, sino que más bien niega, una suerte de “internacional islamista”. Por el contrario, afirma el surgimiento de un *lenguaje islamista* que se ha independizado del discurso estatal o, por lo menos, circunscripto a la lógica del Estado-Nación⁸⁰.

Las cuatro etapas mencionadas, que son sólo metodológicas, no son consideradas sucesivas, sino cronológicas. Es decir, que el desarrollo de una etapa posterior no anula la anterior, sino que se superpone con ella.

Como ejemplos de cada una de las etapas, podemos considerar, con cierto grado de arbitrariedad, algunos casos los que se aludirá en el presente trabajo: a la primera etapa corresponde el origen de la Hermandad Musulmana; a la segunda, su radicalización política; a la tercera, la Revolución Iraní y su *guerra fría* con Arabia Saudí, así como los movimientos Hamás y Hizballah, palestino y libanés respectivamente; y, a la cuarta, el *yihadismo* posterior a la invasión soviética a Afganistán, en 1979.

5. Interpretaciones del islam político

Las discusiones entre los distintos analistas no se refieren sólo a los aspectos formales de la cuestión, como por ejemplo cómo debería ser denominado el fenómeno del *islamismo*. Mucho más profunda es la diferencia en cuanto a las causas de esta aparente *revitalización* islámica y sus implicancias.

Desde los medios no especializados, o desde posiciones ideológicas sumamente conservadoras, la primera tendencia fue relacionar al islamismo del último cuarto del siglo XX con el fanatismo religioso, vestigios de medievalismo, reacción bárbara, o atavismos arcaicos (Herszkowich, 2006). Estas perspectivas relacionan, de esta manera, al islam, por sus pretendidas *características culturales*, con la violencia y el rechazo a la vida democrática y a los valores de la modernidad.

Tales enfoques tienden a fijar, en el ámbito de las *diferencias culturales*, esenciales diferencias equiparables a lo que en otro momento se hubiese atribuido a las *razas*. En general, parten de la *uniformidad observable hacia el interior* de cada cultura, ocultando los conflictos internos, así como las fronteras permeables entre las diversas *culturas* (Grimson – Semán, 2005). Tal concepción es, por ejemplo, la que se ajusta a la idea del *choque de civilizaciones*⁸¹, y es la que puede aún observarse en algunos analistas más o menos *especializados*.

⁸⁰ Ver en este trabajo el apartado 6.1.2. Izquierdas, árabes, y judíos. El potencial *diaspórico* del islam político

⁸¹ Huntington, Samuel (1993): “The clash of de civilization”, *Foreign Affairs*, Summer - 1993

Pero aun la idea del *choque de civilizaciones* puede incluso ser más benévola que otros enfoques, al colocar en pie de igualdad a las *civilizaciones* que analiza. Es mucho más que lo que concedía, por ejemplo, la periodista italiana Oriana Falacci en 2001:

“me fastidia hablar hasta de dos culturas: ponerlas en el mismo plano, como si en realidad fuesen paralelas, de igual peso y de igual dimensión”⁸².

Además de la degradación a la que somete al islam, su análisis atraviesa las fronteras del racismo, cuando advierte que

“Osama ben Laden son decenas de miles, y no están sólo en Afganistán o en *otros países árabes*. Están por todos lados, y los más aguerridos están en Occidente. En nuestras ciudades, en nuestras calles, en nuestras universidades, en los centros de la tecnología (...). Tratar con ellos es imposible. Razonar, impensable. Tratarlos con indulgencia y tolerancia o esperanza, un suicidio” (destacado propio).

Entre los especialistas, Bernard Lewis, por ejemplo, al destacar que “en los últimos años se han producido algunos cambios de percepción y (...) de táctica entre los musulmanes”, divide a éstos en tres grupos: los que toman a Occidente como enemigo, y por lo tanto emprenden el camino de la guerra contra él; los que reconocen los méritos de la sociedad occidental y “tratan de sumarse a nosotros en la búsqueda de un mundo más libre y mejor”; y los que consideran a Occidente su máximo enemigo, pero se adaptan a fin de “prepararse mejor para la lucha final”, aplazando la confrontación hasta que las relaciones de fuerza les sean más favorables. Su recomendación es “no confundir los segundos con los terceros”⁸³.

Tal concepción, en realidad, reduce las opciones sólo a dos: los musulmanes que se unen a Occidente (“nosotros”, en las propias palabras de Lewis) para “un mundo mejor”, y los musulmanes que combaten a Occidente, ahora o en el futuro.

También se ha reducido al *islam político*, o a algunas de sus expresiones, a la violencia:

“En el mundo entero, imames formados en la escuela wahabí predicán el odio y la violencia en mezquitas pagadas con fondos saudíes. Esa ideología ha devastado países enteros, como Afganistán ayer y Argelia todavía hoy. Constituye una amenaza para el mundo musulmán, al que frena sin cesar en su marcha hacia la modernidad. Es el sustrato del terrorismo islamista el verdadero obstáculo para una solución pacífica del conflicto palestino-israelí. También está, por su feroz

⁸² Falacci, Oriana (2001): “Dos culturas que se diferencian por los aportes a la historia”, en La Nación, Buenos Aires, 2 de octubre de 2001, <http://www.lanacion.com.ar/339823-dos-culturas-que-se-diferencian-por-los-aportes-a-la-historia>, consulta el 16 de febrero de 2014. En su artículo, la periodista descalifica al islam en su conjunto contraponiendo los *aportes* de “nuestra cultura” (desde los pintores renacentistas, hasta los avances médicos), a los del islam, que se reducirían a “Mahoma con su Corán y a Averroes con sus méritos de estudioso”.

⁸³ Lewis, Bernard (2003): *La crisis del islam. Guerra santa y terrorismo*, Ediciones B, Barcelona, p. 49.

antifeminismo, su sectarismo apocalíptico y su puritanismo medieval, extrañamente cercano al pensamiento de la extrema derecha cristiana de Estados Unidos”⁸⁴.

El rechazo a tales análisis muchas veces esencialistas, porque no conciben la posibilidad del cambio de la *cultura islámica*, ha conducido, por otra parte, a privilegiar las variables tanto económicas como políticas para explicar el islamismo. Sin embargo, como veremos, la cuestión de la identidad cultural permanece presente, desplazándose cada vez más claramente desde los márgenes hacia el centro del problema, aún entre quienes dicen rechazar las explicaciones *culturalistas* o esencialistas que remiten al *choque de civilizaciones*.

Como se ha señalado más arriba, una primera aproximación sugiere que el discurso islámico se fortaleció como alternativa a partir del vacío generado por los discursos anteriores, desde la *imitación* de la modernidad occidental hasta el neoliberalismo de la *infatih*⁸⁵, pasando por el socialismo árabe y el islam conservador de las petromonarquías.

En efecto, en la periodización de *dar al-islam*⁸⁶ en la era contemporánea y de la *lucha entre la ortodoxia y la heterodoxia en la interpretación del islam*, el islamismo puede ser considerado como una cuarta etapa después del fracaso de las tres anteriores: la primera consistió en un “despedazamiento” generado por la colonización, y el concomitante *hundimiento de las élites musulmanas urbanas*; el segundo período fue el de la *nahda*⁸⁷, o el renacimiento de un islam “escriturario y urbano, culto y burgués”; y el tercer período fue el del nacionalismo. En la cuarta etapa, fracasado el nacionalismo, “está libre el lugar para el regreso del islam en tanto que fuente de legitimidad”, aunque no está claro *qué islam*, es decir, qué interpretación del mismo podría prevalecer (Étienne, 1996; 147).

Esta misma periodización puede contener, indirectamente, la posibilidad de un islam tanto contestatario como conservador. Si el islam representa un *retorno a un discurso tradicional*, luego de haber pasado por los discursos de la modernidad, de la racionalidad científica, y del nacionalismo, los productores del discurso islámico pueden reivindicar su

⁸⁴ Cohen, Bernard: “Lawrence d’Arabie avait raison”, *Libération*, 17 de febrero de 2003, citado por Ménoret, Pascal (2004): op.cit. p. 88

⁸⁵ Alude al proyecto político del presidente egipcio Anwar al Sadat de apertura económica y acercamiento a Occidente (y concomitante alejamiento de la URSS). Implicó para Egipto (aunque puede aplicarse al neoliberalismo en otros lugares del mundo árabe) la liberalización económica, el ingreso de capitales extranjeros, el desmantelamiento del Estado benefactor, el endeudamiento, la desindustrialización, y la inflación, entre otros resultados. Martín Muñoz (1992): *Política y elecciones en el Egipto contemporáneo (1922-1990)*, Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, Madrid, pp. 302 a 307.

⁸⁶ La Casa del islam, es decir el mundo musulmán; es un concepto supraestatal y transnacional.

⁸⁷ La *nahda* (generalmente traducido como *renacimiento*) “alude, en un sentido muy general, al proceso de despertar ideológico, político, social, jurídico, literario del que se siente protagonista el pueblo musulmán a partir del ochocientos, tratando de equiparar las técnicas y los secretos de Occidente. Su consecuencia ha sido la modernización –más o menos amplia y eficaz- de la sociedad musulmana en el intento de adaptarse a los niveles occidentales y de entrar a formar parte de la ‘aldea global’ dominada por Occidente”. Campanini, Máximo (2003): *Islam y política*, Biblioteca Nueva, Madrid, p. 170

obligado silencio desde la colonia hasta el nasserismo. Así, pueden legitimarse por su “anterioridad (...) en relación al discurso colonial”, pero habiendo, al menos como posibilidad, depurado sus elementos arcaicos. De esta manera, “pueden plantear el discurso ‘tradicional’ como mensaje revolucionario en la medida en que el islam les permite rehusar y refutar todo occidentalismo”, pero sin los arcaísmos del pasado (Étienne, 1996; 148).

Si bien es cierto que muchos de los regímenes en el poder también se han legitimado a través del islam, este discurso beneficia mucho más a la oposición a dichos regímenes. Una de las principales razones de ese beneficio es que “la retórica islamista, libre de compromisos con el poder, puede explotar eficazmente la dimensión utópica propia del discurso de oposición”. Por otra parte, los intelectuales de oposición laicos, por su propio discurso, también fueron asociados a la occidentalización (Burgat, 1996; 88).

Esta explicación, casi *generacional* (porque en ella es fundamental la periodización y el fracaso de las etapas anteriores), puede desprenderse de algunos análisis de Gilles Kepel. Este autor sugiere que el auge del islamismo en los años setenta supuso la negación de la fase anterior, es decir, la del nacionalismo. En este sentido, el islamismo habría reemplazado al nacionalismo, pero “conservando algunas de sus características” (Kepel, 2001; 16). En su explicación, por otra parte, son centrales los argumentos relacionados con la situación socioeconómica, y las luchas y alianzas entre las clases.

5.1 Explicaciones religioso-culturales del islamismo

Explorando otros orígenes, más allá de lo material, del auge islamista, hay autores que explican el fenómeno haciendo hincapié en los reclamos relacionados con la recuperación de una identidad cultural perdida o atacada desde el exterior.

Para un crítico del islamismo, como Laroui, la occidentalización de las sociedades árabes resulta en una alienación, pero que puede ser *tanto positiva como negativa*. Sin embargo, también es una alienación la *medievalización, la identificación casi mágica con el pasado, la santificación de los elementos autóctonos*, que en parte atribuye al *salafismo* (Laroui, 1991; 192-193).

Pero para otros autores la islamización como expresión de lo autóctono puede significar una resistencia frente a una *homogeneización brutal de la cultura*, sin que esto implique un rechazo a la modernidad. En ese sentido (de la vuelta a lo autóctono sin renegar de lo moderno), es posible pensar en una analogía entre las sociedades islámicas y otras sociedades, altamente modernizadas, pero que “mantienen formalmente ciertos elementos de la tradición”, como Japón (Löwy, 1996; 174).

Según Martín Muñoz, es un “falaz estereotipo” considerar al islamismo sólo como un fenómeno político ya que también tiene una dimensión religiosa, ética y filosófica. También

sugiere que es necesario superar la división binaria entre *modernistas* que imitan a Occidente y *tradicionalistas* que se remiten al islam⁸⁸, para considerar a estos movimientos como *reformistas*. Nos resulta altamente llamativo que Martín Muñoz se queje porque “habitualmente el análisis del islamismo se hace desde la ciencia política y no desde la *islamología*”⁸⁹ (destacado propio), sobre todo porque, en una obra anterior, afirma que el islamismo no surge por la dificultad de sintetizar islam y modernidad, sino como “producto de una situación de crisis caracterizada por dificultades económicas en confluencia con una confusión moral e ideológica y una inestabilidad política”⁹⁰.

Las lecturas del islamismo en torno de la búsqueda de una identidad autóctona se centran en la utilización del *vocabulario islámico* como proveedor de un lenguaje propio, nativo, de referencia reconocible frente a la imposición de un lenguaje foráneo, agresivo, invasor, que expresa al dominio occidental, sobre todo si consideramos que el lenguaje del liberalismo y del marxismo *sólo alcanzó a las élites con un “capital cultural occidental”* (Izquierdo Brichs, 2011; 16).

Es cierto, por otra parte, que esta búsqueda de lenguaje autóctono se realiza cuando en Occidente han entrado en crisis los grandes relatos que servían para legitimar o referenciar a los movimientos políticos. En ese sentido, Löwy menciona la crisis del capitalismo, del movimiento obrero, de la izquierda, pero también de las Iglesias institucionalizadas, que dan lugar a que la búsqueda se centre en “sectas, asociaciones esotéricas o semirreligiosas”, en una “especie de *selfservice* de bienes religiosos donde cada uno se sirve las mercancías religiosas que le atraen y rechaza otras”⁹¹. Lo que estaría en crisis en Occidente, en definitiva, es el modelo de racionalidad instrumental moderna, que abarca tanto al “capitalismo clásico” como al “llamado ‘socialismo real’ o ‘capitalismo de estado’ o ‘colectivismo burocrático’”. Esa insatisfacción favorece la búsqueda de refugio en *modos de vida tradicionales y no racionales*, o de una *nueva racionalidad*, como en el caso de la ecología (Löwy, 1996; 172- 173).

Ante el vacío creado por la crisis de los grandes relatos occidentales, “los movimientos islámicos tienen una respuesta militante y movilizadora”, y en su convocatoria a enfrentarse al discurso occidental

“apelan al recurso ideológico de lo que se podría denominar ‘historia santa’ del islam que consiste en una narración simplificada, a veces deformada, del islam, que exalta las proezas militares, políticas y culturales de los ancestros” (Rodinson, 1996; 133).

⁸⁸ Distinción binaria que hace, explícitamente el mencionado Laroui (1991).

⁸⁹ Prólogo de la versión castellana de Ramadan, Tariq (2000): Op. Cit; pp 13-15.

⁹⁰ Martín Muñoz, Gema (1992): Op. Cit., p. 333.

⁹¹ Löwy se refiere a Occidente, y pone el ejemplo de la población que se dice católica y se identifica como tal, pero que desoye las posiciones del Vaticano respecto de la contracepción, el divorcio, etc.

Integrando algunas de las explicaciones propuestas, a veces de manera ecléctica, Burgat advierte acerca del riesgo de sobredimensionar el factor religioso en el análisis del islamismo (Burgat, 1996; 19-20). De hecho, lo denuncia como una errónea lectura, no sólo de la mayoría de los analistas occidentales, sino también por parte de los árabes críticos del islam político. Según él, la “reticencia de los árabes no musulmanes a aceptar la importancia de la retórica islamista como factor de identidad, no tienen nada que envidiar a los *a priori* simplistas de algunos sectores de nuestra producción orientalista”; pero tampoco es conveniente remitirse al islam en tanto religión, o a la historia del pensamiento musulmán, sino que es necesario analizarlo como una *ideología política con capacidad movilizadora* (Burgat, 1996; 21-22).

No necesariamente como religión, entonces, pero sí como un “lenguaje que el Sur mediterráneo opone cada vez con más fuerza al Norte”, *a modo de exorcismo* (Burgat, 1996; 29). A diferencia de los líderes de los períodos anteriores como Nasser, Sadat, el Sha de Irán, o Bourguiba, que buscaban sus referencias más allá del mundo islámico, el islamismo las buscó dentro de su propio bagaje cultural. Así, Burgat critica a los analistas que detienen su atención en el deterioro de la situación material de los habitantes del mundo árabe-islámico, específicamente a Kepel. A este autor lo acusa de buscar el origen del islamismo en el “‘atolladero’ al que van a parar las ‘víctimas’ árabes de la modernización” incompleta. Por el contrario, reivindica a Roy quien, a propósito de Afganistán, explica el islamismo en términos de una “reapropiación cultural”, y a Carré, que descarta las visiones del fenómeno como algo *patológico o negativo* (Burgat, 1996; 31).

Sin embargo, sí reconoce que la pérdida de identidad se vive de manera más intensa entre los “‘mal modernizados’, los ‘mal urbanizados’ de las clases medias”, por las políticas de ajuste y el achicamiento del Estado. Y “esta pérdida de posición social –más que económica-, a consecuencia de la crisis del Estado rentista providencial, es lo que propicia la búsqueda de identidad”. Pero, puesto que el islamismo “moviliza a grupos sociales alejados del poder”, excluidos de los círculos del clientelismo, pero no necesariamente *desheredados*, no se debería dar “demasiada importancia a un hecho circunstancial”, como es la degradación económica (Burgat, 1996; 41-42).

Burgat menciona el caso del historiador Tariq al Bishri⁹², quien afirmaba que “la lucha ya no se define entre el ‘progreso’ y la ‘reacción’, sino entre lo ‘endógeno’ y lo ‘exógeno’, lo ‘heredado’ y lo ‘importado’”. Así, la primera lucha egipcia habría sido política, y la segunda económica, hasta 1967. Pero después de la derrota de 1967, se *replantearon los fundamentos del sistema de pensamiento*, y se llegó a la idea de que el islamismo era la “prolongación, *en el terreno de la civilización*, del movimiento independentista político y económico” (Burgat, 1996; 50 y 52. Destacado propio).

⁹²Al momento de ser citado por Burgat, era vicepresidente del Consejo del Estado egipcio. Más tarde, tras la caída de Mubarak, este funcionario fue designado por el Comité Supremo de las Fuerzas Armadas como presidente del Comité encargado de reformar la Constitución.

Entonces, la reivindicación de un orden islámico no significa una “vuelta a lo sagrado”, sino que “la ‘ley de Dios’, antes que celestial, es endógena”. A partir de categorías religiosas, expresadas también en formas de hablar o de pensar o en modos de razonamiento jurídico, se accede a “señas de identidad que se habían desacreditado con la irrupción de los modelos occidentales y que, al salir del gueto de su folclorización, recuperan de forma irresistible su atractivo y su credibilidad perdidos” (Burgat, 1996; 84).

Rashid Gannouchi, de hecho, considera que el período poscolonial de Burguiba representó una victoria “sobre la civilización árabo-islámica de Tunicia”, más que una sobre los franceses, ya que Burguiba *tomó el poder como los conquistadores extranjeros*. Así, la aculturación según el modelo francés se vivió como una *imposición que marginaba a las mayorías*, en una sociedad regida por una *minoría de educación occidental*. Por lo tanto, el discurso del islam significa, en Túnez, una *vuelta a la autenticidad* (Burgat, 1996; 55-56 y 60).

Efectivamente, el período comprendido entre el fin de la colonización formal y el del auge del islamismo puede ser considerado como un tiempo en el que se *hablaba en occidental*. Las ideas de *progreso y modernización*, tanto desde el liberalismo como desde el *socialismo árabe*, reflejaban ideales y valores meramente occidentales. Por eso, Burgat sostiene que “al día siguiente de la independencia política, la cultura del colonizador, paradójicamente, gozó de una prosperidad renovada”, ya que los nuevos Estados nacionales se construyeron con “categorías semánticas occidentales” (Burgat, 1996; 82). Aquella *desislamización* mencionada por Martín Muñoz⁹³ durante la colonización, fue profundizada durante el primer período posterior a la independencia⁹⁴.

También Abu Amr sostiene que algunos regímenes poscoloniales habían combatido la colonización, pero que no habían roto con Occidente. Entre sus ejemplos, figuran los regímenes de Egipto, Marruecos, Siria, Jordania, Túnez, Argelia y Sudán. En cambio, al fracasar esos regímenes, emergieron los grupos islamistas, cuyas promesas

“son parte de una ideología que no es extraña para la gente; hablar del islam o del islamismo es parte de la tradición popular, es algo auténtico porque la gente es predominantemente musulmana” (Abu Amr, 1996; 220).

En el mismo sentido, Gannouchi afirma que “con la retórica del islamismo” se completa la lucha contra Occidente comenzada en los planos de la política y la economía, ya que para oponerse a Occidente, *no puede hablarse su lengua* (Burgat, 1996; 85).

⁹³ “El etnocentrismo cultural del colonizador dejó sin valor el corpus tradicional que hasta entonces había regido a la sociedad y apartó autoritariamente al islam del campo de la organización política y social del Estado a favor del derecho positivo y del laicismo” Martín Muñoz, Gema (1999): op.cit. p. 69.

⁹⁴ Uno de los ejemplos utilizados por Gannouchi para afirmar esto es que la universidad islámica de az- Zaituna no fue cerrada por los franceses, sino por el mismo Burguiba. Burgat, François (1996): Op. Cit., p. 82.

Es decir que, a la inversa del caso argentino, en el cual *la sociedad se encuentra* “bastante más secularizada que sus instituciones públicas” (Di Stéfano, 2010; 377), parecería que en los países nombrados los regímenes poscoloniales propusieron una secularización del espacio público que nunca representó los valores de la sociedad civil.

Los intentos secularizadores provenientes de Occidente son percibidos así como parte de una agresión foránea que prolongó la dominación política y material. El mismo Qutb denunciaba un “envenenamiento cultural” que requería que la sociedad musulmana emprendiera un *rearme moral* (Sivan, 1997 a]; 40).

Pero los componentes autóctonos del lenguaje islámico no sólo se inscriben en el marco de una agresión cultural foránea. Por el contrario, también pueden encontrar su origen en una suerte de *pesimismo cultural* que atravesó a las sociedades islámicas desde comienzos del siglo XX. La abolición del califato, la secularización de las élites, el nacionalismo laico, la difusión de los temas frívolos y banales a través de los grandes medios de comunicación, sobre todo de la televisión, pero también las redes sociales, la adoración de estrellas del espectáculo, el materialismo, la laicización de la enseñanza universitaria, el desconocimiento generalizado de la lengua literaria y la utilización, incluso en los ámbitos de enseñanza, de la coloquial, son percibidos por algunas élites tradicionales como concomitantes a las demandas concretas de la población, en una cultura de consumo y mercantilista. Esto significa que surge la conciencia de una cultura y unos valores que se están perdiendo, pero a la vez, la imposibilidad de conservarlos o volver el tiempo hacia atrás.

Pero, mientras el *establishment* islámico no podía responder, porque era responsable de que pareciera como si las plegarias, el ayuno y la peregrinación fueran la única respuesta posible, los “radicales islamistas” combinaban el pesimismo cultural con el activismo político (Sivan, 1997 a]; 26-27).

Es decir que la dimensión identitaria y la búsqueda de un lenguaje autóctono no necesariamente son excluyentes de la reivindicación de un ordenamiento social, político y económico diferente. Es lo que subyace en ese *lenguaje del sur* del que habla Burgat. Porque aun en el recurso al discurso autóctono religioso,

“más que una ‘vuelta de Dios’ universal, la dinámica más perceptible de este fin de siglo es una vuelta de sus hijos del Sur, tanto tiempo olvidados. Este Sur, desde luego, no es sólo musulmán. Pero el Norte, casi en su totalidad, es judeocristiano”.

Por eso, no se trata simplemente de un *retorno de lo religioso*, dado que aceptar una lectura *analógica* entre la recristianización o *rejudaización* en el norte y la reislamización del sur es

“borrar la dinámica que enfrenta, en el Norte y el Sur, la expresión de esta supuesta ‘revancha de Dios’⁹⁵, en lugar de convertirla en el eje del análisis” (Burgat, 1996; 115-116).

Si bien Sivan enfatiza claramente el componente cultural del islamismo, para él esta *revancha del sur* es una expresión defensiva. En efecto, sostiene que

“el renacer del islam –aunque activista y militante- es (...) esencialmente defensivo: una especie de operación de resistencia contra la modernidad. Y a pesar de que, sin duda, tiene un afilado tono político, es principalmente un fenómeno cultural. Su misma fuerza surge de esa alianza de protesta política y cultural” (Sivan, 1997 a; 15).

Entonces, el islamismo puede analizarse como una expresión de resistencia más global, frente a un orden mundial que pretende imponerse. En ese sentido, podemos pensar a los movimientos islámicos como una “expresión –deformada e ineficaz- de la rebelión del sur contra el norte” (Löwy, 1996; 181). Eso explicaría, para algunos autores, la *demonización* que en Occidente se hace acerca de ellos. En tal sentido, Burgat denuncia que *si una monja francesa invierte en ayuda humanitaria, no es sospechosa frente a Occidente*, pero que si lo hacen los islamistas, “se consideran la parte visible de oscuras estrategias totalitarias: los ‘integristas’ ya no asesinan, se infiltran, lo que viene a ser igual de siniestro” (Burgat, 1996; 96).

Sin olvidar que una de las diferencias entre ambos ejemplos es la existencia de un proyecto político más explícito, más allá de la acción *religiosa*, no es menor la importancia de *la mirada occidental* en la construcción del islamismo, en tanto para Occidente es necesario un “espantapájaros que sirva para unificar a la nación contra el enemigo exterior”, y que sirva, por ejemplo, como pretexto en las guerras por el petróleo (Löwy, 1996; 182).

Sin embargo, aun como *espantapájaros creado por Occidente*, “si un peligro está exagerado, manipulado y utilizado para objetivos loables o condenables, no alcanza para demostrar que no exista en la realidad”. Es decir que “una amenaza siempre le viene bien a los políticos para producir miedo (...). Pero, objetivamente existe una amenaza islamista, de eso no hay dudas”, afirma Rodinson. Según él, los musulmanes se *colocan como víctimas* de esta mirada occidental, pero

“sin dudas ellos también contribuyen a que esta visión crezca en Occidente. Los atentados terroristas existen, no los inventamos nosotros los occidentales, hay gente que muere todos los días. Las declaraciones sangrientas también existen” (Rodinson, 1996; 130-131).

⁹⁵ Alusión obvia y crítica al libro de Gilles Kepel del mismo nombre, citado en esta bibliografía, y que analiza casos de “vuelta a lo religioso” en el islam, el judaísmo y el cristianismo.

Como discurso de resistencia, y en tal sentido liberador, y asociado a la religión, es muy sencilla la comparación con la *teología de la liberación* en el contexto del cristianismo. En ambos casos, se produce una crítica al modelo de la modernidad occidental y a la “constatación de que el modelo de racionalidad instrumental y de industrialización dependiente”, resultó un fracaso (Löwy, 1996; 176). Así, ambos movimientos asumieron la defensa de los marginados y desheredados.

También Ramadán recurre a la analogía con la *teología de la liberación*:

“Los partidarios de la Teología de la Liberación están comprometidos, al igual que los Hermanos Musulmanes, en una amplia acción de movilización social al lado de los pueblos: empezando por la concientización popular, formando grupos de acción para iniciar la alfabetización y creando cooperativas de desarrollo, animan a una mayor participación social y aparecen en la escena política de forma señalada y especialmente comprometida contra los dictadores y las potencias que les apoyan” (Ramadán, 2000; 289).

Sin embargo, la analogía de Ramadán es utilizada para señalar que, para explicar la *teología de la liberación*, al igual que en el caso del islamismo, es necesario recurrir a las fuentes religiosas, que son, según el autor, por lo menos igual de pertinentes que el contexto social o político. Al comentar el énfasis que ponía Abduh en la educación, Ramadán le atribuye haber perseguido una

“educación y una alfabetización religiosas de tipo identitario cuyo fin es tanto preservar las referencias de los pueblos como oponerse al sometimiento al extranjero (lo que le convierte en precursor de la acción social de muchos movimientos islámicos, a los cuales podríamos añadir los partidarios de la Teología de la Liberación desde finales de los años sesenta” (Ramadán, 2000; 141. Destacado propio).

Criticando los enfoques del islamismo a partir de criterios políticos o sociales, Ramadán sostiene que no se puede analizar la Teología de la Liberación

“sin hacer un análisis, por ejemplo, de los retos religiosos y de los logros del Concilio Vaticano II, de los sistemas de esta nueva lectura de la Biblia a través del prisma de la prioridad del ‘pobre’” (Ramadán, 2000; 401)

Sin embargo, la *teología de la liberación* compartía los valores de igualdad y democracia popular tal como los sostienen las izquierdas occidentales, al punto de poder ser considerada como una expresión de esas izquierdas, y muchos elementos de la modernidad, como la libertad, la democracia, o la separación de la Iglesia y el Estado. En cambio, “el *fundamentalismo* islámico aparece más bien como una reacción a una crisis muy grande de la izquierda” (Löwy, 1996; 177. Destacado propio).

Por otra parte, consideramos que un análisis de la *teología de la liberación* estrictamente basado en lecturas *religiosas* que no enfatizara la realidad y el contexto

latinoamericano de las década del sesenta y el setenta, carecería de cualquier valor académico.

Por último, es necesario señalar que, de lo expuesto, se observa que el debate sobre la identidad no se da en el vacío, sino en el contexto de la

“imposibilidad de integrarse en la racionalidad mundial. Los condicionamientos exteriores producen los disturbios del hambre (...) porque la racionalidad del FMI produce lo que los expertos denominan el ‘país de riesgo’. El ‘Estado moderno’ controla el conjunto de los medios de producción y de las prestaciones sociales, pero no parece capaz de controlar la lógica de la sociedad civil: las suegras ‘quraichíes⁹⁶’ han pervertido la racionalidad económica mediante el control de estrategias matrimoniales poco conformes a la lógica de las facultades en las que se han formado sus futuros yernos” (Étienne, 1996; 301).

Esto nos vuelve a remitir a la importancia de volver al lenguaje autóctono, más allá de los lenguajes en los que se expresaron, hasta ahora, los proyectos políticos de las élites.

Por eso Étienne parafrasea a *La ideología alemana* de Marx y a Gramsci, para recordar que “la sociedad civil es el verdadero hogar, la verdadera escena de la Historia”. Porque, *más allá de la crisis, del capitalismo o de las burguesías árabes*, “hay que tener esencialmente en consideración el trabajo que el islam efectúa en la sociedad civil”, y que le da legitimidad al discurso realizado en su nombre (Étienne, 1996; 152). Esa idea también puede desprenderse de la diferencia que señala Azmi Bishara entre el discurso islamista y las ideologías laicas, cuando afirma que el primero “tiene una base social-tradicional enraizada en la religión popular; en cambio, las otras ideologías tienen que comenzar a construirse desde la raíz” (Brieger, 1996; 29).

Entonces, “si los mantenedores del discurso estatal no tienen un proyecto escatológico diferente del formulado por los militantes islamistas”, pero ningún grupo social puede tomar el poder sin ser dirigente antes (Étienne, 1996; 251), podemos comenzar a explicar por qué el discurso islamista, es decir, el *lenguaje del islam* en el discurso político, puede ser tan efectivo en la apelación a la movilización.

Pero el énfasis en los rasgos *culturales* del islam como explicación del *islam político*, puede generar la inmovilización de la *cultura islámica* como *esencialmente incompatible con la cultura occidental*. Esto es lo que comúnmente se deriva de la teoría del *choque de civilizaciones* popularizado por Samuel Huntington.

Quizás Bernard Lewis fue, en relación a la mirada sobre el mundo árabe-islámico, un precursor de Huntington. Su influencia, desde los años ochenta, opuso a dos formas de organización política: el Occidente moderno, con el repliegue de la religión, la democracia, el individualismo y los Derechos Humanos, y el Estado oriental, “incapaz de evolucionar

⁹⁶ Quraishi es el nombre de una tribu de la península arábiga, cuyo linaje se extiende hasta la ciudad de La Meca en los tiempos del profeta Muhammad, y a la que él mismo estaba ligado.

por sí mismo –es decir, sin occidentalizarse- hacia la democracia, el derecho del individuo y la laicidad” (Ferjani, 2009; 14).

Samuel Huntington afirma directamente la imposibilidad de compatibilizar al islam con la democracia:

“...las diferencias importantes entre civilizaciones en materia de desarrollo político y económico están claramente enraizadas en sus diferentes culturas. El éxito económico del este de Asia se origina en la cultura del este asiático, lo mismo que las dificultades que los países de esa parte del mundo han tenido para alcanzar sistemas políticos democráticos y estables. La cultura islámica explica en gran medida la incapacidad de la democracia para abrirse paso en buena parte del mundo musulmán (...) en las repúblicas musulmanas, [las perspectivas de avance económico y político] no son nada prometedoras” (Huntington, 1997, pp.23-30).

Incluso la denuncia del fin del *excepcionalismo* musulmán, con las revueltas del 2011, parte, en este tipo de visiones, de una lógica culturalista:

“Las revoluciones reflejan al mundo árabe alcanzando al resto del mundo. El mundo árabe fue la única área que no participó en la ‘tercera ola democrática’ de Samuel Huntington. Algunos sostenían que existía algún tipo de excepcionalismo árabe o musulmán. Ahora vemos que a los árabes tampoco les gusta vivir bajo regímenes autoritarios estancados.”⁹⁷

Sin embargo, debido al rechazo hacia los enfoques culturalistas obsesionados por la *literalidad* de las escrituras islámicas, y con una mirada superficialmente homogénea del “mundo musulmán”, y por lo tanto prejuiciosa y esencialista, algunos analistas occidentales tomaron

“la defensa del islam político, no viendo en él sino una forma de resistencia legítima al hegemonismo de las potencias occidentales y a las dictaduras corruptas sostenidas por ellas y quien vio en él formas originales de acceso a la modernidad y a la democracia” (Ferjani, 2009; 24-25).

Para algunos, no compartir esta visión es pecar de islamofobia o, peor, connivencia con el imperialismo, la hegemonía occidental, y las monarquías autoritarias. En su esfuerzo por justificar aquella idealización, incluso se distinguen “tendencias (dentro del islamismo) según líneas de demarcación y continuidades que los mismos actores no reconocen”⁹⁸.

Por sus componentes de esencialismo y prejuicio, suele rechazarse en los medios académicos la visión del *choque de civilizaciones*. Sin embargo, uno de los riesgos de enfatizar los aspectos culturales del islamismo es que esa visión se filtre, desde los márgenes, hacia el centro del debate en torno a la identidad musulmana en general.

⁹⁷ Entrevista a Francis Fukuyama por Jennifer Good, en <https://www.cmc.edu/keck/keck%20center%20fukuyama%20interview.pdf>, consulta 27 de junio de 2014

⁹⁸ Ferjani acusa a Burgat de mantener tal tendencia (Ferjani, 2009; 25).

Es el problema de algunos autores que, desde la defensa del multiculturalismo, terminan justificando que el islam, *en sí mismo*, sí es *compatible* con la *cultura occidental*, convirtiendo así a esta cultura en el parámetro de la modernización y la civilización.

Así, por ejemplo, Hala Mustafá⁹⁹, desde una posición liberal, pretendía rebatir a Huntington afirmando que “existen millones de seguidores *moderados* del islam” (destacado propio), y sosteniendo que el islamismo es el *fruto del fracaso de la modernidad en los países árabes*, siendo necesario, para prevenirlo, que las “culturas tradicionales evolucionen hasta incorporar una cultura civil moderna. Los valores de la democracia y los derechos humanos deben fomentarse en todo el mundo”. Entre esos valores, Mustafá mencionaba la transición al laicismo, la razón, la libertad y los derechos humanos “universales, únicos y comunes a toda la humanidad” (Al- Sayyad-Castells, 2003; 150). El propio Huntington hubiera aplaudido esta idea de que el conflicto terminará cuando oriente alcance valores occidentales.

Por su parte, el catedrático catalán Manuel Castells, en su defensa del multiculturalismo, y también en oposición a Huntington, afirma que la “matriz cristiana de Europa” ya no puede ser sostenida, debido a la indiferencia religiosa de la mayoría de su población, y denuncia a la concepción del choque de civilizaciones porque esconde “la utilización de símbolos culturales y religiosos al servicio (...) de un orden geopolítico mundial favorable a Occidente”. Por esa razón, la “matriz cristiana debe pervivir mediante la práctica sentida, y no por derecho divino impuesto por el Estado” laico (Al- Sayyad-Castells, 2003; 11 a 13). El problema es si el *estado laico* y la separación, aun teórica, de la Iglesia y el Estado responden a una “matriz cristiana”. Porque si así fuera, no se entiende por qué Castells se opondría a la teoría de Huntington.

Vemos entonces que en algunas ocasiones, aun cuando se pretende rebatir la idea del *choque de civilizaciones*, se adoptan modelos multiculturales que terminan promoviendo un *diálogo de civilizaciones*, tan ilusorio como la idea del choque. Porque el problema con la teoría de Huntington no es el *choque*, sino las explicaciones basadas en variables culturales que privilegian características esenciales de pretendidas *civilizaciones*¹⁰⁰. El llamado a la aceptación del *diálogo* no resuelve las deficiencias conceptuales de un modelo que sobreestima las variables culturalistas.

Sin embargo, muchas veces son los propios apologistas de los movimientos islámicos los responsables de que las interpretaciones giren hacia los factores culturales, aun aproximándose a lecturas esencialistas, o cercanas al *choque de civilizaciones*.

Por ejemplo, esa es claramente la posición del citado Ramadán, quien rechaza a

⁹⁹ Editora de la revista *al- Dimuqratiya*, por entonces Directora de Investigaciones del Centro Político y Estratégico de la Fundación Al Ahran, de El Cairo.

¹⁰⁰ Como veremos, esa pretendida *esencia* suele ser identificada con la cultura hegemónica, mientras que la que la enfrenta, que se pretende defender, es flexible, histórica, y mutable (Sorj, 2007; 40). Ver apartado 6.1.1 Problematicando la diáspora. Entre la etnicidad y la política

“la mayor parte de los especialistas actuales de los ‘movimientos islamistas contemporáneos’ (que) llegan a la misma conclusión: el despertar de los musulmanes es una reacción ante la hegemonía de las representaciones occidentales. (Esto) amputa las referencias religiosas y la fe de los pensadores musulmanes” (Ramadán, 2000; 255)

y reclama que la atención se centre en los aspectos culturales y religiosos del islamismo. Para afirmar su posición recurre a citas del al-Banna, quien también sostenía que la movilización de los Hermanos Musulmanes no se debía a la presión política o económica del colonialismo, sino al fracaso de un Occidente concentrado en lo material, la *plenitud* de las sociedades islámicas y la *evolución* de las sociedades, conscientes de los dos puntos anteriores (Ramadán, 2000; 257). De esta manera, Ramadán diferencia al discurso de al-Banna del de Afghani, que sí se alimentaba “de la hegemonía occidental contra la que luchaba” (Ramadán, 2000; 253).

De hecho, el mismo al-Banna se refería, en un artículo de marzo de 1945, al enfrentamiento de “dos civilizaciones (...): la una en decadencia, la otra en plena efervescencia”, y Ramadán sostiene que, desde 1928, *la situación sigue siendo la misma* (Ramadán, 2000; 195).

5.2 Explicaciones clasistas del islamismo

Gilles Kepel, al explorar el *auge y la caída* del islamismo, centra su análisis en lo que denomina su carácter *doble*, que lo reduciría a un mero discurso legitimador pero que contendría, en sí mismo, la contradicción que marcaría su límite estructural: al constatar que el islamismo fue impulsado tanto por los revolucionarios iraníes como por los conservadores saudíes, Kepel identifica en su surgimiento una ecléctica alianza de clases. Sostiene que se reúnen en él

“la juventud urbana pobre, surgida de la explosión demográfica (...) y que, por primera vez en la historia, tiene acceso a la alfabetización (...), la burguesía, y las clases medias piadosas (...) marginadas en el momento de la descolonización”,

que se enriquecieron rápidamente, pero a las cuales se mantuvo apartadas de la esfera política. Es decir, una extraña alianza con reivindicaciones tanto sociales y económicas como de apertura política. En esta amplia alianza, es el *lenguaje islamista* el que permite “la expresión común de frustraciones diversas y la proyección trascendente de distintas expectativas” (Kepel, 2001; 17).

Un análisis similar es realizado por Étienne para la revolución iraní,

“conjunción de una clase (los comerciantes del bazar) que ha encontrado en el shiísmo una ideología, y en los molahs¹⁰¹, intelectuales orgánicos, aunque tradicionales. Estos dos grupos se han aliado con los ‘barbudos + Phd’, intelectuales modernistas, para detener la modernización alógena cuya lógica ponía en peligro su existencia en tanto grupos sociales. Frente al cosmopolitismo secular del régimen del Sha, han legitimado su edificio por la estatua del comendador-Jomeini” (Étienne, 1996; 244).

Es decir que, si bien menciona la importancia del islam como un discurso que legitima la acción política por su carácter autóctono, *nativo*, no alógeno, también enfatiza la importancia de una alianza con comunidad de intereses coyunturales (políticos), pero, al igual que Kepel, intereses de clase diversos.

También para el caso específico de la Revolución Iraní, Jhosrokhavar y Roy aluden a los intereses heterogéneos de los *revolucionarios*. Si bien para todos los sectores la protesta adopta un lenguaje religioso, la misma no significa lo mismo para todos ellos. Para la generación de los padres, fue la vuelta a los hábitos comunitarios; para la juventud desheredada, la revancha contra los opresores; para los campesinos, el retorno a la armonía rural; para el clero jomeinista, el derecho a ocuparse de los asuntos públicos; por último, para la nueva juventud urbana, la reivindicación de la libertad. En la revolución participaron *liberales musulmanes*, como Bazargan (primer ministro de febrero a noviembre de 1979), clérigos, representantes del Bazar, intelectuales exiliados, *muyahidines* del pueblo (*islamoizquierdistas*), y antiguos partidarios de Mossadeq, entre otros sectores. Algunos de estos sectores se oponían al Sha, pero no deseaban un régimen revolucionario. Sin embargo, frente a las movilizaciones de izquierda, apoyaron a Jomeini, al igual que las clases medias, que carecían incluso de un proyecto propio (Jhosrokhavar-Roy, 2000; 23- 25).

Justamente esa heterogeneidad original en las clases que forman parte del movimiento y en los intereses reivindicados, sería, para Kepel, la mayor debilidad del islamismo. La alianza entre las clases medias y los pobres urbanos,

“sellada por los intelectuales que elaboraron la doctrina islamista, resistía mal los enfrentamientos de largo alcance contra el poder establecido” (Kepel, 2001; 21).

Al respecto, Burgat señala que si bien el *período de “reislamización”* se va desgastando, lo que entra en crisis son los gobiernos islámicos, no “el principio de la ruptura simbólica con Occidente” (Burgat, 1996; 101).

Sin hablar explícitamente del *declive* o del *fracaso* de estos movimientos¹⁰², también Maxime Rodinson señala los límites de los planteos basados en la ética y en la religión

¹⁰¹ Clérigos shiíes.

¹⁰² Ese fracaso, al que ya se ha hecho referencia, remite a la imposibilidad de creación y sustento de un *Estado islámico*, y es sostenido tanto por Gilles Kepel como por Olivier Roy. Sin tenerlo como eje central de su argumentación, también Bruno Étienne sostiene que el *islamismo radical* ha fracasado, en tanto “en ninguna parte ha logrado crear un Estado islámico”. Étienne, Bruno (2005): Op. Cit., p. 69.

para responder a las demandas materiales, al afirmar que, al llegar al poder, “hay problemas que no se pueden resolver simplemente con el rezo” (Rodinson, 1996; 122). Este autor también afirma el carácter revolucionario de los movimientos islámicos que protestan “contra la situación de miseria y dependencia. Al no saber de qué manera protestar, toman el ropaje de los movimientos islámicos”, como otra *panacea* en la cual confiar tras el fracaso de Nasser y los socialistas (Rodinson, 1996; 132).

En una obra anterior, Rodinson enfatiza que aun las demandas aparentemente *culturales* o *morales* encierran reivindicaciones de clase muy marcadas. Efectivamente, sostiene que fueron los sectores más acomodados de las sociedades árabes los que fueron adoptando modos de vida asociados a Occidente, y que eso hizo que las masas se inclinaran hacia el “islam, en sus formas más rígidamente tradicional”:

“Los pobres (...) dirigen su rabia y sus recriminaciones contra los privilegios de los ricos y poderosos: sus lazos con los extranjeros, su amoralidad y su desdén por los mandamientos musulmanes, cuya forma más obvia es el consumo de alcohol, la familiaridad entre ambos sexos y el juego. Para ellos, como Robespierre dijo con tanto acierto, el ateísmo es aristocrático (...) No son, como una vez fue el caso (en Europa), sacerdotes pasados de moda o viejas criadas piadosas que protestan agriamente contra las faldas cortas y los besos en las pantallas del cine, sino multitudes furiosas que atacan indiscriminadamente las tiendas que venden productos lujosos, los hoteles donde los ricos y los extranjeros toman bebidas y se entregan a sus orgias, u (a veces) los lugares de culto de ‘herejes’ no musulmanes”¹⁰³.

También Mohammad Arkoun relaciona el islamismo con un discurso que expresa las reivindicaciones tanto políticas como económicas, un discurso contemporáneo, “especie de osamenta ideológica que apoya las luchas actuales y moviliza a las masas (...) víctimas hoy tanto del desencanto del mundo como de la represión política y económica” (Étienne, 1996; 16).

Una perspectiva similar sostiene Ayubi, cuando sostiene que el capitalismo generó en la “periferia” musulmana una burguesía directiva, burocrática, tecnócrata y secularizada:

“Cuando la modernización tambaleó, fracasando en su intento de conseguir el prometido desarrollo económico, y en lugar de éste se agravó aún más la alienación y dependencia de la sociedad, los grupos que previamente habían sido excluidos o a los que se les prometió lo que nunca se les dio, respondieron a la llamada de un sistema ideológico alternativo: el islam” (Ayubi, 1996; 299).

Sin embargo, la pobreza y las reivindicaciones sociales y económicas pueden explicar el malestar y el clima de protesta en algunas sociedades musulmanas, pero no dar cuenta del porqué del éxito del discurso islamista, ni su capacidad de movilización, ni por qué otras fuerzas no la tienen (Burgat, 1996; 77).

¹⁰³Rodinson, Maxime (1979): *Marxism and the Muslim World*, Zed Books, Londres.

Sobre todo cuando, como se ha afirmado, este discurso también puede resultar exitoso para legitimar a los regímenes social y políticamente conservadores. En efecto, otros autores relativizan o directamente ignoran el carácter material de las reivindicaciones. Independientemente de las razones que promueven la protesta islamista se puede pensar en que, al igual que habría sucedido con la religión en Europa Oriental tras la disolución de la Unión Soviética, un discurso islamista contaba con el prestigio de no haberse comprometido con los regímenes autoritarios anteriores (Löwy, 1996; 171).

En algunos pensadores que, desde la izquierda creen ver intereses de clase en la revueltas de 2011, por otra parte, es evidente la *idealización* de esas revueltas, a las que se les atribuyen como objetivos la libertad y el laicismo. Un ejemplo de esto es la posición de Slavoj Žižek. En primer lugar, el esloveno también explica el auge del islamismo por un *vacío* previo: pero ese vacío no tiene que ver con el fracaso de los discursos anteriores (monárquico o liberal, nacionalista, neoliberal), sino que se relaciona con la “desaparición de la izquierda laica”. En otras palabras, es como si se diera por supuesto que el islamismo retoma las banderas de esa izquierda laica, pero con otros *ropajes*. Más allá de afirmar que las revueltas de 2011 se hicieron “para defender, no la religión, sino una libertad y una justicia laicas”¹⁰⁴, advierte que la izquierda es fundamental para que esas *revoluciones de clase* no sean *capitalizadas por el fundamentalismo*¹⁰⁵.

Es decir que quizás sea un error, o un prejuicio occidental, atribuir a los Hermanos Musulmanes los motines del hambre, en lugar de atribuírselos a las políticas del FMI (Étienne, 1996; 19).

Este componente interclasista del islamismo puede ser ocultado justamente por un discurso basado en la moral (lucha contra la corrupción, la decadencia, los abusos del Estado, etc.), según el cual “el islam es la solución”, más allá de cualquier programa económico, productivo, redistributivo, comercial, etc.¹⁰⁶

Sin embargo, sí es posible identificar a los grupos sociales más definidos que conforman su principal base de apoyo. En general, y salvo excepciones, el islamismo militante se origina en la intelectualidad: funcionarios, profesionales y tecnócratas. Salvo en Irán y en Siria, los comerciantes no suelen formar parte del movimiento. Con la excepción de los Hermanos Musulmanes de la década del cuarenta, en Egipto, tampoco han tenido mucho éxito en cuanto al proletariado industrial (Ayubi, 1996; 224).

¹⁰⁴ Afirmación que debería ser confirmada caso por caso, ya que corre el riesgo de reflejar más un deseo del analista que un buen análisis.

¹⁰⁵ Žižek, Slavoj (2011): “Egipto. Caos bajo los cielos: qué magnífica situación”, en *El País*, Madrid, 3 de febrero de 2011. En http://elpais.com/diario/2011/02/03/opinion/1296687604_850215.html, consulta el 14 de enero de 2014.

¹⁰⁶ Nótese que también en Occidente los *movimientos* con aspiraciones interclasistas suelen recurrir a argumentos basados en criterios *morales*, aunque no necesariamente religiosos (lucha contra la corrupción, defensa de la Constitución, “contrato moral”, etc.).

En el caso particular de Irán, sí fueron importantes las huelgas de los trabajadores petroleros y de las fábricas en 1978. A este sector se sumaron los universitarios y sectores de las clases medias. Por su parte, los campesinos y los pobres urbanos, estuvieron ausentes en los primeros momentos (Ayubi, 1996; 225). Pero aun en ese caso, no es posible afirmar que la movilización contra el Sha implicaba necesariamente el apoyo a una futura Revolución Islámica.

Este carácter interclasista obliga, a su vez, a revestir el discurso de una especie de nacionalismo cultural o nativista. En efecto, los intereses de estos diversos sectores no suelen encontrar comunidad más allá de la lucha contra el poder del Estado. Por lo tanto, es posible pensar que el discurso islamista, progresista o conservador, pero justificado en la moral, la religión, la cultura autóctona y el rechazo al invasor *foráneo*, no sólo enmascara la ausencia de un programa político determinado, sino que permite cohesionar a diferentes sectores sociales cuya comunidad de intereses es meramente coyuntural. Esta indefinición en cuanto a programas positivos y la ausencia de intereses concretos y explícitos, puede asemejar, en cierto sentido al islam político con un “movimiento juvenil”, de afirmación identitaria y rechazo a la autoridad (Ayubi, 1996; 231).

Sin embargo, en una autocrítica muy anterior a las revueltas árabes de 2011, el tunecino Rashid Gannouchi decía que el islamismo había fracasado a la hora de movilizar a los trabajadores justamente por su “ignorancia e insensibilidad con respecto a los problemas políticos y sociales” de esa clase, y que debían ser discutidos antes que cualquier *ideología moral* (Ayubi, 1996; 321).

Por último, es interesante que las explicaciones clasistas pueden remitir a expresiones tanto contestatarias como conservadoras y reaccionarias. Así, el islam político puede ser entendido como la expresión de las clases desposeídas, tanto como un instrumento de las burguesías árabes para mantener el control social y evitar la revolución.

Por eso, Ayubi señala que

“El actual resurgimiento islámico no es solamente un medio de retroceder a un pasado nostálgico, sino también un medio para enfrentarse (...) con el presente y el futuro. Por esta razón (...) sería ingenuo contemplar el islamismo simplemente como parte de un ‘diseño americano-saudí’ para consolidar el papel de una burguesía nativa, pero dependiente; o como el fruto de guerra de las masas oprimidas y explotadas en su revolución contra el despotismo interno y la hegemonía extranjera. El renacimiento del islam es potencialmente todo eso y mucho más, dependiendo de la contingencia específica de cada situación política y social”. (Ayubi, 1996; 12)

5.3 Explicaciones políticas del islamismo: demanda de libertades y el debate de la democracia

Según el islamista Gannouchi, lo que el movimiento islamista tunecino planteaba, desde la oposición, eran tanto reivindicaciones de afirmación identitaria como democráticas. Así, el problema del Estado poscolonial fue el

“reconocimiento de nuestra identidad, y la identidad de la umma, que es árabe e islámica (...). El Estado árabe es una sultaniyya, un sistema de gobierno opresivo, cubierto de consignas vacías”, a pesar de que entre estas dos reivindicaciones existe una clara jerarquía: “El Estado debe, en primer lugar, resolver el problema de la identidad. La democracia es el segundo paso”. Gannouchi señala que no se rechaza la modernidad, pero que ésta no puede implicar la renuncia a la identidad (Gannouchi, 1996; 66-67).

Un análisis compatible con la mirada de Gannouchi sostiene Martín Muñoz para explicar el auge de los movimientos islamistas. Haber dirigido la independencia otorgó a los regímenes poscoloniales su mayor legitimidad frente a sus poblaciones. Esa legitimidad se renovó en la promesa de “lograr la independencia política y el desarrollo económico”. Pero al devenir en un proceso “político fijo y no dinámico”, en un procedimiento para perpetuarse en el poder, y en el desmantelamiento del “pacto social que sustentaba el Estado protector sin haber cumplido sus promesas”, el malestar de la ciudadanía se expresó en esas dos grandes demandas: la ausencia de la legitimidad democrática (representación sociopolítica) y la de legitimidad islámica (recuperación cultural de valores propios frente a los exógenos) (Martín Muñoz, 1999; 19).

Respecto de las demandas democráticas (y de la actitud del islamismo hacia la democracia) hay quienes sostienen que, al igual que el católico, el “integrismo islámico” rechaza la democracia occidental, las libertades individuales, y la separación de la religión y el Estado, aunque no mantiene un discurso anticapitalista. Es decir, que aceptan la lógica capitalista pero rechazan “la herencia de la Revolución Francesa” (Löwy, 1996; 178)¹⁰⁷.

Efectivamente, son muchos los pensadores y organizaciones que sostienen la incompatibilidad entre *islam* y democracia. Por ejemplo, en 2000, el portavoz del principal movimiento islamista libio de oposición sostenía que

“todo compromiso con los opositores laicos es imposible (...) los ideales democráticos no son compatibles con la sociedad islámica”¹⁰⁸.

El mencionado Sayyid Qutb, en *La nueva yahiliyya y el nuevo despertar islámico*, sostenía que el término *república* era un neologismo ajeno al islam, porque

¹⁰⁷ Parecería que Löwy utiliza de manera intercambiable los términos *fundamentalismo* e *integrismo* para referirse al islamismo. Sin embargo, esto no parece una toma de posición respecto de los diferentes significados problematizados más arriba, sino más bien la manifestación de un problema no abordado por el autor.

¹⁰⁸ La cita pertenece a Abu Bakr al Sharif, portavoz del Grupo Combatiente Islámico Libio, o Movimiento Islámico, en Feliú, Laura (2013): “Islam político en Libia: elitización y vanguardia”, en Izquierdo Brichs, Ferran (ed.) (2013): *El islam político en el Mediterráneo. Radiografía de una evolución*, CIDOB, Barcelona, p. 236.

“el islam no reconoce ninguna fuente de poder entre los hombres, sea mediante un sistema político u otro. El musulmán no acata el poder de ningún ídolo (...). El poder no ‘proviene’ de Alá (...) Alá es el que tiene en exclusiva el poder, sin delegaciones ni compañía”.¹⁰⁹

Quienes cuestionan que el islam sea compatible con la democracia aluden, justamente, a que los postulados religiosos implican cierto límite a la posibilidad de negociación y de transigir en determinados principios. Por ejemplo, Bernard Lewis, por esta razón, desconfía incluso de los islamistas que sí *dicen aceptar* la legitimidad democrática:

“Para los islamistas la democracia, al expresar la voluntad del pueblo, es la vía de acceso al poder, pero es una vía de un solo sentido en la que no hay retorno; la soberanía de Dios, tal como la ejercen sus representantes elegidos, no se puede rechazar. Su política electoral ha sido resumida por la tradición clásica en el lema ‘un hombre (sólo hombres), un voto, una vez’” (Lewis, 2003; 126).

Este autor señala que

“De los cincuenta y siete estados miembros de la Organización de la Conferencia Islámica, sólo uno, la República de Turquía, ha tenido instituciones democráticas durante un periodo prolongado y, pese a los problemas difíciles y continuados, ha hecho progresos en la instauración de una economía liberal y un orden político y social libre” (Lewis, 2003; 176).

Teniendo en cuenta que la OCI¹¹⁰ reúne entre sus miembros a países que pertenecen a continentes, culturas, lenguas y situaciones geopolíticas tan distintas entre sí, incluyendo, además de los países árabes, a Indonesia, Afganistán, Guinea, Mozambique, Senegal, Sierra Leona, Surinam, entre otros y que, por lo tanto, lo *único que tienen en común es la religión de sus mayorías*, se trata de toda una definición acerca de la relación entre islam y democracia.

De manera mucho menos prejuiciosa, y pensando en las características de los regímenes poscoloniales, mucho más que en la religión de unas mayorías que no tienen mucho más en común, podemos pensar, para explicar la situación, en el concepto de Glenn Robinson de “democracia defensiva”, según el cual

“el régimen desarrolla y dirige con habilidad un procedimiento que le permite proteger a las principales élites de los círculos más cercanos a palacio (...). Así, vemos que las iniciativas de apertura están condicionadas por los intereses del

¹⁰⁹ Citado por Roy, Olivier (1996): *Genealogía del islamismo*, Bellaterra, Barcelona, pp. 111-112.

¹¹⁰ Desde 2011, Organización para la Cooperación Islámica.

régimen, que no duda en dar marcha atrás cuando ve que la oposición gana demasiado terreno y puede convertirse en una amenaza”.¹¹¹

Efectivamente, mientras los primeros salafistas, como Mawdudi y Abduh, se habían esforzado en demostrar que había cierta identidad entre la democracia y la *shura*¹¹², en lo que Emmanuel Sivan considera una especie de “modernismo residual”, la segunda generación de los Hermanos Musulmanes ya ponía en duda el primer concepto. Sayyid Qutb, ya en 1952 (antes de la radicalización de los Hermanos por la persecución nasserista), dos semanas después del derrocamiento de la monarquía, publicó una carta abierta a Nagib en la que señalaba la necesidad de una “dictadura justa” que “concediera libertades políticas sólo a los virtuosos”. La *shura*, para él, implicaba que el gobernante podía consultar con *algunos gobernados*, pero no que sea elegido por estos. Uno de sus discípulos, el sirio Said Hawa, escribía que

“la *shura* no es en modo alguno idéntica a la democracia y, en ciertos aspectos, incluso es su exacto opuesto’. Mientras que en la *democracia* el pueblo es el origen de la legitimidad, en el islam el pueblo es ‘gobernado por un régimen y un conjunto de leyes impuestas por Dios, que no puede cambiar ni modificar en ningún caso (...). El islam no puede estar de acuerdo en que la mayoría es soberana sean cuales fueren sus equivocaciones y errores” (Sivan 1997 a];93-94).

A comienzos de la década del ochenta el predicador egipcio televisivo, jeque Sharawi, declaraba que el islam y la democracia eran irreconciliables, lo que le valió la condena del régimen de Mubarak, al cual era hasta entonces cercano (Sivan, 1997 a]; 96).

Sin embargo, este señalamiento de incompatibilidad entre islam y democracia puede representar una mirada demasiado culturalista, con fuertes rasgos orientalistas. En un sentido totalmente opuesto, otra mirada, que algunos autores denominan *neotercermundista*, percibe “factores compatibles con la democracia en la cultura política y las instituciones islámicas y árabes” (Izquierdo Brichs, 2011; 13).

Al estallar las revueltas árabes a comienzos de 2011, muchos occidentales se entusiasmaron, anunciando que se abría una etapa de democratización en el mundo árabe¹¹³.

Por ejemplo, para Slavoj Zizek, las revueltas en Túnez y Egipto se hicieron

“siguiendo la más pura tradición democrática laica (ya que) la gente se ha limitado a levantarse contra un régimen opresivo y corrupto, y contra su propia pobreza, para exigir libertad y esperanza económica” desmintiendo el “cínico postulado liberal”

¹¹¹ Citado por Barré, Géraldine – Masciulli, Luigi (2009): “Jordania: la supervivencia de la monarquía”, p. 384 en Izquierdo Brichs, Ferran (ed.) (2009): *Poder y regímenes en el mundo árabe contemporáneo*, CIDOB, Barcelona, pp. 383- 411.

¹¹² *Shura* es traducida por *consulta, consejo, cuerpo consultivo*. Netton, Ian (1992): Op. Cit., p. 232.

¹¹³ Para una visión crítica de esta confianza en la democratización reivindicada por las revueltas, Herszkowich, Enrique (2011): “Dunas y tsunamis. Levantamientos en el mundo árabe”, en *Nueva Sión*, Buenos Aires, año 63, n° 958, abril 2011, p.14

según el cual las ideas democráticas, entre los árabes, sólo “están presentes en las élites más abiertas”, mientras que a la mayoría de la población “sólo la puede movilizar el fundamentalismo religioso o el nacionalismo”¹¹⁴.

Sin embargo, una cosa es señalar la compatibilidad entre la democracia y el islam, y otra, muy diferente, es advertir sobre la dificultad que conlleva la preeminencia de una legitimidad religiosa para la construcción de una sensibilidad democrática. Y en ese sentido, claramente la democracia no se construye solamente con *elecciones libres*. En tanto la legitimidad democrática tiene un origen terreno, el desarrollo de cierto grado de secularismo o laicismo, sí puede ser considerado como un requisito indispensable. Acordamos por lo tanto con Fred Halliday cuando sostiene que

“el secularismo no es garantía de libertad ni de protección de derechos, como han demostrado regímenes totalitarios muy laicos del siglo XX. Sin embargo, siempre es condición previa, porque permite que los derechos individuales puedan ser esgrimidos contra la autoridad y porque va asociado a una ‘cultura’ más general de individualismo y tolerancias que son en sí mismos prerequisites para el respeto de los derechos humanos” (Halliday, 2005; 190-191).

Por otra parte, aun reconociendo los límites que el discurso religioso puede significar para el desarrollo de una sociedad democrática, es necesario reconocer y no perder de vista que los sectores que hasta ahora han podido derrotar al islamismo no son, en general, ejemplos de tolerancia, respeto por los derechos humanos o de libertades individuales precisamente. Si eso no habilita a los analistas a descubrir *democracia* en las revueltas árabes, mucho menos nos permite, en el nombre de aquella, seguir avalando a los regímenes anteriores.

En el marco de las mencionadas revueltas, algunos grupos islamistas comenzaron a adoptar un lenguaje más conciliador con la democracia. Por ejemplo, tras la caída de Qaddafi, los islamistas libios comenzaron a aceptar algunos elementos del lenguaje democrático, aunque de manera muy ambigua. Como ejemplo de esa ambigüedad, figuras cercanas a los Hermanos Musulmanes libios exigieron la disolución del Consejo Nacional de Transición¹¹⁵ porque no había sido formado “según el principio de la *beya* –juramento de fidelidad-.”

Ya al-Banna había participado de las elecciones en la ciudad de Ismailía, en 1944. Cuando se le preguntaba si esa participación alejaría a los Hermanos del campo religioso hacia el político, al-Banna rechazaba la pregunta, porque

¹¹⁴ Zizek, Žilavoj (2001): “Egipto. Caos bajo los cielos: qué magnífica situación”, en El País, Madrid, 3 de febrero de 2011. En http://elpais.com/diario/2011/02/03/opinion/1296687604_850215.html, consulta el 14 de enero de 2014.

¹¹⁵ Gobierno heterogéneo surgido durante la guerra civil de Libia, que luego de ser reconocido por la ONU entregó el poder al Congreso General de la Nación, en agosto de 2012.

“el islam no conocía esta divisiones en los asuntos de la nación: una institución religiosa islámica tiene que seguir los consejos del islam en todos los campos de la vida, y el camino parlamentario es el más corto y la ruta mejor. Esto no le hace salir para nada de sus especificidad” (Ramadán, 2000; 241).

Y en cuanto a la relación entre la Constitución y el Corán, al-Banna consideraba que

“la constitución egipcia, por la globalidad de su espíritu y la generalidad de sus objetivos (en lo que concierne, por ejemplo, a la concertación [*shura*], el reconocimiento del hecho de que la autoridad es del pueblo o la protección de las libertades), no contradice al Corán ni se opone a sus normas” (Ramadán, 2000; 241).

Además, señalaba que la propia constitución preveía su mecanismo de reforma, y en caso de que algún artículo debiera ser reformado, los Hermanos, por esa misma razón, debían estar en el parlamento.

Sobre todo esta última observación nos adelanta el problema de la relación entre islam (o cualquier otra religión) y democracia: ¿qué sucedería si una mayoría parlamentaria modificara la Constitución introduciendo una norma que lo *contradijera*, o se *opusiera a sus normas*? ¿Cómo se dirimiría, en ese caso, la tensión entre el musulmán y el ciudadano?

Al-Banna, al diferenciar la *sharí*, es decir las “prescripciones generales” a las que hay que permanecer fiel incluso en los “asuntos públicos” (Ramadán, 2000; 332), del *fiqh*, que tiene en cuenta “el contexto en que se hicieron las revelaciones y su progresión”, y que, por lo tanto, debe mutar según la época, cree resolver el problema. Y apoyándose, por ejemplo, en el artículo 149 de la Constitución egipcia de 1923, que sostenía que la religión oficial del Estado era el islam, declara que “el régimen constitucional es el más cercano, entre los regímenes existentes, a la organización que el islam quiere”. Sin embargo, advierte que es necesario poner atención a cómo se aplica esa Constitución, advirtiendo que *jamás aceptaría* la creación de tribunales civiles diferenciados de los islámicos, el préstamo con interés, el comercio del alcohol, etc., todas leyes “traídas del extranjero” (Ramadán, 2000; 336). Entonces, la diferenciación entre la *sharí* y el *fiqh* no resuelve el problema de la *legitimidad* de las leyes aprobadas por un parlamento.

Al señalar las diferencias con la historia de Occidente Gannouchi sostiene que mientras la democracia occidental fue lograda por el triunfo del secularismo frente a la Iglesia, en el mundo islámico es el islam el que tiene la legitimidad para luchar contra la opresión. Aun así, el tunecino niega que el islam rechace la democracia, ya que el pluralismo en la tradición islámica es más antiguo que en Occidente. En este sentido, afirma que “*shura* es la palabra árabe para designar la democracia, y significa ‘compartir el poder’. Las decisiones deben ser tomadas después de ser consultadas, y no individualmente” (Gannouchi, 1996; 64 y 70). Para otros, en cambio, la *shura* “no es la democracia parlamentaria a la inglesa. Se trata, ni más ni menos, que de rechazar la

conversión hegeliana: no hay que secularizar la religión sacralizando al Estado; sólo es necesario, y con ello basta, anunciar el Reino". El objetivo es terrenal, "es la exigencia del Reino, y el Reino que es de este mundo". Es la denuncia de los "funcionarios clericales de las Escrituras y de los príncipes, sus servidores". Es decir que el islamismo sí expresaría "las aspiraciones religiosas latentes y orientadas hacia el igualitarismo" (Étienne, 1996; 299).

Respecto de los prejuicios en torno a que, por reivindicar un orden revelado, el islamismo debe necesariamente rechazar la soberanía popular por incompatible con la divina, Burgat sostiene que "cualquier dogma religioso conlleva una antinomia de principio con la idea democrática". Y que si bien eso también es aplicable a los primeros discursos islamistas, y *verificable en las experiencias de Irán y Sudán*, existen islamistas democráticos. Para este autor, la mayoría de los analistas occidentales desconfía de las actitudes y los discursos democráticos de los islamistas, mientras que, cuando no son democráticos, consideran a estos discursos como pruebas irrefutables de tal incompatibilidad. En cambio, Burgat sostiene que los manifiestos islamistas contra la democracia *son en realidad contra la democracia occidental* (Burgat, 1996; 206 y 209).

De cualquier manera, cabe igualmente la pregunta acerca de si el reclamo de democratización política conlleva un debate alrededor del islamismo y la democracia, o es el argumento más sólido contra el autoritarismo de los regímenes establecidos (Izquierdo Brichs, 2011; 24).

El recurso al islam como rector de la vida política puede relacionarse también con una crítica al sistema político más allá de sus formas o de sus programas. Esto es, un reclamo de transparencia y de comportamientos morales, dada que, a la falta de estos, se puede atribuir el fracaso de los regímenes poscoloniales. De esa forma, el discurso del islam puede aportar una especie de *garantía* de comportamiento moral, aun cuando no se le exija un programa determinado de gobierno. Serfaty sostiene que en casi todos los países árabes, a mayor grado de corrupción, mayor crecimiento del islamismo. El hecho de basar su discurso en la lucha contra la corrupción, les permite a las organizaciones islamistas aumentar sus apoyos, aun si no cuentan, o por lo menos no explicitan, programas concretos de acción política, social o económica (Serfaty, 1996; 187-188)¹¹⁶.

¹¹⁶Por estrictas razones de espacio no profundizaremos en este trabajo en otros problemas que genera la cuestión del islam y la democracia. Podemos mencionar, sólo a modo de presentación, la pregunta acerca de la legitimidad democrática de una agrupación o partido que, habiendo llegado al poder por la vía democrática, *imponga* la *sharía* a todos los sectores de la población. Tal problema se le ha presentado tanto a la Revolución Islámica, como a los Hermanos Musulmanes egipcios, al Partido Nahda tunecino o al AKP turco, entre otros. Si la mencionada *imposición* se diera, ¿sería considerada una medida *democrática*, sólo porque fue realizada por un gobierno o un parlamento elegidos democráticamente? ¿Es viable el proyecto de una *sociedad civil religiosa*, en la que el lugar de la religión sea preservado porque cuenta con el apoyo mayoritario? (Josrokhavar-Roy, 2000; 73); si la posición de esa mayoría cambiara, ¿qué se privilegiaría: la democracia o la religión? Agradecemos al Dr. Khatchik Derghougassian

5.3.1. Islam, democracia y teocracia

El término *teocracia* para referirse al régimen político reivindicado por las agrupaciones islamistas no se ha analizado en el capítulo dedicado a las formas de denominación porque su uso no está tan extendido como los de *fundamentalismo*, *integrista*, etc. Sin embargo, se utiliza en algunas ocasiones para referirse a los gobiernos de Irán, Sudán, o a los proyectos de algunas agrupaciones más radicalmente violentas. Este uso, necesariamente, se utiliza para contradecir la noción de *democracia*, dada la radical diferencia en el origen de la soberanía: dios en un caso, los pueblos en el otro. Por esa razón, es que será analizado en el presente capítulo.

Suele calificarse, sobre todo en la prensa, al régimen iraní como de *teocracia*. Entre otros numerosos ejemplos, es la forma en que el columnista del *New York Times* y ganador del Premio Pulitzer, Thomas Friedman, utiliza para referirse a la República Islámica. Según él, Irán es una *combinación de democracia y teocracia*, en la que se prevé un escenario

“en la que los islamistas conquisten inicialmente el poder mediante las urnas, pero después se vean incapaces de crear los empleos y elevar los estándares de vida que desean los jóvenes de su país, así que se verán sometidos a una gran presión popular y sólo podrán retener el poder mediante la fuerza”.

Sin embargo, la joven generación iraní “tiene(n) suficiente democracia para saber que quiere(n) más”, y ya conocen demasiado la “teocracia”.

Si las demandas democráticas aún no derrotaron a la teocracia es porque el régimen cuenta con los enormes ingresos del petróleo, con los que controla los aparatos de represión. Justifica su análisis político señalando que la “primera y única democracia real árabe” es Líbano, que no tiene petróleo, y que Bahrein es el “primer estado petrolero árabe al que se le ha acabado el crudo”, y por eso se “ha convertido en una monarquía constitucional”. Para extender la democracia, sugiere entonces reducir el precio del petróleo y dejar de depender de esa fuente de energía y de fabricar autos cada vez más grandes y costosos¹¹⁷.

Si bien Bernard Lewis también contrapone democracia y (en este caso) “fundamentalismo”, llega a una conclusión diametralmente opuesta en la relación entre apertura política y petróleo:

“No es en absoluto imposible que en (otros) países árabes puedan surgir o apoderarse del poder regímenes fundamentalistas. Aquellos que poseen petróleo pueden sobrevivir a la transición; aquellos que no tienen ingresos procedentes del

el señalamiento de esta cuestión. En todo caso, resaltamos que estos pueden ser inconvenientes entre la democracia y el *islamismo*, y no entre la democracia y el *islam*.

¹¹⁷Friedman, Thomas (2002): “Perforando para la libertad”, en *El País*, Año 85, n° 29170, Montevideo, 23 de octubre de 2002

petróleo para amortiguar los rigores de las políticas fundamentalistas, pasarán tiempos más difíciles” (Lewis, 2000; 136).

En muchos sectores de la prensa se presenta a la República Islámica como una *teocracia*, incluso “la primera del mundo moderno”¹¹⁸. Sin embargo, la misma periodista califica su sistema de gobierno como “a la vez teocrático y democrático”, justificando lo primero en que el “jefe del Estado es una ayatola, una autoridad religiosa de los shiíes musulmanes”. Sin embargo, es también “democrático, porque realmente sí hay un gobierno electo”. Para reforzar su afirmación sobre el dominio del sector religioso, señala que para las elecciones de febrero de 2004 el Consejo de Guardianes vetó la candidatura de 3500 candidatos reformistas.

Si seguimos el pensamiento de al- Wahhab en cuanto a la legitimidad política del gobernante, veremos que la aceptación del pueblo no puede ser nunca la fuente de esa legitimidad, sino su necesaria consecuencia:

“Obedecer a los sabios y a los gobernantes cuando prohíben lo que Dios ha autorizado o cuando autorizan lo que Dios ha prohibido es tomarlos por divinidades’, es decir, cometer el pecado de *shirk*, la asociación de una divinidad a Dios (...). El criterio de cualquier legitimidad hay que buscarlo en Dios y sólo en Dios: no hay equilibrio entre Dios y los hombres, entre legitimidad divina y legitimidad popular; lo que hay es la estricta equivalencia: a quien satisface a Dios, la adhesión de los hombres le vendrá por añadidura. No hay ninguna legitimidad democrática, por lo tanto: lo que hay es la garantía del asentimiento del *demos* si se respeta la ley de Dios” (Ménoret, 2004; 70-71).

Un razonamiento semejante no puede considerar la democracia más que como una *forma* de gobierno, estrictamente subordinada al criterio de legitimidad divino, pero no como una fuente de legitimidad en sí misma.

Según Tariq Ramadán, la *teocracia* no es posible desde una perspectiva islámica, y mucho menos es lo que el mensaje del *salafismo* proponía. Siendo la *sharía* sólo *un camino*, y no habiendo sacerdocio en el islam, el *iytihad* se torna decisivo: los hombres “deben buscar la mejor forma de tratar sus asuntos a la luz de las recomendaciones de Dios; sin embargo, queda claro que son ellos los que buscan, los que tratan y los que gobiernan, y *no Dios*. Por lo tanto, no puede ser una cuestión de teocracia. La propia naturaleza del islam se opone a ella”(Ramadán, 2000; 370-372).

La confusión es posible porque después de la Primera Guerra Mundial, con la abolición del califato y la penetración militar y política del colonialismo europeo en el Medio Oriente, Abu Ala al Mawdudi introdujo la teoría de la *hakimiyya* de Dios. Tal teoría ya existía en los relatos fundacionales del islam, puesto que habría sido invocada por quienes

¹¹⁸Sotero, Paloma (2004): “Irán, una democracia imposible”, en *El mundo*, Madrid, 18 de agosto de 2004, en <http://www.elmundo.es/elmundo/2004/01/15/internacional/1074178105.html>, consulta el 15 de enero de 2014

rechazaron el arbitraje entre el gobernador Omeya y Alí, en 657. Sin embargo, Ferjani sostiene que esa invocación al *hukm* de Dios era un vestigio de cierto “nomadismo refractario a cualquier autoridad ajena al orden tribal, aunque fuera ejercida en nombre de Dios”, y que se refería a que *los hombres* debían *decidir* o *juzgar* según la revelación (Ferjani, 2009; 66). Si así fuera, la *hakimiyya*, lejos de invocar un orden teocrático, sería su más absoluta negación. Sin embargo, Mawdudi y sus seguidores habrían *forzado la lógica* de esa defensa de los valores tribales para convertirla en una defensa del *hukm* en tanto gobierno (y no ya con el sentido de *juicio* o *decisión*), y abriendo así la posibilidad de los enfoques teocráticos.

Es necesario aclarar que en ocasiones Ferjani abusa de la etimología de los términos que analiza, sin tener en cuenta que el *significado* de una palabra no es su origen etimológico, sino lo que la comunidad hablante hace de ella. Así, aun si en el Corán el término *hukm* remitiera directamente a *gobierno*, el sentido o la interpretación de un uso contemporáneo seguiría siendo más relevante. De hecho, si su propio argumento (crítico hacia los islamistas) permite contextualizar históricamente los relatos más conflictivos del Corán (la guerra contra los judíos de Medina, las invocaciones a la guerra contra los no musulmanes, etc.), también es posible que los islamistas como, en este caso, Mawdudi, pero también cualquier otro que niegue la legitimidad democrática, otorguen una interpretación diferente al *hukm*.

5.3.2 Dirigidos y dirigentes

Otro aspecto que puede ser analizado en torno al significado del resurgimiento del islamismo es el de la relación entre los movilizados y sus élites dirigentes.

Si esa élite islamista ha sido exitosa en colocarse al frente de diferentes movilizaciones, no necesariamente significa que hubieran sido *la vanguardia* de las mismas. En muchos casos, por el contrario, se han movido “a remolque de la movilización popular” (Izquierdo Brichs, 2011; 17). Algunos de esos casos son la Intifada palestina de 1987, que tomó a los Hermanos Musulmanes por sorpresa, aunque después reivindicaran su estallido (Abu Amr, 1996; 228), y las movilizaciones contra Mubarak, en Egipto, en enero de 2011, cuando la Hermandad se abstuvo de participar de manera “clara y oficial”, y recién en el séptimo día de protestas llamó a resistir hasta lograr la caída del régimen (Lampridi-Kemou, 2011; 125-126). También podemos mencionar, incluso, el caso de la Revolución Iraní, ya que si bien rápidamente la figura de Jomeini se transformó en un emblema de la revolución, en las primeras manifestaciones participaban, como hemos mencionado, diferentes sectores sociales, con programas diversos, más allá del común rechazo al régimen del Sha.

Algunos autores explican la diferencia entre las masas y las élites dirigentes a partir del análisis de la competencia de poder entre aquellas élites. Así, mientras que los sectores populares se movilizan con consignas concretas, en movimientos “lineales” que tienen un fin acotado, los dirigentes islamistas actúan como una “élite ideológica en una relación circular”, es decir, en el marco de una lucha por ganar poder en relación a otras élites, que no se agota en las demandas concretas de independencia, redistribución, democracia, rebaja de impuestos, etc., sino que sostiene consignas siempre renovadas que los legitiman en esa lucha contra otras élites (Izquierdo Brichs, 2011; 16).

Esta situación volvería a colocar a las mayorías de las sociedades musulmanas y sus élites islamistas en una comunidad de intereses de corto plazo, pero no necesariamente en una alianza estable. Quizás no se acerquen sino en un

“plano cultural (sensación de alienación, búsqueda de la autenticidad, demanda de imposición de las normas morales públicas), y posiblemente filosófico (creencia en que lo divino, y no lo humano, ordena los asuntos humanos). En la acción sociopolítica, sin embargo, los diferentes grupos no pueden ir mano a mano (...) excepto en situaciones de transición” (Ayubi, 1996; 244).

Sería sólo en esas situaciones de transición cuando las élites islamistas podrían presentarse como vanguardias de reclamos concretos. En otras palabras, la *umma* puede ser una solución cultural, identitaria o social, pero no política. Sin embargo, las élites islamistas, al centrar los debates y las luchas en la islamización de algunas leyes, o en una religiosidad más rigorista, *han triunfado en llevar el debate ideológico a su terreno* (Izquierdo Brichs, 2011; 16-22).

Nuevamente en torno a la cuestión de la democracia, hay autores que distinguen entre los “musulmanes democráticos”, que quieren aprovechar el potencial del islam para lograr votos, y los “islamistas”, para los cuales la democracia es sólo una herramienta para llegar al poder. Izquierdo Brichs no concuerda con esta diferenciación, ya que hay *grupos que se mueven en las dos aguas*. Sin embargo, al reconocer que el debate por la democracia *no es ideológico, sino político* (Izquierdo Brichs, 2011; 16 a 27), y enfatizando, como se ha dicho, la diferente naturaleza de las movilizaciones populares y las élites islamistas, ¿no estaría confirmando que, mientras los manifestantes reclaman democracia como un fin en sí mismo, tal reclamo puede ser, para las élites islamistas que encabezan las manifestaciones, sólo un aspecto circunstancial de la lucha?

En todo caso, aun esta compleja relación entre las élites y sus seguidores, volvería a conducirnos a los interrogantes acerca de la efectividad de su discurso para lograr la movilización política masiva.

Si, como dice Serfaty, en el Tercer Mundo es *indispensable considerar, al lado de la lucha de clases, la cuestión de la identidad* (Serfaty, 1996; 195), es posible que para comprender el éxito del islam político sea necesario integrar las reivindicaciones sociales,

políticas y culturales, como aspectos de una nueva expresión identitaria. Es decir, no se trataría tanto de un *resurgir del islam*, como de la generación de una identidad nueva, la reivindicación de un pretendido paraíso perdido que resume una expresión de resistencia ante una modernidad percibida como amenaza (Herszkowich, 2004). El discurso islámico puede convertirse así en una forma de reapropiación de la experiencia de la vida en sociedades modernas mucho más allá de sus componentes religiosos, aunque no pueda prescindir de ellos.

Esta nueva identidad, subjetiva, obtiene su concretización y materialización en reivindicaciones ritualistas o religiosas, logrando la comunidad de intereses entre dirigidos y élites dirigentes.

Sin embargo, esta comunidad de intereses puede trascender la lucha contra los respectivos regímenes, si esas élites se apropian de las consignas de las mayorías, aun con intereses propios. Entonces, los grupos islamistas mantienen un programa

“fuertemente conservador en cuestiones morales que se centra en una concepción discriminatoria de la posición de la mujer en la sociedad y en la institución familiar (pero) este contenido se complementa con reivindicaciones sociales que son importantes para el islamismo cuando actúa como vanguardia y que deben ser colmadas gracias a una distribución más justa de bienestar” (Feliú, 2013; 236).

Por lo tanto, que los dirigentes islamistas aborden y asuman las reivindicaciones políticas o económicas de las mayorías, no implica que deba concluirse que esas reivindicaciones, en sí mismas, formen parte de los proyectos islamistas:

“El hecho que el islam político haya surgido como resultado de agudos problemas sociales y económicos no significa necesariamente que el discurso del islam político se dirija directamente a esos problemas” (Ayubi, 1996; 320).

6. Interpretaciones del PTS

6.1 La *solidaridad de ladiáspora*. Judíos, árabes y trotskismo

Antes de explorar la afinidad entre las agrupaciones identificadas con el trotskismo y las causas relacionadas con el conflicto del Medio Oriente, y puesto que consideramos que es el conflicto palestino-israelí el mayor catalizador de esa afinidad, es posible explorar, a su vez, las afinidades de las comunidades judía y árabe argentinas con los israelíes y los palestinos respectivamente. Esto es así no sólo porque es marchando junto a organizaciones árabes o islámicas argentinas que podemos observar a las agrupaciones trotskistas¹¹⁹, sino también porque en los tres casos (en las comunidades judía y árabe, y en las agrupaciones de izquierda en general), se trata de afinidades construidas, basadas en componentes tanto políticos como emocionales, pero no necesariamente reducidos a

¹¹⁹Ver apartado 1.1 Relevancia del tema, en el presente trabajo

los vínculos “étnicos” (y mucho menos biológicos) entre los miembros de esos colectivos y las poblaciones medio orientales. Antes de analizar, entonces, la construcción de las identidades judía y árabe-islámica-palestina en Argentina, exploraremos la posibilidad de la construcción de una *identidad diaspórica* que trascienda los condicionamientos étnicos.

6.1.1 Problematicando la diáspora. Entre la etnicidad y la política

Originados en la Antropología, en los Estudios Culturales o Poscoloniales, o en otras disciplinas sociales, parecerían haberse generado, en torno al concepto *diáspora*, algunos acuerdos básicos. El primero de ellos es su relevancia en un mundo cada vez más integrado, no sólo por el mayor flujo de personas (migración legal o ilegal, refugiados, migraciones permanentes o transitorias, etc.), sino también por el desarrollo de las tecnologías vinculadas tanto al transporte como a la comunicación. En este contexto, las diásporas se habrían convertido, o estarían en camino de hacerlo, en un nuevo actor transnacional de influencia en las relaciones internacionales. Esta influencia puede ser tanto contestataria, representada por colectivos que resisten a las estructuras dominantes, como mecanismos que facilitan la integración de ciertos colectivos a la estructura de poder y participación (Sorj, 2007; 36). El segundo de los consensos, paradójicamente, es la dificultad para definir universalmente el concepto (Sorj, 2007; Tölölyan, 1996; Chaliand y Rageau, 1991; Safran, 1991; Dujovne y Missetich, 2003; Cohen, 1991 y 1996; Vertovec y Cohen 1999; Sayyid, 2012).

En los intentos de conceptualizar y definir a la *diáspora* es posible recurrir a definiciones basadas en experiencias empíricas que responden a determinados modelos teóricos (Safran, 1991; Cohen 1991; Dujovne y Missetich, 2003), o a definiciones más abiertas y flexibles, influidas por visiones *posmodernas*, caracterizadas por la fluidez y la permeabilidad de las normas y los límites, que enfatizan la *construcción de la identidad* (Sorj, 2007; Montenegro y Setton, 2009 y 2013; Sayyid, 2012).

En el primer caso, los modelos teóricos, devenidos *tipos ideales*, toman como referencia a la diáspora judía en Occidente. Tanto Chaliand y Rageau (1991), como Safran (1991) y Cohen (1997) indican en la génesis de las diásporas la dispersión de un grupo de su tierra natal y la construcción de una memoria colectiva creadora de una herencia cultural. Safran y Cohen señalan, además, una relación problemática, de alienación, respecto de la nueva sociedad en la que reside el grupo, concomitante con una idealización de la patria añorada, la proyección de un retorno y la continuidad de distintos vínculos con ella. Cohen agrega a este modelo el surgimiento de una *conciencia étnica*, la solidaridad con los miembros del mismo grupo *étnico* residente en otros lugares (fuera de la *patria*) y la posibilidad de un desarrollo creativo en una sociedad pluralista.

Un problema de estas definiciones, inspiradas en un *tipo ideal*, es la mezcla de elementos míticos de autopercepción con procesos históricos (Sorj, 2007; 41). Ejemplos de los primeros pueden ser la dispersión catastrófica inicial o la continuidad étnica y, de los segundos, la relación de alienación en relación con la sociedad en que reside el grupo.

El mito de la *patria*, verdadero hogar aun cuando no sea el lugar de residencia, se transforma así en un elemento que otorga al grupo lazos de cohesión y conciencia comunitaria (Safran, 1991), a la vez que contribuye a fortalecer la *continuidad étnica* del grupo. Esos vínculos pueden, frecuentemente, proporcionar el sentido de un destino que la ciudadanía legal—la del Estado-Nación que alberga al grupo— puede no brindar (Cohen, 1996).

Este modelo, más allá de la experiencia judía, puede extrapolarse también a otros casos para considerar diaspórica a cualquier población desterritorializada, originada en una tierra diferente al lugar de residencia y que mantenga redes (políticas, económicas, emocionales, etc.) con ella, o con otras comunidades diaspóricas originadas en la misma tierra (Vertovec, 1999).

Es decir que este tipo de definiciones basan la existencia de las diásporas en una tríada compuesta por un desplazamiento, un nuevo asentamiento, y una patria idealizada.

Otra manera de concebir las diásporas es desplazando del centro de la definición la cuestión territorial y la conciencia étnica con ella asociada. Así, en principio, algunos autores cuestionan que se aplique el concepto a cualquier colectivo que no resida en su *tierra de origen*, siendo esta una condición no suficiente (Tölölyan, 1996). De esta forma, la mirada puede dirigirse a determinadas identidades colectivas que tienen la función de *estabilizar*, otorgar *constancia y regularidad* (Sorj, 2007; 36) contribuyendo a organizar, mediante un discurso construido (y que por lo tanto no requiere ninguna *esencia* u objetividad), a un colectivo en un mundo de cambios, fragmentado, y a una modernidad vivida como caótica.

Sorj menciona el caso de los hermanos Boyarin que, aun con el modelo y el ejemplo de la *diáspora judía*, atribuyen a la misma un potencial discurso contrahegemónico, que prescinde de los lazos concretos con una tierra real y que permitiría asociarse, alejándose del sionismo, con otras formas de *resistencia*, como el feminismo y el antiimperialismo (Sorj, 2007; 36 a 40).

Más allá de criticar cierto esencialismo en la concepción de la *diáspora sin espacio* de los Boyarin, y su falta de rigor histórico, Sorj también critica el énfasis de ciertos autores (sobre todo Cohen) en la historicidad de los vínculos entre la *patria* y la *etnicidad*. Uno de los problemas denunciados por el autor es que el *tipo ideal* construido en torno a la diáspora judía, más allá de ciertos errores metodológicos (la mencionada mezcla de mito e historia, la invisibilización de las corrientes judías *diaspóricas* no sionistas, entre otros), por un lado conduce a considerar a casos concretos de colectivos identificados como *diáspora*

como ejemplos incompletos, *semidiásporas* o *diásporas menos auténticas* (Sroj, 2007; 42). Pero, por otro lado, denuncia que esta concepción ignora la “referencia a estructuras sociales y de poder en el interior de las diásporas, a la diversidad interna ideológica y a las diversas estrategias de integración, a la variedad de diásporas de acuerdo con el tipo de relación con la sociedad local” (Sorj, 2007; 42).

Reconociendo igualmente que la diáspora, como toda identidad construida, reduce a un colectivo a una pretendida unidad y coherencia (Sayyid, 2012; 201; Sorj, 2007; 43) (que no significa *inmovilidad*, *incapacidad de adaptación*, ni *esencialismo ahistórico*, todas cualidades que se atribuyen a los discursos dominantes a los que las diásporas enfrentan) (Sorj, 2007; 40), Sorj propone considerar *diáspora* a “todos aquellos grupos sociales que se autodefinen como tales” (Sorj; 2007; 42). Esta definición amplia, entonces, permite incluir en una *diáspora* a aquellos colectivos cuyos miembros pueden identificarse entre sí, más allá de la reivindicación de idénticas *patrias* de origen, pero que se hermanan en función de otras identidades que *bordean* lo étnico. Estos recorridos por la *periferia* de la etnia pueden atravesar la religión o la cultura (por ejemplo, la *umma*, o el judaísmo autonomista), o incluso, una etnicidad ampliada, inclusiva, poco definida, como en el caso del *Atlántico negro* (Gilroy, 2001).

Este parecería ser el caso, por ejemplo, de la pretensión de atribuir la categoría de *diáspora* a la *umma* (Sayyid, 2012). Analizando cómo la pertenencia a la *umma* se ha convertido en una fuente de identidad que cuestiona la preeminencia del Estado- Nación, Sayyid afirma que el principal elemento cohesionador de la misma no es la religión (el islam) sino *la subjetividad política* de sus miembros (Sayyid, 2012; 203 y 213).

6.1.2. Izquierdas, árabes, y judíos. El potencial *diaspórico* del islam político.

Efectivamente, la propuesta de Sayyid es, para comprender el colectivo musulmán en un mundo globalizado, correr del centro de las definiciones tanto a la religión (en relación con el islam), como a la *patria* (en relación con la diáspora). En su lugar, lo que ocuparía el centro de la identidad musulmana como colectivo sería la *subjetividad política* (Sayyid, 2012; 191, 203 y 213). Esa forma de vivir lo político convertiría a los musulmanes en copartícipes de una identidad similar a la de las *naciones*, aun cuando no existiera una *patria de origen*. En todo caso, las diferencias internas de ese grupo identificado con la *umma* (idioma, etnia, status de ciudadanía, país de origen, pero también género, clase, etc.) serían equivalente a las diferencias y heterogeneidades empíricas que cuestionan cualquier relato *nacional* de pretendida homogeneidad (las múltiples identidades de los ciudadanos, la posibilidad de genocidios de connacionales, la “imposibilidad de erradicar la diferencia”, etc.) (Sayyid, 2012; 193).

Concentrar la homogeneidad en los aspectos religiosos, aclara, sería caer en un *orientalismo* simplificador, que no podría dar cuenta de las múltiples experiencias y

significados del *ser musulmán* definido solamente como una cuestión de fe (Sayyid, 2012; 193). Por el contrario, no serían los rituales religiosos ni la asistencia a *instituciones musulmanas* los determinantes de la pertenencia al colectivo, sino la toma de posición política, la *identidad política* de los sujetos que lo conforman. Tal concepción, entonces, considera la construcción de una *identidad de diáspora* como un

“orden simbólico particular que plantea una forma de conocimiento y reconocimiento de la realidad producido, defendido y combatido por sujetos con posiciones en intereses dentro de entramados sociales más amplios (Bourdieu, 2000). De allí que la idea de ‘nación’ y la adhesión a ella como ‘artefacto cultural’ imaginado (Anderson, 2000) deba ser comprendida como el resultado de procesos y conflictos sociales históricos” (Dujovne y Missetich, 2003; 31).

Más allá de las definiciones tradicionales que otorgan un lugar central a la etnicidad y a la *patria de origen*, la comunidad judía es un claro ejemplo de cómo la noción de diáspora no refleja necesariamente movimientos poblacionales transnacionales, sino que responde a una autoidentificación, subjetiva, construida, y, que puede ser más o menos militante. De hecho, la gran mayoría de los judíos argentinos descende de familias provenientes de la actual Polonia, llegadas a la Argentina durante el período de la gran migración transoceánica, a finales del siglo XIX y comienzos del XX (Avni, 1983; Feierstein, 1993; Herszkowich, 2003). Sin embargo, su percepción de diáspora no tiene nada que ver con Polonia, así como la minoría judía sefaradí argentina, orgullosa de sus orígenes damasceno o alepino, tampoco se considera en la *diáspora sirio-libanesa*. En ambos casos, si se refieren a su condición de *judíos diaspóricos*, toman como referencia al actual territorio del Estado de Israel. Efectivamente, en el estudio realizado por Jmenizky y Erdei se constata que es alta la relación de afinidad subjetiva entre los judíos de Buenos Aires y el Estado de Israel, aun cuando la mayor parte de esa comunidad no hubiera pensado en emigrar hacia aquel país (Jmelnizky-Erdei, 2005; 90-91). Setton (2009) destaca que incluso en ambientes ortodoxos, en los cuales a comienzos del siglo XX predominaba el antisionismo, podemos observar cierta confluencia con los sectores de la derecha sionista. Sin embargo, aun aquellos grupos marginales dentro del judaísmo religioso que mantengan sus ideas antisionistas, seguirían teniendo su referencia no en el *Estado de Israel*, pero sí en su *tierra*. Por lo tanto, aun cuando utilicen el concepto de *exilio*¹²⁰ en lugar del de *diáspora*, podríamos mantener nuestras observaciones anteriores.

De esta manera, se constata que el concepto de *diáspora* aun en el caso judío, no se restringe a grupos con una pertenencia étnica o de origen. En efecto, las diásporas pueden referirse también a adscripciones políticas, culturales o religiosas (Montenegro-Setton, 2009). Para ejemplificar cómo el contexto y la acción política puede cambiar en poco tiempo esta noción de pertenencia diaspórica, los autores recién mencionados

¹²⁰ Exilio que sólo finalizaría con la llegada del Mesías.

señalan la investigación de Abdelouahed Akmir (1997), quien afirma que hasta 1947 los inmigrantes judíos provenientes de Siria y Líbano formaban parte de las asociaciones culturales árabes sirio-libanesas, pero que el conflicto desatado por las posiciones frente a la partición de Palestina, los alejó de aquellas (Montenegro- Setton, 2009). De esta manera, aquellos que podían identificarse como “sirios (o libaneses) judíos”, pasaron a hacerlo como “judíos sefaradíes”, cuya primera referencia territorial era ya el inminente nuevo Estado de Israel. Una vez más, entonces, la pertenencia a *una diáspora* (la judía) y no a *otra* (la sirio-libanesa) estaría determinada por la subjetividad política.

De manera análoga, en Argentina se constituyó una “*diáspora palestina*” que tiene una reducida base étnica (de descendientes de migrantes palestinos), pero en la que es mucho más fuerte y determinante

“un entramado discursivo donde intervienen actores sociales de diferentes procedencias, tanto descendientes de palestinos como miembros de la comunidad árabe o de otras comunidades étnicas o nacionales, de instituciones musulmanas y de partidos políticos” (Montenegro-Setton; 2009).

Como ejemplo de lo señalado, estos autores afirman que la “identidad palestina” de la presidenta de la Federación de Entidades Argentino-Palestinas, Tilda Rabi, se desarrolló a partir de una militancia previa, antipinochetista, después de su inmigración a la Argentina desde Chile. Para Tilda Rabi la lucha por Palestina *excede los lazos diaspóricos condicionados por los movimientos transnacionales*, ya que se enmarca en una lucha más amplia, entre “el imperialismo y los pueblos” (Montenegro-Setton, 2009), y por eso puede resultar más sencillo identificar en la misma lucha las causas de los palestinos, los iraníes, los libaneses o incluso los latinoamericanos que resisten al imperialismo de Estados Unidos. Esa unidad en el concepto de “los pueblos”, permite a Tilda Rabi incluso establecer alianzas coyunturales con sectores religiosos islámicos del Medio Oriente, aunque se diga “terriblemente desconfiada”. Para justificar esa desconfianza, de hecho, señala un hito relacionado con la *militancia latinoamericana*: el papel de Irán en el financiamiento de los *contras* de Nicaragua (Montenegro- Setton, 2009). A pesar de eso, puede justificar “haber compartido el micrófono en conferencias con miembros de la mezquita At Tahuid” (afín a la República Islámica), aunque no crea que se pueda vincular lo político con lo religioso, por tener una concepción laica de la política (Montenegro-Setton, 2009).

Sin embargo, esa posibilidad de pensar en términos binarios “imperialismo-pueblos”, le permite a Rabi “estar con Irán”, o “posicionarse en defensa del Hamás sin, a la vez, estar con el Hamás, o apoyar al Hizballah sin sentirse identificado con el mismo” (citada por Montenegro- Setton, 2009).

Por su parte, quien fuera Secretario General de la Federación, también militante antipinochetista, que aún en 2011 se definía como “*comunista, y como tal, (...) internacionalista*”, y hoy Secretario de Relaciones Internacionales del partido MILES, Rafael Araya Masry, señala que la causa palestina no tiene nada que ver con los vínculos

sanguíneos, sino que “sintetiza mejor que ningún pueblo en el planeta la resistencia ante el colonialismo, el imperialismo, la expoliación, la ocupación y la violación permanente de los más elementales derechos humanos”¹²¹.

De esta manera, Montenegro y Setton (2009 y 2013) hablan de una “constelación” de la causa palestina, donde confluyen diferentes actores que no necesariamente se vinculan a ésta por condicionamientos “étnicos”. Si bien se reconoce la existencia de un colectivo específico, el palestino, con objetivos concretos (el derecho al retorno, por ejemplo), la *identidad palestina* es más amplia que dicho colectivo. Así, esta identidad se construye discursivamente con diversos actores, “la mayor parte de ellos exteriores a la comunidad desde el punto de vista del origen étnico”, y que se compone tanto de árabes no palestinos como de no árabes y no musulmanes.

En esta constelación pueden distinguirse entonces tres dimensiones, donde el conflicto palestino es arabizado (es decir, incluye a los árabes no palestinos, confluyendo en un colectivo “árabe”), es islamizado (convirtiéndolo en una causa islámica, más allá de lo árabe), o es incluido en una dimensión más universal, que es donde se produce la confluencia con las organizaciones sociales, estudiantiles o de izquierda (Montenegro-Setton, 2013).

Así, por ejemplo, en una de las manifestaciones de julio de 2006 contra el bombardeo israelí sobre la Franja de Gaza, se mezclaban, incluso en el mismo participante, la efigie del Che, la bandera iraní, y la imagen de Jomeini¹²².

En muchas oportunidades, sin embargo, algunos sectores antisionistas consideran *artificial* el vínculo de la comunidad judía con Israel, sin que esa artificialidad opere en el caso de los vínculos de los árabes o los musulmanes con Palestina. Por ejemplo, durante la guerra de 2014, Abdul Karim Paz, director de la mezquita Tawhid y miembro de la comisión directiva de la Federación de Entidades Islámicas de la República Argentina, afirmó que *el judaísmo no es un pueblo, sino una religión*, y que, *por lo tanto, la pretensión de crear un Estado Judío no es legítima. “Es como si los cristianos reivindicaran Belén, o los musulmanes reclamaran una tierra por su religión”*. Sin embargo, aun sin ser árabe ni palestino, no se le presentaba como problemática su propia solidaridad con la causa palestina, incluso cuando afirmaba que “nosotros los musulmanes” *apoyamos a los palestinos*¹²³. También es posible identificar, en algunas críticas al apoyo judío al Estado

¹²¹ “Un chileno que en Argentina lucha por Palestina”, en www.argenpress.info/2011/09/un-chileno-que-en-argentina-lucha-por.html, 28 de septiembre de 2011, consulta el 20 de septiembre de 2014.

¹²² http://www.organizacionislam.org.ar/images/1_4_.jpg, en <http://www.organizacionislam.org.ar/portada/marcha.htm>, consulta el 3 de septiembre de 2014.

¹²³ <http://ombelico.delmondoblog.wordpress.com/2014/08/02/todos-nuestros-esfuerzos-son-para-que-termine-la-masacre/>, publicado el 2 de agosto de 2014, consulta el 5 de septiembre de 2014.

de Israel, cierta sospecha (y denuncia) de *doble lealtad* de los judíos argentinos¹²⁴, que no opera de manera simétrica para la *diáspora* árabe-palestina.

Otro de los mecanismos que facilitan el discurso sobre el Medio Oriente basado en la oposición “imperialismo-pueblo (o masas)”, es la asociación de Israel y el sionismo con la dictadura militar que gobernó Argentina entre 1976 y 1983. Así, se repite que Israel *había armado* a la dictadura (Montenegro-Setton, 2009) como parte del mismo proyecto imperial, por lo que serían análogos los sufrimientos de los palestinos, los iraquíes, y los militantes *por los Derechos Humanos*, tanto en dictadura como en democracia.

Por ejemplo, la Federación de Entidades Argentino-Palestinas emitió una carta abierta “al INADI y al pueblo argentino”, en mayo de 2009, a propósito de versiones que indicaban que ese organismo pasaría a condenar, como una forma de antisemitismo, toda crítica al Estado de Israel¹²⁵. Entre los argumentos esgrimidos para oponerse a la supuesta medida, se sostenía que

“desde hace décadas, militares israelíes vienen colaborando con gobiernos dictatoriales o represivos, aportando inteligencia militar, armamento y tecnología para apoyar esas políticas antidemocráticas y violatorias del derecho humanitario internacional contra diversos pueblos del mundo y de América Latina”.

Asimismo, se afirma que

“es universalmente conocida la asociación de grandes consorcios y corporaciones con el nazi-fascismo antes, durante y después de la Segunda Guerra Mundial, consorcios que en la actualidad mantienen una fluida relación con Israel”.

Esta *constelación de la causa palestina* no implica que exista relación orgánica entre movimientos de izquierda y organizaciones árabes o islámicas, sino comunidad de intereses que les permiten confluir en ciertos eventos concretos, como actos o manifestaciones. Sin embargo, algunos dirigentes establecen claramente que existen límites en esa comunidad coyuntural de intereses. Por ejemplo, Luis Zamora señala que quienes están vinculados a las embajadas y los “empresarios árabes”, *toleran a las fuerzas de izquierda porque convocan y llevan número, pero que les caen mal* (citado por Montenegro-Setton, 2009). De hecho, los autores citan a un miembro del Centro Rey Fahd, vinculado a Arabia Saudí, quien desconfía de la participación de militantes de izquierda en las manifestaciones y critica el “corte tercermundista de algunos *shej*s musulmanes”.

¹²⁴“Hija de la diáspora de palestina, deportada por la ocupación israelí”, en <http://www.federacionpalestina.com.ar/wp/?p=15>, consulta el 11 de febrero de 2014. En la mencionada marcha en solidaridad con la República Islámica de Irán del 23 de agosto de 2006, el *sheij* Mohsen Ali declaró que, a diferencia de los sionistas argentinos, él “no manda plata al Líbano”, y que hizo “el servicio militar acá”; a su lado, el *sheij* Madani denunciaba a “ellos que mandan a ciudadanos argentinos a invadir el Líbano”, y que “el día de mañana van a decir que invadan Argentina y esos mismos ciudadanos argentinos van a invadirnos a nosotros”. En <https://www.youtube.com/watch?v=Gh5xt1xV0ZE&feature=youtu.be>

¹²⁵<http://www.federacionpalestina.com.ar/convocatorias/carta-al-inadi-may-09.html>, consulta el 14 de febrero de 2014

En efecto, la causa palestina es apoyada por

“partidos de izquierda marxistas, leninistas, trotskistas y maoístas, así como agrupaciones como el Movimiento Patriótico Revolucionario Quebracho y sectores de la izquierda peronista. Se trata de instancias que, como los partidos de izquierda, son minoritarias, o como en el caso de Quebracho, han pasado por procesos de estigmatización que los colocan en la periferia del campo político. No obstante, son sectores que, por su misma posición periférica, tienen la posibilidad de articular discursos maximalistas que el partido gobernante, por su necesidad de establecer equilibrios tanto a nivel nacional como internacional, no puede proyectar” (Montenegro-Setton, 2013).

El carácter ecléctico de la *constelación* resultante, entonces, permite mantener posiciones mucho más radicales que las que expresan los órganos centrales de la comunidad palestina. Por ejemplo en una solicitud del 5 de marzo de 2013, Rabi y Masry se quejan de que el Canciller Timerman saludara a la Embajada de Israel por la celebración de la independencia de ese país y reclaman

“sincerar el pensamiento del Sr. Ministro a los ojos de la opinión pública nacional tan distante de la actitud coherente y principista que el Gobierno Nacional en general, y la Presidenta Cristina Fernández en particular, han adoptado frente a la Causa del Pueblo Palestino y sus inalienables derechos” (Montenegro-Setton, 2013).

Es decir que, pese a que la Federación sigue los lineamientos de la ANP en cuanto a la *solución de dos Estados*, esta posición es relativizada en muchas oportunidades.

Esa comunidad de intereses coyuntural expresada en esa constelación puede soportar, entonces, fuertes tensiones y contradicciones. Por ejemplo, por un lado, en los principios de la Federación de Entidades Argentino-Palestinas se busca un “Estado palestino libre, independiente y laico” y (según, hasta ahora, los lineamientos de la Autoridad Nacional Palestina), la solución de *dos Estados*. Sin embargo, compartiendo la misma constelación, por otro lado, las organizaciones islámicas y los partidos trotskistas abogan por la destrucción del Estado de Israel, sea para erigir una Palestina islámica *desde el mar hasta el Jordán*, o para construir una Federación de Repúblicas Socialistas del Medio Oriente¹²⁶ respectivamente.

En cuanto al potencial *diaspórico* del islamismo, Sayyid recurre al texto de Benjamin Barber, *Jihad Vs. McWorld*, para proponer también que la idea *banalizada* de la *yihad*, en alusión a las agrupaciones islamistas armadas que llaman al combate contra Occidente, permite, en un mundo globalizado, de identidades mutables e híbridas, cosmopolitas, fluidas, etc., recuperar la pertenencia a un colectivo estable y organizador. Es decir, la posibilidad de reafirmar la *nacionalidad* y la autenticidad (Sayyid, 2012; 205). En otras palabras, ante la *universalización de los valores occidentales* (democracia, Derechos

¹²⁶ Lizarrague, Federico: “Ante la masacre sionista. Nuevo auge de la Intifada”, en Avanzada Socialista, número 28, 1º de junio de 1990, entre otros.

Humanos, capitalismo, liberalismo, etc.), la *yihad* promovida por los movimientos islámicos puede aparecer como un *discurso contrahegemónico y alternativo*, lo cual permitiría la adhesión de otras identidades, ni árabes, ni musulmanas, ni islamistas, que aceptan participar, al menos coyunturalmente, de la misma *subjetividad política*.

Así como Sayyid propone desplazar del centro del análisis de la *umma* a la religión, porque esta no nos dice nada acerca de “otras relaciones sociales (no ritualistas) que puedan verse afectada por la adhesión al islam”¹²⁷ (Sayyid, 2012; 212), el mismo ejercicio puede hacerse con otras agrupaciones, no islámicas, ajenas a la *umma*, que, al obviar la cuestión religiosa, étnica, etc., puedan privilegiar esas *otras relaciones sociales*, como por ejemplo la solidaridad con Palestina o con el régimen iraní, el rechazo al Estado de Israel, etc. Este puede ser el caso, como veremos, de partidos de izquierda trotskista como el PTS.

6.2 El PTS y los nombres del islam político

En la prensa escrita del PTS, entre 1988 y 2011, no se utiliza el término *integrismo*. En un número especial a propósito de la primera guerra del Golfo, en 1991, se celebran las manifestaciones de júbilo provocadas, en el mundo árabe, por el bombardeo a Israel de Saddam Hussein y, en ese marco, aparece la mención de las manifestaciones en Argelia, dirigidas por “líderes musulmanes *fundamentalistas*”¹²⁸. En un artículo contemporáneo en el que se advierte, con el embajador de la Liga Árabe en Gran Bretaña, acerca de “las turbulentas emociones del mundo musulmán”, se citan las movilizaciones obreras y el “fortalecimiento del *fundamentalismo* islámico” en Turquía¹²⁹ (destacados propios).

Se afirma que no sólo las movilizaciones de apoyo al bombardeo de Israel sino también la derrota de Saddam podrían provocar el “fortalecimiento de direcciones *fundamentalistas más radicalizadas*, como el partido Hamás en los Territorios Ocupados” (destacado propio)¹³⁰. Ese “fundamentalismo” palestino, junto a la “izquierda de la OLP”, es definido y reivindicado como el sector más combativo, que rechaza la conferencia de

¹²⁷ Se refiere, una vez más, a relaciones políticas.

¹²⁸ “En todo el mundo crece la movilización de masas!!”(sic), en *Avanzada Socialista*, suplemento especial, 22 de enero de 1991, p. 2. Esto es, por cierto, contemporáneo al conflicto argelino entre el gobierno poscolonial del FLN y el Frente Islámico de Salvación, islamista, que ganaría las elecciones, para ser luego reprimido e ilegalizado.

¹²⁹ Bach, Paula: “Lucha por la paz. Paz imperialista o paz de los trabajadores”, en Suplemento Estrategia, Publicación de la Fracción Internacionalista de la LIT-CI, Boletín de Emergencia n° 1, febrero de 1991, p. 7

¹³⁰ Chingo, Juan: “Iraq: a pesar del triunfo yanqui el orden mundial está lejos”, en *Avanzada Socialista*, 19 de abril de 1991, pp. 8 y 9.

paz impulsada por EE.UU para desactivar la Intifada¹³¹. El Hamás, además, suele ser mencionado como el “sector más radicalizado” del campo palestino¹³².

De hecho, dos años después, se analiza un acuerdo entre la OLP e Israel sosteniendo que tanto Arafat como Rabin actuaron por el “espanto al *fundamentalismo* islámico, el cual expresa distorsionadamente la *radicalización* de la vanguardia y amplios sectores de las masas del Medio Oriente, y el Norte de África, y su odio antioccidental”¹³³ (destacados propios). Es decir, que más allá de aplicar el término *fundamentalismo*, el radicalismo no está planteado en relación al islam, sino en cuanto a las reivindicaciones sostenidas, entre las cuales se destaca, una vez más, el antiimperialismo.

Dos días después del atentado contra la sede de la Asociación Mutual Israelita Argentina (AMIA), en la ciudad de Buenos Aires, los “fundamentalistas islámicos” son mencionados como posibles autores del ataque, junto a “la ultraderecha sionista que se opone a los acuerdos de paz” y a “nazis argentinos o la mano de obra desocupada del Proceso”. En el caso de que la responsabilidad recayera en el Hizballah (se puede desprender del texto que a ellos se refieren con el término “fundamentalistas islámicos”), se aclara que el PTS condena los métodos terroristas porque “sólo pueden volverse contra la causa que dicen defender”¹³⁴.

En el mismo número, y al denunciar el choque entre los “trabajadores palestinos” con el ejército israelí y la policía palestina, se niega que los derechos de los primeros puedan concretarse en un “estado *teocrático* musulmán, simétrico en su discriminación étnica y religiosa con el Estado opresor de Israel, como proponen el Hamás y otros grupos *fundamentalistas* pro-iraníes (Yihad, Hizballah)” (destacados propios)¹³⁵. Es decir, que el carácter teocrático del Hamás, en este caso, es equivalente al *confesionalismo* que supone un *Estado judío*.

Volviendo al análisis del atentado a la AMIA, y reiterando que las sospechas recaen sobre un “sector del Hizballah” y los “servicios secretos israelíes”, se pretende explicar qué son aquella organización y la Yihad, definiéndolas como “dos organizaciones islámicas fundamentalistas”, a las que se considera “luchadores de la causa antiimperialista y antisionista”, pero “profundamente reaccionarios”, debido a que su “ideología enmarcada en nociones religiosas del siglo VII, es claramente pequeñoburguesa” por su pretensión de

¹³¹ “Conferencia de Medio Oriente. La cueva de Alí Babá”, en *Rebelión de los Trabajadores*, nº 3, 27 de septiembre de 1991, p.11. El artículo es firmado por “un joven israelí que simpatiza con la causa palestina”.

¹³² Riglos, Adela: “Conferencia de Medio Oriente. Contra el pueblo palestino”, en *Rebelión de los Trabajadores*, nº 5, 8 de noviembre de 1991, p. 9.

¹³³ Guerrero, Eva: “No los une el amor, sino el espanto”, en *Rebelión de los Trabajadores*, nº 33, 23 de septiembre de 1993, p. 6.

¹³⁴ “Brutal atentado. Nos solidarizamos con las víctimas. Repudiamos la utilización del gobierno para atacar las libertades democráticas y las luchas de los trabajadores y el pueblo. ¡Abajo la secretaría de seguridad!”, en *Rebelión de los Trabajadores*, nº 49, 20 de julio de 1994, p. 1.

¹³⁵ Chingo, Juan: “Trabajadores palestinos se enfrentan al ejército israelí y a la policía de la OLP. La verdadera cara de la ‘paz’ y la autonomía”, en *Rebelión de los Trabajadores*, nº 49, 20 de julio de 1994, p. 9.

conciliación de clases. Se les atribuye además la *santificación de la propiedad privada*, “la inferioridad de la mujer”, la sujeción a las jerarquías religiosas y la enemistad “acérrima de la organización independiente de las masas y, por supuesto, de la revolución y el socialismo”. Nuevamente se condena su práctica del terrorismo porque “debilitan el apoyo” que las masas sienten por los oprimidos, y subordinan a éstas a los intereses de la burguesía iraní¹³⁶.

Recién en 1992, en el contexto del golpe de Estado en Argelia, se comienza a utilizar el término *islamismo*, pero asociado aún con el *fundamentalismo*. Sin embargo, sus primeros usos revelan la confusión entre los términos *islamismo* e *islam*, de manera que prácticamente podrían ser intercambiables. Así, se menciona el temor francés a un “gobierno fundamentalista” en Argelia, y se denuncia que el gobierno golpista se legitima a sí mismo resaltando “los aspectos más reaccionarios (y reales) *del islamismo*” (destacado propio). En su explicación de qué es este *fundamentalismo*, se menciona que el Frente Islámico de Salvación es un

“movimiento social y religioso donde, a pesar de su dirección burguesa y su ideología reaccionaria, los sectores empobrecidos de Argelia expresan su odio antiimperialista, su resistencia a la explotación y sus aspiraciones a vivir mejor”.

Además, insta a distinguir entre

“la ideología y dirección reaccionaria de un movimiento y lo que éste expresa en sus acciones. El *fundamentalismo* se alza como una mediación para las masas argelinas en el camino de su lucha antiimperialista. El FIS apela a su conciencia religiosa para encaminarlos a su proyecto burgués”,

aun cuando se trate de un “motor que impulse la revolución argelina”. Para sostener este acercamiento, y bajo el título de “La política de los bolcheviques frente al *islamismo*” (destacado propio), se menciona la Declaración general de los Derechos de los Pueblos de Rusia, emitida por el gobierno bolchevique y dirigida a los “*musulmanes* de Rusia” (destacado propio) en épocas de la Revolución Rusa, y afirmando una vez más, puesto que la declaración bolchevique se refiere al islam, la confusión entre los términos *islam* e *islamismo*¹³⁷.

Es recién en la discusión con el Partido Obrero en torno a la participación en un acto de repudio al atentado contra la AMIA, en 1994, que aparece por primera vez el término *islamismo* para referirse a un fenómeno novedoso, que a su vez se pretende explicar. Se denuncia que una “crisis de dirección proletaria” impide que las masas desencantadas con el panarabismo y el nacionalismo vean en el movimiento obrero “un punto de referencia

¹³⁶ Guerrero, Eva: “¿Qué es Hizballah?”, en *Rebelión de los Trabajadores*, nº 50, 27 de julio de 1994, p. 2.

¹³⁷ Riglos, Adela: “Argelia. Contra el golpe imperialista. Se extiende la resistencia”, en *Rebelión de los Trabajadores*, nº 7, 14 de febrero de 1992, pp. 8 y 9.

política”, y que “ésta y no otra es la explicación que tiene el *surgimiento como movimiento de masas del islamismo*” (destacado propio). En otras palabras, es la “expresión distorsionada (...) del proceso de la lucha de clases en Medio Oriente”, un movimiento de explotados, pero “capitalizado por una dirección burguesa y pequeño burguesa con una ideología feudal, ultra atrasada”¹³⁸.

Sin embargo, persisten los usos del término de manera intercambiable con el de *islam*. Así, al comentar la Conferencia sobre población de El Cairo, se denuncia que las declaraciones conservadoras de la Conferencia en relación al aborto, la familia o la anticoncepción fueron alcanzadas por el consenso logrado por el “frente Vaticano-Islámico”, integrado “tanto por la Iglesia católica como (por) el islamismo”. Como ejemplo se menciona la negativa tanto de la iglesia como *del islamismo* de permitir el aborto. En el mismo artículo se sostiene también que “tanto la política ultra reaccionaria de la Iglesia Católica y el fundamentalismo islámico, como la política imperialista de control de la natalidad (por más que se presente con el ropaje ‘democrático’ de defender los derechos de la mujer) son reaccionarias”¹³⁹.

Otro rasgo que sugiere la confusión del término *islamismo* con el de *islam*, es que al quedar incorporado a los análisis sobre el Medio Oriente, comienza a ser, en la segunda mitad de la década del noventa, acompañado del término *radicalizado*, como sinónimo del término *fundamentalismo*. Así, cuando las monarquías árabes se pronuncian por la negociación entre la ONU y Saddam (y rechazan la opción militar, a diferencia de 1991), lo hacen porque “temen la reacción (...) de los sectores más *radicalizados del islamismo*”, y para evitar el fortalecimiento de Irán, “controlado por el *fundamentalismo islámico*” (destacado propio)¹⁴⁰. Es, por otra parte, recurrente, la utilización de este último término para designar al régimen iraní¹⁴¹.

También es recurrente, en relación a la República Islámica de Irán, y al Hamás palestino, endilgarles el objetivo de establecer una *república teocrática*¹⁴².

En el marco previo a la segunda Intifada, el PTS calificaba al Hamás y a la Yihad Islámica como “variantes islámicas radicalizadas”, fortalecidas ante el desprestigio de Arafat tras los fracasos de los Acuerdos de Oslo. Sin embargo, “la dirección de los *movimientos islámicos* como el Hamás, la Yihad Islámica o el Hizballah, compuesta por jeques y clérigos, aunque dicen oponerse a los ‘acuerdos de paz’ y agrupan a la

¹³⁸ Sanmartino, Jorge: “Partido Obrero. Capitulación al sionismo y al Estado de Israel”, en *Rebelión de los Trabajadores*, nº 53, 17 de agosto de 1994, p. 11.

¹³⁹ “Conferencia sobre población de El Cairo. Una política reaccionaria contra los explotados y oprimidos del mundo”, en *Rebelión de los Trabajadores*, nº 57, 14 de septiembre de 1994, p. 11.

¹⁴⁰ Liszt, Gabriela: “¡Abajo el bloqueo imperialista a Iraq!”, en *La Verdad Obrera*, nº 25, 21 de noviembre de 1997, p.13.

¹⁴¹ Riglos, Adela: “Por qué fue derrotado Iraq”, en *Avanzada Socialista*, 19 de abril de 1991, p. 9.

¹⁴² Larrea Mario: “Una nueva conspiración contra el pueblo palestino”, en *La Verdad Obrera* nº 42, 19 de noviembre de 1998, p. 18.

vanguardia más *radicalizada*, tienen un carácter reaccionario”, porque sus métodos y estrategias son ajenos a la clase obrera y “al servicio de establecer estados burgueses musulmanes”, haciéndole el juego a los “régimenes burgueses y teocráticos reaccionarios de la región”, como Siria e Irán¹⁴³.

Esas *variantes islámicas radicalizadas* son ubicadas, por otra parte, “a la ‘izquierda’ de Arafat”. A seis semanas de comenzada la Segunda Intifada, por segunda vez se incluiría, entre estas *variantes* al Hizballah, como si también fuera una organización palestina¹⁴⁴. Inspiradas las tres en la Revolución iraní, expresan “distorsionadamente a los sectores más radicalizados de las masas de la región y reclutan a los activistas más combativos de la lucha nacional palestina”. Por eso el PTS los defiende “incondicionalmente”, aunque repudia a sus direcciones y su “estrategia de establecer un Estado confesional (...) enemiga de que la clase obrera a la cabeza de las masas oprimidas de la región enfrente al imperialismo”. El ejemplo que confirma esta perspectiva es la misma Revolución iraní, donde el nuevo Estado, si bien con cierta independencia respecto del imperialismo, “consolidó a un régimen teocrático” que mantuvo “las formas burguesas de la propiedad y ahogó la revolución”.

Mucho más llamativa es la idea de que las acciones militares de estos movimientos “impiden que las amplias masas se doten de sus propias (sic) organismos democráticos y sean ellas las que encabezen la lucha por su liberación nacional”¹⁴⁵.

Sin embargo, aun en una época tan tardía como 2001 se sigue utilizando el término *fundamentalista* y se continúa incluyendo al Hizballah libanés junto al Hamás y a la Yihad Islámica como baluartes de la *resistencia palestina* frente al *entreguismo* de Arafat¹⁴⁶.

El término *teocrático* también se aplica al régimen *talibán* de Afganistán, en el contexto de los atentados de Nueva York de 2001¹⁴⁷. En los análisis posteriores de esos ataques, los términos *fundamentalista* e *islamista* son intercambiables, al señalar sus vínculos con la Casa Real Saudí¹⁴⁸.

Al analizar la segunda invasión a Iraq, en 2003, se concluye que la mencionada invasión y el hostigamiento a Siria tienen en realidad, como objetivo, aislar a los “grupos

¹⁴³ Cinatti, Claudia: “¿Hacia dónde va el ‘proceso de paz’ en Medio Oriente?”, en *La Verdad Obrera* nº 66, 21 de junio de 2000, p. 19. Destacados propios

¹⁴⁴ Cinatti, Claudia: “Claves sobre la cuestión palestina”, en *La Verdad Obrera* nº 74, 13 de noviembre de 2000, pp. 16 y 17.

¹⁴⁵ Op. Cit.

¹⁴⁶ Chingo, Juan y Dunga, Gustavo: “Plan de paz de Clinton. Arafat y las burguesías árabes se prestan a la traición. ¡Defendamos el levantamiento nacional palestino!”, en *La Verdad Obrera* nº 76, 5 de enero de 2001, p. 20.

¹⁴⁷ Aguirre, Facundo y Toigo, Mónica: “El otro demonio del señor Verbitsky”, en *La Verdad Obrera* nº 91, 23 de octubre de 2001, p. 12 y 13.

¹⁴⁸ Chingo, Juan y Dunga, Gustavo: “La situación mundial después del atentado del 11/9. Tesis”, en *Estrategia Internacional*, nº 18, febrero de 2002, en <http://www.ft.org.ar/estrategia/ei18/ei18sitmundial.htm>, consulta el 30 de enero de 2014.

radicales palestinos que se oponen al acuerdo” con Israel, como Hamás y la Yihad Islámica¹⁴⁹, capaces de presionar a Arafat.

El régimen iraní es considerado *reaccionario y teocrático*, aunque el apoyo norteamericano a las protestas universitarias antigubernamentales es denunciado como *hipócrita*, dado que en 1979 el régimen aliado de EE.UU fue derribado por “la clase obrera y el pueblo oprimido iraní”¹⁵⁰.

En 2003 aparece un nuevo uso de los términos para designar al islamismo, así como nuevos intentos de explicación. Al contextualizar lo que se entiende como una política más agresiva de EE.UU, se analiza cómo, tras el fin de la Guerra Fría, se erosionaron las alianzas con las “élites burguesas locales”, como la saudí. El 11/9 se entiende como consecuencia del crecimiento de los grupos terroristas ligados a organizaciones islámicas “al amparo de los gobiernos de la región y (que) se alimentan de un profundo antinorteamericanismo en las masas musulmanas”. En ese contexto, se explica que la sociedad iraquí se encuentra dividida en múltiples organizaciones, algunas de ellas “radicales”, y otras *moderadas*, incluyendo un “grupo de *islamistas* tácitamente pro norteamericano (aunque no completamente)”, que incluye a grupos apoyados por Irán. El término *islamistas* aparece aquí señalando una fracción acotada de la sociedad *musulmana*, con lo cual se aproxima al uso dado para señalar nuestro objeto de estudio. Para aquellas organizaciones que se oponen más abiertamente a EE.UU, como Al Qaida, se sigue utilizando la categoría de *radicales*, incluyendo a los que se oponen al *clero wahabí*.

Justamente el análisis de los conflictos internos de Arabia Saudí es la ocasión para explicar que a lo largo del siglo XX “las relaciones sociales y los profundos conflictos democráticos estructurales (sic) surgidos de la génesis de la opresión, han sido motor histórico de lucha de la clase obrera y las masas populares”. Los ejemplos que se brindan son las revueltas antibritánicas en Iraq de los años veinte y de Palestina en los treinta, la caída de las monarquías en Egipto e Iraq, la guerra de Argelia, la revolución iraní y las intifadas. Frente a esos conflictos promovidos por las clases obreras, “las burguesías árabes y musulmanas que mayoritariamente dirigieron esos procesos han sido incapaces de resolver ninguno de los problemas estructurales de las masas”. Esto fue así porque, como afirmaba Trotsky, esas burguesías habrían surgido con apoyo foráneo, ajenas al pueblo y, por eso, “el fracaso histórico del nacionalismo burgués árabe dio lugar al auge del *islamismo político*, que ha tomado un discurso antinorteamericano” (destacado propio). Por supuesto, su *estrategia de un Estado confesional* es profundamente *reaccionaria*,

¹⁴⁹ Chingo, Juan: “Irak; la posguerra”, en *La Verdad Obrera* n° 119, 30 de abril de 2003, pp. 7 y 8

¹⁵⁰ “¿Comenzó la resistencia contra la Pax Americana?”, *La Verdad Obrera* n° 122, 27 de junio de 2003, en <http://www.pts.org.ar/spip.php?article3148>, consulta el 6 de septiembre de 2012.

porque es “enemiga de que la clase obrera a la cabeza de las masas oprimidas de la región enfrente al imperialismo y sus gobiernos locales”.

No sólo es ésta la primera explicación clara del fenómeno, sino que en una larga nota explicativa a pie de página, a partir de la obra de Gilles Kepel de 2001 (ver apartado 9. Bibliografía) se señala al *islam político* como un problema “relativamente reciente”, cuyas referencias más inmediatas, más allá de una mención a los Hermanos Musulmanes de 1928, se deben buscar en la Revolución Islámica de 1979 y en el “nuevo impulso que le dio Arabia Saudí a la difusión del islamismo wahabí”. Tras el fracaso del *panarabismo*, éste fue reemplazado por el *panislamismo*, corriente *reaccionaria* que promovía “la vuelta a las viejas tradiciones islámicas y propiciaba la fundación de Estados basados en el Corán como constitución”¹⁵¹. Enemigo del marxismo y de la noción de lucha de clases, este islamismo se basa en la “ilusión de la unidad de la ‘comunidad de creyentes’”. De esta manera el “shiísmo radical” iraní atrajo a la juventud “plebeya y marginada” para convertir al islamismo en antiimperialismo, mientras que la monarquía saudí difundía una “variante islámica conservadora” y mantenía su alianza con EE.UU, como “antítesis del proceso revolucionario en Irán, que tenía en su raíz la lucha contra Estados Unidos”. El apoyo brindado por esa alianza a los combatientes antisoviéticos en Afganistán, “aprovechando el profundo anticomunismo y el carácter reaccionario de este movimiento”, precipitó la caída de la URSS. Así surgió Al Qaida, a partir de la *base de datos* que Osama Bin Laden tenía como organizador de los campos de entrenamiento en Afganistán y Pakistán. Esta agrupación se diferencia del GIA argelino, los talibán, o las “organizaciones islámicas palestinas –el Movimiento de Resistencia Islámico (Hamás) y Yihad Islámica”, que son “parte de movimientos más amplios de liberación nacional, de donde surge su legitimidad incluso de sus acciones militares como forma de enfrentar al Estado de Israel, un estado terrorista y colonialista muy superior desde el punto de vista militar”¹⁵².

En cuanto a su evaluación de la Revolución Islámica iraní, se la describe como una movilización policlasista (“clases medias, trabajadores no calificados, pobres urbanos y burguesía industrial”), pero en la que “el proletariado inició una intervención decisiva”, jugando un “rol central”, que, *paradójicamente*, culminó con la “instalación de una *teocracia* profundamente reaccionaria” (destacado propio)¹⁵³ que “expresando los intereses de la

¹⁵¹ La incompatibilidad entre lo que se acaba de afirmar, y que uno de los principales impulsores del movimiento, el régimen iraní, cuenta con una Constitución, no es abordada en el análisis.

¹⁵² “La posguerra de Iraq y el dominio norteamericano en Medio Oriente”, en *Estrategia Internacional* n° 20, septiembre de 2003, <http://www.ft.org.ar/estrategia/ei20/ei20poslrak.htm>, consulta el 30 de enero de 2014.

¹⁵³ “Breve apéndice histórico sobre el domino norteamericano en Medio Oriente”, en *Estrategia Internacional* n° 20, septiembre de 2003, <http://www.ft.org.ar/estrategia/ei20/EI20Apendice.htm>, consulta el 30 de enero de 2014.

burguesía del bazar, ahogó en sangre la revolución social en ciernes y (...) preservó el carácter capitalista del país”¹⁵⁴.

El “islam político” es una “vía de canalización del profundo antinorteamericanismo de las masas árabes y musulmanas, tras una estrategia reaccionaria de establecer estados teocráticos, basados en el Corán como constitución”. Surgió a partir del “fracaso del nacionalismo burgués” y de su “sumisión al imperialismo”. Sin embargo, repudia el marxismo y la noción de lucha de clases, garantizando “el dominio de las burguesías de la región, aunque tenga una prédica radical e incluso ‘antiimperialista’”¹⁵⁵. Exactamente las mismas palabras se aplican al Hamás, que, justamente por ese objetivo de “constituir un Estado teocrático islámico” es “incapaz de satisfacer las legítimas aspiraciones nacionales del pueblo palestino”¹⁵⁶. De hecho, “ningún régimen teocrático ni burguesía nacional que oprime a sus propios trabajadores puede enfrentar consecuentemente al imperialismo”¹⁵⁷.

También el Hamás es considerado *radical*, por plantear la “resistencia a la ocupación”, pero *reaccionario* por luchar por “transformar Palestina en un Estado teocrático”. Dicha pretensión “liquida las libertades democráticas básicas” de la población palestina, que el PTS reconoce. En cuanto a la necesidad de resolver *la elección democrática* del Hamás por parte de la población palestina, el PTS afirma que la “ilusoria idea de una ‘comunidad de creyentes’ oculta las obscenas divisiones de clase de las sociedades islámicas y es enemiga de que la clase obrera a la cabeza de las masas oprimidas (...) enfrente al imperialismo y sus gobiernos locales sirvientes”¹⁵⁸.

El término *radical* mantiene un cierto nivel de ambigüedad. Si bien el triunfo del Hamás en Gaza (tanto en la interna intrapalestina como en el plano militar frente a Israel) “abre las puertas a una potencial *radicalización* de las masas de los países árabes”, se advierte que el Hizballah, por ser una “organización islámica radical”, y pese a “su carácter combativo”, “sostiene la conciliación de clases”¹⁵⁹. El Hamás es considerado, por ejemplo, “sosteniendo un posicionamiento más radical de resistencia armada a la ocupación”, en

¹⁵⁴ “Líbano: transformar la resistencia en una lucha generalizada de liberación nacional y social”, en *La Verdad Obrera* n° 198, 3 de agosto de 2006, <http://www.pts.org.ar/spip.php?article5398>, consulta el 3 de octubre de 2012.

¹⁵⁵ “Algunos elementos históricos para comprender la situación en Irak”, en *La Verdad Obrera* n° 137, 15 de abril de 2004, <http://www.pts.org.ar/spip.php?article3388>, consulta el 12 de septiembre de 2012.

¹⁵⁶ “¿Qué significa la victoria de Hamás?”, en *La Verdad Obrera* n° 180, 9 de febrero de 2006, <http://www.pts.org.ar/spip.php?article4729>, consulta el 1° de octubre de 2012.

¹⁵⁷ “La política de los revolucionarios”, en *La Verdad Obrera* n° 181, 23 de febrero de 2006, <http://www.pts.org.ar/spip.php?article4768>, consulta el 1° de octubre de 2012.

¹⁵⁸ “Detengamos la ofensiva israelí sobre Palestina y el Líbano”, en *La Verdad Obrera* n° 196, 20 de julio de 2006, <http://www.pts.org.ar/spip.php?article5313>, consulta el 2 de octubre de 2012.

¹⁵⁹ “La política de los revolucionarios”, en *La Verdad Obrera* n° 181, 23 de febrero de 2006, <http://www.pts.org.ar/spip.php?article4768>, consulta el 1° de octubre de 2012.

comparación con el Fatah¹⁶⁰. Es decir, que la *radicalización* puede referirse tanto a la resistencia armada frente a la ocupación, como a las *demandas de las masas*. De esta manera, estas organizaciones como el Hamás y el Hizballah son *radicales* en un sentido, pero *reaccionarias* en otro.

El Estado de Israel también es calificado como una *teocracia*, por estar conformado por “ciudadanos-soldados que discrimina(n) a todo aquel que no profese la religión judía, similar a la vieja Sudáfrica del Apartheid o al Misisipi del Ku Klux Klan”¹⁶¹. En este mismo artículo se señala la alianza de Israel con las “burguesías árabes colaboracionistas”, luego de explicar cómo el sionismo pactó con “dirigentes antisemitas” para, juntos, convencer a los judíos de abandonar los partidos obreros.

Al explicar qué es el Hizballah, se sostiene que “tiene su inspiración en la *teocracia iraní*” (destacado propio)¹⁶². Justamente porque su objetivo último es establecer un Estado teocrático, es que Hizballah “no puede dirigir una verdadera lucha de emancipación nacional y social de los trabajadores y los oprimidos libaneses”. Por otra parte, el Hizballah combina en su programa político “el nacionalismo burgués con el islamismo”¹⁶³.

En forma tardía, aun en 2006 se sigue utilizando el término *fundamentalismo islámico*, al hacerlo objeto de la lección que el imperialismo deseaba dar con la invasión a Iraq¹⁶⁴.

En 2007, y en referencia a la burguesía turca en el poder, reaparece el término *islamismo*, aunque, una vez más, parece confundirse con el de *islámico* o *musulmán*. De hecho, se afirma que esa burguesía es “kemalista (por el general Kemal Atatürk) e islamista”¹⁶⁵.

Sin embargo, en ocasión de las medidas tomadas por el dictador paquistaní Pervez Musharraf en 2007, el término *islamismo* se utiliza para designar a los movimientos

¹⁶⁰ “‘Golpe de Estado’ y amenaza de guerra civil”, en *La Verdad Obrera* n° 221, 8 de febrero de 2007, <http://www.pts.org.ar/spip.php?article6305>, consulta el 11 de octubre de 2012, o “Los actores”, en *La Verdad Obrera* n° 239, 21 de junio de 2007, consulta el 12 de octubre de 2012.

¹⁶¹ “Los judíos, el Estado de Israel y el imperialismo”, en *La Verdad Obrera* n° 199, 10 de agosto de 2006, <http://www.pts.org.ar/spip.php?article5429>, consulta el 4 de octubre de 2012. El carácter *teocrático* de Israel, con las mismas justificaciones, a parecen también en otros artículos, como en Raider, Miguel: “60 años de ocupación y genocidio”, en *La Verdad Obrera* n° 277, 15 de mayo de 2008, <http://www.pts.org.ar/spip.php?article9508>, consulta el 27 de abril de 2013.

¹⁶² “¿El PO se convierte al morenismo?”, en *La Verdad Obrera* n° 200, 17 de agosto de 2006, <http://www.pts.org.ar/spip.php?article5457>, consulta el 4 de octubre de 2012.

¹⁶³ “Líbano: tras la derrota del gobierno y los aliados de Estados Unidos”, en *La Verdad Obrera* n° 277, 15 de mayo de 2008, <http://www.pts.org.ar/spip.php?article9510>, consulta el 27 de abril de 2013.

¹⁶⁴ Chingo, Juan: “La debacle en Irak y la decadencia de la hegemonía norteamericana”, en *Estrategia Internacional*, n° 23, 29 de diciembre de 2006, en <http://www.ft-ci.org/La-debacle-en-Irak-y-la-decadencia-de-la-hegemonia-norteamericana?lang=es>, consulta el 30 de enero de 2014.

¹⁶⁵ “El problema kurdo a punto de estallar”, en *La Verdad Obrera* n° 257, 1° de noviembre de 2007, <http://www.pts.org.ar/spip.php?article8278>, consulta el 12 de octubre de 2012. Dadas las políticas de europeización y secularización impulsadas por Atatürk, parecería que, en este caso, la burguesía mencionada es “kemalista e *islámica*”, y no *islamista*.

islámicos de oposición. Después de condenar el golpe y el Estado de Excepción decretado, se denuncia a la líder de la oposición Benazir Bhutto, cuyo objetivo sería pedir elecciones para “contener el movimiento de masas en una contrarrevolución burguesa”. Esto sería posible porque los “políticos patronales temen más a los *islamistas* que a Musharraf” (destacado propio). Estas fuerzas, aunque se opongan al imperialismo - “enfrentamiento que todo revolucionario debe apoyar – juegan un rol fuertemente reaccionario en la política interna atacando a todo militante de izquierda o mujer que no apoye la implementación de la sharía”. El artículo menciona y se diferencia también de los “fanáticos islámicos” que quemaban negocios de venta de música y video o asesinan prostitutas durante el gobierno del civil Nawaz Sharif, “un multimillonario que encabeza un partido islámico ultraconservador”¹⁶⁶.

Al complicarse la situación paquistaní por el asesinato de Bhutto, el análisis de la situación debe adecuarse a los intereses del imperialismo en ese asesinato. Ese asesinato alteró la política de EE.UU, que pretendía darle un “rostro democrático a la dictadura”. Para congraciarse con el imperialismo y con la oposición burguesa, es que el régimen habría provocado la matanza de los islamistas que ocuparon durante días la Mezquita Roja, aunque esa masacre radicalizó aún más a esas agrupaciones islamistas, que el propio régimen no quería derrotar porque le eran funcionales en sus relaciones tanto con Afganistán como con Cachemira. De allí que se pensara en la opción de Bhutto para que pudiera estabilizar el país, mientras Musharraf continuaría con el poder. En el artículo se sugiere que los servicios de inteligencia habrían provocado el asesinato, pero sin explicar en absoluto cuál sería el rédito político del mismo¹⁶⁷.

Finalmente, cuando se produce la renuncia de Musharraf, tras perder las elecciones y para evitar un juicio político impulsado por la “coalición gobernante opositora” (sic), se considera que fue una renuncia pactada por EE.UU, Gran Bretaña y Arabia Saudí. Se dice que Musharraf había sido un aliado de EE.UU por su política de persecución a las milicias islamistas, pero que perdió el apoyo de la burguesía por sus intentos de renovar su mandato (¿?). Por eso habría negociado la vuelta de Bhutto, finalmente asesinada. En el nuevo contexto, el Partido del Pueblo Pakistán, encabezado por el viudo de Bhutto, sería la opción más confiable para EE.UU para proseguir la guerra contra la resistencia afgana¹⁶⁸.

¹⁶⁶ Chingo, Juan: “Un autogolpe militar con complicidad de EE.UU”, en *La Verdad Obrera* n° 258, 8 de noviembre de 2007, <http://www.pts.org.ar/spip.php?article8311>, consulta el 10 de abril de 2013.

¹⁶⁷ Tappeste, Ciro: “El asesinato de Bhutto debilita a una aliado clave de Estados Unidos”, en *La Verdad Obrera* n° 264, 10 de enero 2008, <http://www.pts.org.ar/spip.php?article8613>, consulta el 23 de abril de 2013.

¹⁶⁸ Cinatti, Claudia: “Incertidumbre política tras la caída de un dictador amigo de Bush”, en *La Verdad Obrera* n° 291, 21 de agosto 2008, <http://www.pts.org.ar/spip.php?article10251>, consulta el 28 de abril de 2013.

El término *islamista* también aparece bien aplicado al anunciarse las derrotas militares de la OTAN en Afganistán. Al declarar que la “derrota de las tropas imperialistas en Afganistán e Iraq sería un gran triunfo para todos los explotados del mundo”, el PTS se encuentra momentáneamente esperando la victoria de los combatientes talibán. En ese sentido, se diferencian de

“ciertos sectores de la izquierda mundial, como el dirigente de la LCR francesa (...) Olivier Bensancenot, que pidió ‘ayuda internacional política, diplomática y económica y no tropas (...) para resistir contra los talibanes’ (sic), es decir, una suerte de intervención imperialista ‘humanitaria’, los marxistas revolucionarios apoyamos la resistencia del pueblo afgano contra la ocupación imperialista (...) pero no le damos ningún apoyo político a los talibanes y a otras direcciones *islamistas* que tienen un carácter profundamente reaccionario” (destacado propio)¹⁶⁹.

También se atribuye a un grupo “islamista radical” el atentado en “varios puntos” de Mumbai, entre ellos “dos hoteles de lujo donde estaban alojados parlamentarios europeos” que asistían a una cumbre, y una estación de trenes, en el contexto de un acercamiento entre Estados Unidos e India, en detrimento de Pakistán. Sugestivamente, no se menciona que entre los blancos de los atentados se encontró el centro religioso judío de Jabad Lubavitch¹⁷⁰.

La misma serie de atentados, cuya autoría, según Cinatti, podría recaer también en los servicios de inteligencia pakistaníes, Chingo la atribuye al “crecimiento del terrorismo islámico en la India” y al “comunalismo hindú”. Así, denuncia que los musulmanes en la India son el sector más pobre y que muchos sectores marginados, hostigados y ridiculizados, “se radicalizan y ven en el terrorismo islámico una salida a sus padecimientos”¹⁷¹.

Al comentar el triunfo electoral de Ahmadinejad, de junio de 2009, frente a Musawi, en Irán, y las consiguientes manifestaciones que protestaban por el aparente fraude, se afirma que las *clases medias cuestionan el carácter “teocrático” del gobierno*, así como la opresión sobre las mujeres y los homosexuales, y la falta de derechos democráticos. Sin embargo, a pesar de las aparentes diferencias entre los conservadores y los reformistas, “todos los sectores de la élitedominante iraní son partidarios de abrir negociaciones oficiales con Estados Unidos, incluido el ‘conservador’ Ahmadinejad”. Se afirma que este último logró el triunfo en 2005 dando subsidios a los pobres y favoreciendo a la burguesía del bazar, “núcleo duro de la base social de la teocracia shiíta”. Sus oponentes, en cambio,

¹⁶⁹ Cinatti, Claudia: “Fuera tropas de la OTAN de Afganistán”, en *La Verdad Obrera* nº 292, 28 de agosto 2008, <http://www.pts.org.ar/spip.php?article10321>, consulta el 28 de abril de 2013.

¹⁷⁰ Cinatti, Claudia: “Atentados en la India”, en *La Verdad Obrera* nº 305, 27 de noviembre de 2008, <http://www.pts.org.ar/spip.php?article11216>, consulta el 4 de mayo 2013.

¹⁷¹ Chingo, Juan: “Los atentados de Bombay abren una caja de Pandora regional”, en *La Verdad Obrera* nº 306, 4 de diciembre de 2008, <http://www.pts.org.ar/spip.php?article11298>, consulta el 9 de mayo 2013.

pretenden abrir el país a las inversiones extranjeras y liberalizar la economía. Su base social es el sector más acomodado de la burguesía, y las mujeres que protestan contra la opresión de género. Mientras tanto, los sectores más pobres de las ciudades y el campo, “más ligados a las tradiciones religiosas”, se inclinan por el sector conservador y la dependencia de la ayuda estatal. Se afirma que se habla de un régimen “teocrático” porque existen instituciones religiosas “donde verdaderamente reside el poder”. Se trata de la primera explicación del carácter de clase de una facción del islamismo ¹⁷².

Al comentar las elecciones en Iraq, se atribuye la característica de *radical* al clérigo shií Al Sadr, “que mantiene relaciones (más) estrechas con Irán”¹⁷³.

En cambio, al analizarse el abordaje, por parte de la marina israelí, de la flotilla turca, se caracteriza al gobierno de Turquía del Partido de la Justicia y el Desarrollo como “laico, pero de *tendencia islamista moderada*”¹⁷⁴ (destacado propio).

6.3 El PTS y Arabia Saudí. De la Guerra del Golfo a la *Primavera árabe* (1991- 2011)

En la prensa del PTS, Arabia Saudí se menciona claramente alineada con el imperialismo. En las semanas previas a la Guerra del Golfo de 1991, *Avanzada Socialista* denunciaba el envío de tropas de EE.UU al reino, apoyado por la “burocracia del Kremlin” y bajo la “fachada del imperialismo (y) la ONU”. Frente a la invasión a Kuwait por parte de Iraq, el PTS se pronunciaba a favor del pueblo iraquí (ya que la invasión a Kuwait lograba elevar el precio del petróleo, y la situación contraria evitaría “el desarrollo de la crisis en los centros imperialistas”), pero a la vez se condenaba la invasión al pequeño emirato porque *conspiraba* “contra la unidad de las masas árabes”. Entre ambas situaciones, y consumada la invasión, el Partido convocaba a enfrentarse al imperialismo, representado por EE.UU, la OPEP, y las “burguesías kuwaití y saudí” que mantenían bajo el precio del petróleo.

Eso no significaba cerrar filas con Saddam, que también expresaba los intereses de “la burguesía de un país árabe oprimido, en bancarota”, que había cometido el error de

¹⁷² Cinatti, Claudia: “Irán: rebelión y crisis política”, en *La Verdad Obrera* n° 330, 18 de junio de 2009, <http://www.pts.org.ar/spip.php?article12927>, consulta el 16 de mayo de 2013. El término *teocrático* aparece 7 veces en esta nota. Asimismo, otras 6 veces en el número siguiente: Cinatti, Claudia: “El régimen impone el fraude con la represión”, en *La Verdad Obrera* n° 331, 25 de junio de 2009, <http://www.pts.org.ar/El-regimen-impone-el-fraude-con-la-represion>, consulta el 10 de junio de 2013.

¹⁷³ Cinatti, Claudia: “Elecciones y ocupación imperialista en Irak”, en *La Verdad Obrera* n° 365, 11 de marzo de 2010, <http://www.pts.org.ar/Elecciones-y-ocupacion-imperialista-en-irak>, consulta el 14 de julio 2013 y Murillo, Celeste.: “Retiro de Irak... hacia Afganistán”, en *La Verdad Obrera* n° 386, 5 de agosto 2010, <http://www.pts.org.ar/Retiro-de-Irak-hacia-Afganistan>, consulta el 15 de julio 2014.

¹⁷⁴ Cinatti, Claudia: “Un nuevo crimen del Estado sionista”, en *La Verdad Obrera* n° 377, 3 de junio de 2010, <http://www.pts.org.ar/Un-nuevo-crimen-del-estado-sionista>, consulta el 15 de julio 2013.

intentar una “política independiente en materia de petróleo”, pero desde una “posición burguesa”¹⁷⁵.

Siempre en el marco del mismo conflicto, el régimen saudí es presentado conformando una “fuerza de tareas” de la burguesía, junto a Egipto y Siria. Frente a las declaraciones contra la guerra de otras agrupaciones trotskistas, como la LIT, el PTS rechaza las “charlas diplomáticas y los medios pacíficos”, que sólo sirven a la ONU, una “cueva de ladrones al servicio de imperialismo”. Rechaza los llamados contra la guerra porque implican cierta neutralidad, y porque suponen la protección de Kuwait, “Estado ficticio inventado por el imperialismo inglés”, cuando lo que hay que defender es la “autodeterminación del pueblo árabe en su conjunto”, y esa lucha no podrá dirigirla Saddam, sino un “partido obrero revolucionario”¹⁷⁶.

Arabia Saudí también aparece mencionada a una semana del atentado contra la AMIA, en Buenos Aires, en un artículo dedicado al Hizballah libanés. Al explicar cómo los defensores de la *sharía* reproducen intereses *pequeñoburgueses* desde el siglo VII, afirma que “estos grupos fundamentalistas subordinan las masas de la región a los intereses de la burguesía iraní (como en otro momento lo hicieron con la siria, la jordana o la saudí)”¹⁷⁷.

Cuando, en otro contexto, Francia, Rusia y China se oponen al ataque militar a Iraq, y promueven una negociación con los inspectores de armas de la ONU, para proteger sus “millonarios negociados con el petróleo iraquí”, Arabia Saudí aparece defendiendo la negociación por su temor “a la reacción de las masas que tienen un creciente odio antiimperialista y antiisraelí, a una extensión de los sectores más radicalizados del islamismo, y a que una mayor derrota de Iraq refuerce a Irán como potencia en la región”¹⁷⁸.

El temor saudí ante la “ira de las poblaciones árabes” reaparece en la prensa del PTS, esta vez como peligro por la situación en Palestina, ante la permisividad de EE.UU (del cual el régimen saudí es aliado) frente a la represión israelí¹⁷⁹ en el marco de la segunda Intifada.

En uno de los primeros análisis de los atentados de septiembre de 2001 en EE.UU, y en el marco de una disputa por la interpretación que realiza Horacio Verbitsky acerca de la posición de Trotsky sobre el terrorismo, se afirma que los atentados perpetrados no

¹⁷⁵ Guerrero, Eva: “¡Fuera las tropas imperialistas del Golfo!”, en *Avanzada Socialista* n° 33, 13 de agosto de 1990, p. 16. En el mismo artículo se llama a que las masas árabes se doten de una dirección revolucionaria que supere los intereses nacionalistas “para derrotar al imperialismo y a su agente en la región, Israel”. Asimismo, se repudia el apoyo del gobierno argentino al bloqueo a Iraq.

¹⁷⁶ *Estrategia*, suplemento, en *Avanzada Socialista* n° 41, 5 de febrero de 1991, Boletín de Emergencia n° 1, pp. 4 y 5.

¹⁷⁷ Guerrero, Eva: “¿Qué es el Hizballah?”, en *Rebelión de los trabajadores* n° 50, 27 de julio de 1994, p.2.

¹⁷⁸ Liszt, Gabriela: “¡Abajo el bloqueo imperialista a Irak!”, en *La Verdad Obrera* n° 25, 21 de noviembre de 1997, p. 13.

¹⁷⁹ Cinatti, Claudia: “La Intifada en la encrucijada”, *Estrategia internacional* n° 17, otoño de 2001, en <http://www.ft.org.ar/estrategia/ei17/palestina.htm>, consulta del 30 de enero de 2014.

tuvieron objetivos revolucionarios, sino “desestabilizar el régimen prooccidental de Arabia Saudí y otros de la región para instalar a su facción burguesa como dominante”¹⁸⁰. Unos meses más tarde, se muestra cierto entusiasmo en el hecho de que los atentados del 11 de septiembre desataron una “crisis velada” entre EE.UU y Arabia Saudí, debilitando una alianza que había servido para “contener la oleada nacionalista burguesa –que contaba con el apoyo de la URSS- de Nasser en Egipto”, se había reforzado después de la Revolución Islámica de 1979, y luego contra Saddam en 1991. Pero, desaparecida la URSS y debilitado Saddam, y siendo el “fundamentalismo islámico” el “principal enemigo actual de EE.UU”, esa alianza necesariamente se deteriora, ya que el “fundamentalismo islámico tiene fuertes raíces en Arabia Saudí”, y los islamistas tienen “lazos y múltiples simpatizantes” en el reino, a pesar de su discurso antimonárquico¹⁸¹.

El carácter reaccionario de la monarquía saudí también vería cómo sus *bases están siendo liquidadas* por la continuidad de Intifada, junto con las de otros gobiernos de la región¹⁸². Este deterioro en las relaciones entre EE.UU y Arabia Saudí sería propio de la pos Guerra Fría, en el que el imperialismo ya no necesita su alianza con las “élites burguesas locales”, sobre todo cuando estas burguesías se muestran ineficaces tanto para controlar el *antinorteamericanismo islámico* como para lograr la estabilidad tras la invasión a Iraq. Se afirma que las relaciones entre EE.UU y el reino saudí datan de 1945, cuando Roosevelt intercambió la garantía de la integridad territorial del reino por petróleo barato. Pero después de haber sido funcional durante la Guerra Fría en la financiación de la UNITA de Angola, de los contras de Nicaragua y de la guerrilla antisoviética en Afganistán, la alianza no sólo no es relevante, sino problemática, sobre todo porque *es saudí la doctrina en la que fue formado Bin Laden y que legitima a la casa Real: el wahabismo*. Este wahabismo, que cobró un nuevo impulso después de 1979, “propiciaba la difusión en los países musulmanes de una variante islámica conservadora”, aunque no sólo mantenía vínculos con EE.UU¹⁸³, sino que fue, después de Vietnam y junto a Israel e Irán (hasta 1979) un buen Estado gendarme¹⁸⁴.

¹⁸⁰ Aguirre, Facundo y Toigo, Mónica: “El otro demonio del señor Verbitsky”, en *La Verdad Obrera* n° 91, 23 de octubre de 2001, pp.13 y 14.

¹⁸¹ Chingo, Juan y Dunga, Gustavo: “La situación mundial después del atentado del 11/9. Tesis”, en *Estrategia Internacional*, n° 18, febrero de 2002, <http://www.ft.org.ar/estrategia/ei18/ei18sitmundial.htm>, consulta el 30 de enero de 2014.

¹⁸² Chingo, Juan: “A un año del atentado a las Torres Gemelas”, en *La Verdad Obrera* n° 108, 11 de septiembre de 2002, pp. 4 y 5.

¹⁸³ “La posguerra de Iraq y el dominio norteamericano en Medio Oriente”, en *Estrategia Internacional* n° 20, septiembre de 2003, <http://www.ft.org.ar/estrategia/ei20/ei20posIrak.htm>, consulta el 30 de enero de 2014

¹⁸⁴ “Breve apéndice histórico sobre el dominio norteamericano en Medio Oriente”, en *Estrategia Internacional* n° 20, septiembre de 2003, <http://www.ft.org.ar/estrategia/ei20/EI20Apendice.htm>, consulta el 30 de enero de 2014, y en Chingo, Juan: “La debacle en Iraq y la decadencia de la hegemonía norteamericana”, en *Estrategia Internacional* n° 23, 29 de diciembre de 2006, <http://www.ft.org.ar/la-debacle-en-irak-y-la-decadencia-de-la-hegemonia-norteamericana?lang=es>, consulta el 30 de enero de 2014

La alianza entre EE.UU y Arabia Saudí se habría roto, por otra parte, no sólo porque ya no sería necesaria en el contexto de pos Guerra Fría, sino porque serían “ex miembros de la monarquía saudí, enemiga de la organización y la lucha de las masas musulmanas”, quienes *dirigen* “organizaciones reaccionarias como Al Qaida”¹⁸⁵, por ejemplo, Osama Bin Laden, “representante de una poderosa fracción de la burguesía saudí”¹⁸⁶.

Arabia Saudí sería importante para Estados Unidos, también por su influencia y mediación en las relaciones ente esta potencia y otros Estados del Medio Oriente. Por ejemplo, en relación a Irán, serían importantes las diferencias religiosas entre ambos países musulmanes. Así, se considera que el alejamiento del poder iraquí de las facciones shiíes, se relaciona tanto con el alejamiento de EE.UU de Irán, como con una señal de acercamiento hacia la casa Real Saudí, dado que los shiíes son mayoría entre los trabajadores de los pozos petroleros saudíes¹⁸⁷. En cuanto a la influencia del reino en otros conflictos, también se relaciona a la dinastía saudí con el ex Primer Ministro libanés Hariri, asesinado en 2005, quien se habría enriquecido con el auspicio de aquella monarquía¹⁸⁸.

El carácter burgués de la monarquía saudí queda expuesto incluso en su *complicidad* con el imperialismo al no condenar fuertemente el bombardeo israelí al Líbano de 2006, lo cual demuestra “un verdadero complot internacional para doblegar a las masas palestinas y a las masas resistentes del Líbano”, del que forman parte la ONU, el Mercosur, Egipto, Jordania y Arabia Saudí. Incluso los gobiernos de Siria e Irán “podría(n) venderse al campo sionista” si Israel pagara un precio elevado¹⁸⁹. Sin embargo, cuando Arabia Saudí condenó más enérgicamente la ofensiva israelí, lo hizo en realidad para evitar que el Hizballah se siguiera fortaleciendo ante “las masas árabes, sunníes y shiíes, del conjunto del Medio Oriente”¹⁹⁰.

En el caso de Arabia Saudí, sin embargo, predomina su componente conservador, antes que el islamista. Por eso, su participación en la cumbre de Annapolis entre Israel y la

¹⁸⁵ “Los atentados, el movimiento antiguerra y la posición de los socialistas revolucionarios”, en *La Verdad Obrera* nº 135, 18 de marzo de 2004, <http://www.pts.org.ar/spip.php?article3345>, consulta el 20 de septiembre de 2012 y “El alto precio de las políticas imperiales de Bush y Blair”, en *La Verdad Obrera* nº 167, 14 de julio de 2005, <http://www.pts.org.ar/spip.php?article4317>, consulta el 25 de septiembre de 2012.

¹⁸⁶ “Algunos elementos históricos para comprender la situación en Irak”, en *La Verdad Obrera* nº 137, 15 de abril de 2004, <http://www.pts.org.ar/spip.php?article3388>, consulta el 20 de septiembre de 2012.

¹⁸⁷ “Nueva fachada para la ocupación imperialista”, en *La Verdad Obrera* nº 141, 25 de junio de 2004, <http://www.pts.org.ar/spip.php?article3489>, consulta el 17 de septiembre de 2012.

¹⁸⁸ “Asesinato de Hariri. Caída del gobierno. ¿Qué hay detrás de la crisis en el Líbano?”, en *La Verdad Obrera* nº 158, 3 de marzo de 2005, <http://www.pts.org.ar/spip.php?article4032>, consulta el 25 de septiembre de 2012.

¹⁸⁹ “Detengamos la ofensiva israelí sobre Palestina y el Líbano”, extractos de la 2ª declaración de la FTCL por la crisis en Medio Oriente, en *La Verdad Obrera* nº 196, 20 de julio de 2006, <http://www.pts.org.ar/spip.php?article5313>, consulta el 2 de octubre de 2012.

¹⁹⁰ “Israel intensifica su ofensiva militar”, en *La Verdad Obrera* nº 198, 3 de agosto de 2006, <http://www.pts.org.ar/spip.php?article5399>, consulta el 3 de octubre de 2012.

ANP significó un golpe para el Hamás, un *grupo sunní radicalizado que desestabiliza la región*, y permite el ascenso de su enemigo, Irán¹⁹¹. De hecho, en el impulso, por parte de EE.UU de las negociaciones entre Israel y la ANP, se percibe el doble objetivo de *marginar al Hamás* y de fortalecer a Arabia Saudí¹⁹². El carácter conservador del régimen saudí lo ubica no sólo en una alianza con el imperialismo norteamericano, sino también en el mismo bando que Qaddafi, cuyos avances militares eran evaluados, durante la rebelión de 2011, como la *detención* “por métodos contrarrevolucionarios” de las movilizaciones que amenazaban a la misma monarquía¹⁹³. Es decir, que las mismas razones hacían que Arabia Saudí apoyara a Qaddafi y a la monarquía de Bahrein¹⁹⁴.

La monarquía saudí también veía con preocupación la caída del régimen sirio de al-Assad, porque permitiría el “surgimiento de organizaciones islamistas extremas”, abriendo un “escenario de inestabilidad regional (...) en el marco de un proceso de levantamientos populares que aún no ha podido ser desactivado”¹⁹⁵, a pesar de la “estrecha relación de Bin Laden con la monarquía y el imperialismo”¹⁹⁶. El reino, por su parte, no dudaría en sacrificar a sus aliados para mantener el orden en el interior. Es el caso de las versiones que atribuyen a Arabia Saudí la responsabilidad en el atentado contra el complejo presidencial de Abdullah Saleh, presidente de Yemen y aliado de los saudíes, como forma para presionarlo a aceptar una salida negociada a la insurrección popular, ya que su decisión de “permanecer en el poder se ha transformado en un serio peligro para los intereses del imperialismo y de la reaccionaria monarquía saudita”¹⁹⁷. Además, también los sionistas se benefician de la “política contrarrevolucionaria de Arabia Saudí y las

¹⁹¹ Chingo, Juan: “Una reunión para debilitar a Hamás y aislar a Irán”, en *La Verdad Obrera* nº 261, 29 de agosto de 2007, <http://www.pts.org.ar/spip.php?article8451>, consulta el 12 de octubre de 2012.

¹⁹² Raider, Miguel: “Un fraude para continuar la colonización”, en *La Verdad Obrera* nº 392, 16 de septiembre de 2010, <http://www.pts.org.ar/un-fraude-para-continuar-la-colonizacion>, consulta el 16 de julio de 2013.

¹⁹³ Cinatti, Claudia: “Qaddafi intenta aplastar el levantamiento popular”, en *La Verdad Obrera* nº 418, 17 de marzo de 2011, <http://www.pts.org.ar/kaddafi-intenta-aplastar-el-levantamiento-popular>, consulta el 20 de julio de 2013.

¹⁹⁴ “Bahrein: Arabia Saudita interviene para preservar la monarquía”, en *La Verdad Obrera* nº 418 op. cit. <http://www.pts.org.ar/Arabia-Saudita-interviene-para-preservar-la-monarquia>, consulta el 20 de julio de 2013.

¹⁹⁵ Cinatti, Claudia: “Siria: el régimen endurece la represión”, en *La Verdad Obrera* nº 424, 28 de abril de 2011, <http://www.pts.org.ar/Siria-el-regimen-endurece-la-represion>, consulta el 21 de julio de 2013.

¹⁹⁶ Cinatti, Claudia: “Estados Unidos anunció la muerte de Bin Laden. Obama, Osama y la crisis de hegemonía norteamericana”, en *La Verdad Obrera* nº 425, 5 de mayo de 2011, <http://www.pts.org.ar/Obama-Osama-y-la-crisis-de-hegemonia-norteamericana>, consulta el 28 de julio de 2013.

¹⁹⁷ Cinatti, Claudia: “Yemen. De la movilización popular a las puertas de la guerra civil”, en *La Verdad Obrera* nº 430, 15 de junio de 2011, <http://www.pts.org.ar/De-la-movilizacion-popular-a-las-puertas-de-la-guerra-civil>, consulta el 1º de agosto de 2013.

burguesías árabes” cuando éstas reprimen a las “demandas democrático estructurales” de la “primavera árabe”¹⁹⁸.

En el marco de esas revueltas, iniciadas en 2011, el reino saudí es mencionado armando a los grupos insurrectos tanto en Libia como en Siria (a pesar de no desear la caída de sus regímenes), siempre en salvaguarda de las potencias imperialistas¹⁹⁹.

En el balance realizado al cumplirse un año de los levantamientos que sacudieron al mundo árabe desde comienzos del 2011, se clasifica a la monarquía saudí, junto a la hachemita y la marroquí, como de origen “semi-feudal”, creadas por la descolonización en el anterior “ciclo de dominación imperialista”. A través de los años, esos regímenes consolidaron su giro hacia EE.UU, pero así se “fortalecieron el islamismo y sus expresiones radicales, con una ideología reaccionaria pero que reflejaba el rechazo a la penetración capitalista”²⁰⁰.

Antes de la caída del gobierno de la Hermandad Musulmana en Egipto, se consideraba que la alianza entre las FF.AA y la Hermandad tenía por objetivo la creación de una “democracia tutelada por el imperialismo” para “liquidar la resistencia de la juventud y sectores avanzados de la clase obrera”, y así instaurar un “programa neoliberal de ajuste”, con el apoyo de Arabia Saudí²⁰¹. Explícitamente, el reino saudí es calificado como la “vanguardia contrarrevolucionaria contra la Primavera Árabe”, por su apoyo al gobierno de Mursi, y el Hamás palestino²⁰². Un año más tarde se produjo el golpe de Estado contra Mursi, por las “profundas demandas económicas y democráticas” y ante la evidencia del “carácter reaccionario, neoliberal y proimperialista de la Hermandad Musulmana al servicio de los intereses de los empresarios locales, del imperialismo y de las monarquías del Golfo”²⁰³.

¹⁹⁸ Raider, Miguel: “El Estado de Israel deporta activistas pacifistas”, en *La Verdad Obrera* nº 435, 14 de julio de 2011, <http://www.pts.org.ar/El-Estado-de-Israel-deporta-activistas-pacifistas>, consulta el 9 de agosto de 2013.

¹⁹⁹ Molina, Eduardo: “La situación libia y la política de los revolucionarios” en *La Verdad Obrera* nº 458, 29 de diciembre de 2011, <http://www.pts.org.ar/La-situacion-libia-y-la-politica-de-los-revolucionarios>, consulta el 21 de agosto de 2013 y Dalai, Diego: “Se profundizan los enfrentamientos en Siria”, en *La Verdad Obrera* nº 486, 2 de agosto de 2012, <http://www.pts.org.ar/Se-profundizan-los-enfrentamientos-enSiria>, consulta el 27 de enero de 2014

²⁰⁰ Molina, Eduardo-Ibashi, Simone: “A un año y medio de la ‘primavera árabe’”, en *Estrategia Internacional*, nº 28, 29 de septiembre de 2012, <http://www.ft-ci.org/A-un-ano-y-medio-de-la-primavera-arabe?lang=es>, consulta el 31 de enero de 2014

²⁰¹ “Egipto: El pueblo quiere que caiga el régimen”, en *La Verdad Obrera* nº 504, 6 de diciembre de 2012, <http://www.pts.org.ar/Egipto-El-pueblo-quiere-que-caiga-el-regimen>, consulta el 27 de enero de 2014

²⁰² Molina, Eduardo y López Eguía, Graciela: “Admisión de Palestina como ‘observador’ en la ONU y represalias sionistas”, en *La Verdad Obrera* nº 504, 6 de diciembre de 2012, <http://www.pts.org.ar/Por-una-estrategia-revolucionaria-para-la-autoderminacion-palestina>, consulta el 27 de enero de 2014. En definitiva, el Hamás “confía en la alianza con gobiernos burgueses musulmanes”.

²⁰³ Cinatti, Claudia: “Egipto: el Ejército busca usurpar la movilización popular”, en *La Verdad Obrera* nº 529, 4 de julio de 2013, <http://www.pts.org.ar/Egipto-el-Ejercito-busca-usurpar-la-movilizacion-popular>, consulta el 27 de enero de 2014

En el caso sirio, Arabia Saudí es presentada como aliada de Turquía y Qatar para apoyar a la oposición sunní y así recuperar el poder en Iraq²⁰⁴.

Ante el acuerdo entre Irán y el Consejo de Seguridad sobre el congelamiento del programa nuclear del primero, Arabia Saudí es el gran derrotado, junto a Israel, ya que esperaban un ataque militar²⁰⁵.

Arabia Saudí busca aplastar las revueltas e “instrumentar los recambios políticos al servicio de sus intereses, reafirmando su rol difusor del wahabismo, una variante extremadamente conservadora y rigurosa del islam, tanto contra otras versiones del islamismo sunita como contra la influencia shií”, y en ese marco, el apoyo a las milicias sirias antigubernamentales son parte de su estrategia contra la “teocracia iraní”²⁰⁶.

7. Las revueltas de 2011. La *Primavera árabe*

7.1 La *Primavera árabe* en Latinoamérica

Los gobiernos sudamericanos, al igual que el resto del mundo, se vieron sorprendidos por el proceso de rebeliones en el mundo árabe (Cuadro, 2014, 56). Mientras algunos autores distinguen cuatro comportamientos de estos gobiernos en relación a los levantamientos (Vagni, 2011 b)], otros autores enfatizan las tomas de posición que “se enfrentaron a la política intervencionista y apoyaron la autodeterminación de los pueblos” (Cuadro, 2014; 56).

Por un lado, algunos países latinoamericanos, como Colombia, Panamá, Perú y Chile condenaron rápidamente la represión del régimen libio, suspendieron sus relaciones diplomáticas con Trípoli (Perú), votaron en el Consejo de Seguridad de la ONU la resolución 1973, que autorizaba el uso de la fuerza en Libia (Colombia), o manifestaron públicamente su apoyo a la misma (Chile) (Vagni, 2011 b]; 4 y 5), en una rápida alineación con las potencias occidentales.

Por otro lado, los países del grupo ALBA, principalmente Cuba y Venezuela, interpretaron los levantamientos del mundo árabe en función del vínculo de los regímenes gobernantes con *el imperialismo*. Eso se manifestó, por ejemplo, en la diferente mirada que sostuvieron sobre los acontecimientos en Egipto y Túnez, por un lado, y en Libia y Siria, por el otro. Mientras que en el primer caso los levantamientos fueron celebrados

²⁰⁴ Cinatti, Claudia: “Abajo la dictadura de Assad. Fuera Israel y el imperialismo de Siria”, en *La Verdad Obrera* nº 521, 13 de mayo de 2013, <http://www.pts.org.ar/Abajo-la-dictadura-de-Assad-Fuera-Israel-y-el-imperialismo-de-Siria>, consulta el 27 de enero de 2014

²⁰⁵ Cinatti, Claudia: “¿Unidos por el espanto?”, en *La Verdad Obrera* nº 550, 5 de diciembre de 2013, <http://www.pts.org.ar/Unidos-por-el-espanto>, consulta el 27 de enero de 2014

²⁰⁶ Cinatti, Claudia: “La ‘primavera árabe’ y el fin de la ilusión democrática (BURGUESA)”, en *Ideas de izquierda* nº 3, septiembre de 2013, <http://ideasdeizquierda.org/la-primavera-arabe-y-el-fin-de-la-ilusion-democratica-burguesa>, consulta el 2 de febrero de 2014

como la *recuperación de la voluntad popular contra los dictadores pro-imperialistas*, en el segundo, las rebeliones fueron denunciadas como *intentos del imperialismo por invadir y apropiarse de los recursos de la región* (Vagni, 2011 b]; 3). Así, Hugo Chávez auguraba la caída de Mubarak, incluso con *vivas a Nasser*²⁰⁷, mientras que fue el “más enérgico defensor de Qaddafi”, a la vez que apoyaba también al gobierno sirio. Por su parte, los países del ALBA condenaron las acciones militares de la OTAN en Libia. En el caso de Venezuela, su oposición a la intervención de la OTAN en Libia se produjo con el “argumento de que el objetivo de las potencias occidentales era poner fin a las políticas de igualdad llevadas a cabo por el Estado, y no la protección del pueblo libio”, como se adujo (Cuadro, 2014; 57). Según esta autora, entonces, los gobiernos latinoamericanos (tanto los del ALBA como el argentino) se comprometieron no sólo con los derechos humanos de primera generación (los derechos civiles y políticos del pueblo árabe), sino también con los de segunda generación (“sus derechos sociales, económicos y culturales”), y oponiéndose a la equiparación de *democracia* con *liberalismo* (Cuadro, 2014; 57).

Si bien esta postura podría explicarse por la tradición latinoamericana de *no intervención*, o por el cuidado en la continuidad de los vínculos creados por las Cumbres ASPA, Cuadro sugiere que se debe al “apoyo de los gobiernos latinoamericanos a la libre determinación de los pueblos” (Cuadro, 2014; 56).

Según Juan José Vagni (2011), los comportamientos de Brasil y Argentina revistieron características excepcionales en Latinoamérica. En el primer caso, esa excepcionalidad representó una continuidad con la gestión del presidente Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2010), quien intentó elevar el perfil de Brasil en relación con el Medio Oriente. Efectivamente, su gobierno se había propuesto como mediador en el conflicto palestino-israelí y mantenía conversaciones sobre política nuclear con Turquía e Irán, a la vez que fomentaba un acercamiento interregional, árabe-sudamericano, a través del lanzamiento de la Cúpula América del Sur-Países árabes (ASPA), desde 2005, y reconoció al Estado Palestino, en diciembre de 2010 (Vagni, 2011 b]; 6). Por su parte, el gobierno de Dilma Rousseff, exhortó a que se respetara y garantizara la libre expresión del pueblo libio y se abstuvo, junto a los países del grupo BRIC (Rusia, India y China) y a Alemania, en la votación de la resolución 1973 (Vagni, 2011 b]; 7). Una posición similar mantuvo Brasil respecto de Siria, sosteniendo que el conflicto entre el régimen y la oposición debía solucionarse “con procesos políticos incluyentes, y no por la vía militar” (Vagni, 2011 b]; 8).

²⁰⁷“Quiero decirlo por la Red: a pesar de los intereses imperiales, se impondrá la soberanía del Pueblo Egipcio! Viva Nasser!”, en el Twitter de Hugo Chávez, <https://twitter.com/#!/chavezcandanga/status/32631227043287040>, citado por Vagni, Juan José (2011): “Levantamientos en el mundo árabe: posicionamientos y lecturas desde Sudamérica”, Documento de trabajo n° 84, Buenos Aires, diciembre de 2011, XXIII Simposio Electrónico Internacional Medio Oriente y Norte de África. Estados Alterados y la Geopolítica de la Transformación, 7 De Noviembre a 2 de Diciembre de 2011, p. 3.

Por su parte, la cancillería argentina se pronunció a favor de una transición democrática en Egipto, y manifestó gran preocupación por las “graves violaciones de los Derechos Humanos” en la represión llevada a cabo por el régimen libio, además de oponerse a la resolución 1973 por considerar que no se habían agotado todos los “medios diplomáticos posibles”. En ese sentido, el canciller Timerman afirmó, vía Twitter, que *difería en muchas cosas con los gobernantes libios, pero que no los atacaría* (Vagni, 2011 b]; 10). Apoyando la Resolución del Consejo de Derechos Humanos de la ONU, que disponía el envío de una Comisión Internacional de investigación, el gobierno argentino impulsó la inclusión en la Resolución de un párrafo de la Carta de Naciones Unidas que establece “la obligación de los Estados de no utilizar la fuerza ni la amenaza del uso de la fuerza”, a fin de evitar la habilitación de una acción militar como la de la OTAN en Libia (Vagni, 2011 b]; 10).

En Argentina, además, el conflicto impactó tanto en la comunidad judía como en la árabe. En cuanto a esta última, mantuvo “una posición discreta y expectante” durante los acontecimientos en Túnez y Egipto, pero luego, cuando el levantamiento llegó a Siria, hubo un involucramiento mayor. La comunidad árabe argentina está formada, principalmente, por descendientes de inmigrantes sirios y libaneses, principalmente cristianos, aunque hay también musulmanes sunníes, shííes, alauíes y drusos (Vagni, 2011 b]; 11). En Argentina las instituciones de esas comunidades parecían intentar “difundir las versiones oficiales del régimen sirio sobre la situación en ese país”, en un trabajo integrado por la Embajada siria, la corresponsalía de la agencia de noticias SANA y la Federación de Entidades Árabes de la República Argentina (FEARAB) (Vagni, 2011 b]; 11). Esta última Federación, publicó diversos comunicados en los que insistía en la “excepcionalidad del régimen sirio”, diferenciando a Assad tanto de Mubarak como de Qaddafi y denunciando que ese país estaba siendo desestabilizado por agentes externos, principalmente “el imperialismo estadounidense y el sionismo israelí con el apoyo de sicarios locales que ejercen el terrorismo” (Vagni, 2011 b]; 12).

En cuanto a algunas agrupaciones de izquierda, abundaron las “lecturas de tipo teleológico, viendo a este proceso como un ‘movimiento inevitable de la historia’” (Vagni, 2011 b]; 14). Según este autor, en las agrupaciones trotskistas prevaleció una mirada optimista, para la cual los “movimientos contestatarios constituirían el origen de una revolución popular”, mientras que en otras agrupaciones se cuestionó la “legitimidad de los movimientos populares” y se los consideró una “riesgosa puerta abierta para la intromisión de las fuerzas del imperialismo”. Esa visión fue duramente criticada por el argelino Sami Nair:

“nos enteramos por boca de intelectuales venidos de Venezuela, de Brasil e incluso de Argentina que estas no eran más que ‘movimientos sociales violentos’ y que de ninguna manera revoluciones (...) el análisis está basado en el prejuicio de que, al no estar dirigidas por partidos revolucionarios o ‘vanguardias’, esas revoluciones no pueden sino fortalecer a las fuerza de la reacción mundial (...). El desconocimiento

en América Latina de la situación árabe es suficiente para explicar, junto a una buena dosis de maniqueísmo, la obcecación de quienes en la izquierda ponen mala cara ante la insurrección de los pueblos. Esos 'revolucionarios' están en realidad más cerca de la razón de Estado de los regímenes que defienden que de la solidaridad con los oprimidos"²⁰⁸.

Estas críticas europeas veían, en la posición de los gobiernos latinoamericanos una contradicción con sus propias ideologías, al sostener que gobiernos "progresistas (...) (debían) no sólo apoyar los levantamientos, sino también las intervenciones destinadas a proteger a las poblaciones insurrectas", basándose en el "supuesto carácter democrático de los revolucionarios" (Cuadro, 2014; 56).

7.2 El PTS y la *Primavera árabe*

En marzo de 2011 el dirigente del PTS Christian Castillo brindó una conferencia en el Instituto del Pensamiento Socialista que llevaba por título "Una nueva primavera de los pueblos". Allí intentó explicar las revueltas del mundo árabe. Afirmó que puesto que era posible que las movilizaciones árabes trasciendan el ámbito local, se han buscado analogías que vayan "más allá del día a día de los acontecimientos" y, por eso, según Castillo, el PTS había elegido la "primavera de los pueblos" en relación a las revoluciones europeas de 1848. Tras una crisis económica, el aumento de los precios y la desocupación, aquella revolución comenzó en Francia, "a los pocos días de editarse el Manifiesto Comunista", y se extendió de la misma manera que se extendió la revuelta árabe en el Magreb. En 1848 Europa *venía de veinte años de Restauración* que no habían cambiado "el carácter burgués que ya había instalado la Revolución Francesa". También en 2011 se vivía una restauración neoliberal que "provoca un retroceso enorme en el movimiento de masas", en el marco de una gran crisis del capitalismo. Esa crisis, que pudo beneficiar por un tiempo a los países exportadores de petróleo o de alimentos, provocó, en otros países, importantes subas de precios de productos alimenticios. En junio de 1848, con las barricadas, se dio en Francia la "primera guerra civil del mundo moderno", porque el proletariado había aprendido que podía movilizarse independientemente de la burguesía, es decir, luchar con objetivos que iban más allá de la "obtención de derechos políticos y de derechos de ciudadanía, el sufragio universal", etc., *siendo su grito de guerra la dictadura del proletariado y la revolución permanente*. Tras el fracaso de las revoluciones de 1848 hubo un periodo de restauración absolutista, pero también de desarrollo industrial. Pero en esa época "el capitalismo todavía tenía tiempo y espacio para pegar un salto en su desarrollo. Un desarrollo fenomenal de las fuerzas productivas que

²⁰⁸ Naïr, Sami, "Izquierda latinoamericana y revolución árabe", Diario El País, 13 de octubre de 2011, http://www.elpais.com/articulo/opinion/Izquierda/latinoamericana/revolucion/arabe/elpepiopi/20111013elpepiopi_11/Tes, citado por Vagni, Op.Cit, pp. 15.

tiene lugar en la segunda mitad del siglo XIX". Pero en 2011, con un proletariado con más experiencia en la lucha revolucionaria, Castillo consideraba que el proceso tenía otras potencialidades. Sin embargo, el mayor límite era la inexistencia de partidos marxistas revolucionarios en la región. Advertía que si estos partidos no se organizaban el proceso sería "contenido por el imperialismo o por variantes proimperialistas o variantes islámicas (que terminen haciendo Estados que se vuelven opresivos contra el propio movimiento de masas)". La guerra civil de Libia, por ejemplo, no era entre la burguesía y el proletariado, sino entre frentes policlasistas "donde la clase obrera no interviene como tal". Esto era así porque la clase obrera no se levantó contra la burguesía, sino contra el régimen, junto con sectores de la burguesía. Sin embargo, esta lucha podía animar la lucha palestina contra Israel, o la radicalización de los jóvenes franceses, etc.²⁰⁹, y de allí su potencialidad revolucionaria, que excedía al mundo árabe.

7.2.1. Túnez

La primera presencia del proceso conocido como *primavera árabe* en la prensa del PTS es un envío desde París, en el cual se describe como principal explicación de lo sucedido en el Magreb la "desesperación de una juventud mayoritariamente desocupada (...) y oprimida por regímenes pro-imperialistas reaccionarios". Se menciona el desempleo, pero también las *críticas al poder*, la dictadura tunecina y la corrupción²¹⁰. Las revueltas árabes se explican por los efectos de la crisis económica mundial en la "periferia semicolonial", y por los regímenes poscoloniales que abandonaron la retórica socialista para "pasarse con armas y bagajes a ser los mejores sirvientes del imperialismo". Se denuncia también que, a partir de las protestas, la burguesía tunecina intentará una transición democrática contrarrevolucionaria para salvar al capitalismo y a los intereses imperialistas²¹¹.

La caída del régimen tunecino fue considerada un "golpe al imperialismo", debido al apoyo de la cancillería francesa a Ben Alí, o el caudal de inversiones francesas en Túnez. Por otra parte, aun los sectores de oposición que en Francia reclamaron la renuncia de la Ministra del Exterior, Michelle Alliot-Marie, conformaban una "oposición burguesa y reformista"²¹². Desde el primer momento se destacaron las huelgas que precipitaron la

²⁰⁹ "Una nueva primavera de los pueblos", en *La Verdad Obrera* n° 417, 10 de marzo de 2011, <http://www.pts.org.ar/Una-nueva-primavera-de-los-pueblos> consulta el 19 de julio 2013.

²¹⁰ Muro, Carlos y Alcoy, Philippe: "Se extienden las revueltas en el Magreb", en *La Verdad Obrera* n° 409, 13 de enero de 2011, <http://www.pts.org.ar/Se-extienden-las-revueltas-en-el-Magreb>, consulta el 16 de julio 2013

²¹¹ Tappeste, Ciro: "Túnez, después de la caída revolucionaria de Ben Alí", en *La Verdad Obrera* n° 410, 20 de enero de 2011, <http://www.pts.org.ar/Tunez-despues-de-la-caida-revolucionaria-de-Ben-Ali>, consulta el 16 de julio 2013.

²¹² Alcoy, Philippe: "Un golpe al imperialismo... sobre todo al francés", en *La Verdad Obrera* n° 410, 20 de enero de 2011, <http://www.pts.org.ar/Un-golpe-al-imperialismo-sobre-todo-al-frances>, consulta el 16 de julio 2013.

caída de Ben Alí, y tras su reemplazo por Gannouchi, la presión de las bases trabajadoras que impulsaban la “huelga general indefinida”, contenida por la dirigencia burocrática de las centrales sindicales que, temerosas, preferían las *reformas cosméticas y los negociados con las Fuerzas Armadas y la UGTT*. En esta última línea también actuaba la oposición burguesa, tanto como los *islamistas* de an-Nahda. Como en otros conflictos del Medio Oriente, toda solución sería considerada reaccionaria si no desembocara en un “gobierno obrero, campesino y popular basado en los comités de huelguistas, de autodefensa y populares independientes del ejército”²¹³.

7.2.2. Egipto

En febrero la movilización se había extendido a Egipto, y se hablaba de una “rebelión obrera y popular”. Se denuncia entonces la posibilidad de que el régimen, apoyado por el ejército, el imperialismo y la “oposición burguesa”, intente una “transición ordenada que aleje el fantasma de la revolución”. De hecho, al negarse a reprimir, el ejército “alimenta en las masas la ilusión de que se puede confiar en las fuerzas armadas”, lo que retrasa la “radicalización del proceso”. Entre las perspectivas contrarrevolucionarias se encuentra la renuncia de Mubarak y su reemplazo por la oposición burguesa, o incluso el exdirector de la Agencia de Energía Atómica de la ONU, Mohamed El Baredi, que contaría con el apoyo de los Hermanos Musulmanes, una organización “*islamista tradicional y conservadora*” (destacado propio). Todas estas salidas se enmarcan dentro de la “reacción democrática”, tendiente a evitar “la posibilidad de que una revolución obrera y popular” tenga “consecuencias regionales e incluso mundiales”, profundizando la “decadencia hegemónica de Estados Unidos”. Tanto los acontecimientos de Túnez como los de Egipto se originan en las aspiraciones de las *masas* de “terminar con la pobreza, con el desempleo, con las obscenas desigualdades sociales, y con el régimen dictatorial y proimperialista de Mubarak”. Este movimiento, anticipado por las huelgas de 2006 y 2008, además, es protagonizado principalmente por los trabajadores egipcios junto a “jóvenes desocupados y de clase media educada que no consiguen empleo y los pobres de las ciudades”²¹⁴.

En ese mismo artículo, se publicitan cuatro videos publicados en *Youtube* con imágenes de la rebelión egipcia y declaraciones de Christian Castillo. En ellas se percibe una fuerte tendencia a la *estetización* de la rebelión, así como una similitud entre quienes percibían claras reivindicaciones de democracia, y quienes veían *masas revolucionarias*.

²¹³ Tappeste, Ciro: “Túnez y la primavera árabe”, en *La Verdad Obrera* nº 411, 27 de enero de 2011, <http://www.pts.org.ar/Tunez-y-la-primavera-arabe>, consulta el 16 de julio 2013.

²¹⁴ Cinatti, Claudia: “Viva la lucha de los trabajadores y el pueblo de Egipto”, en *La Verdad Obrera* nº 412, 3 de febrero de 2011, <http://www.pts.org.ar/Viva-la-lucha-de-los-trabajadores-y-el-pueblo-de-Egipto>, consulta el 16 de julio 2013.

En el primer video, de algo menos de 3 minutos, y en el cuarto, de menos de 2, se suceden imágenes de la rebelión, mientras suena *música oriental*, en la cual predomina un laúd, sobre un fondo de gritos indefinidos y cantos callejeros. Las imágenes conforman una suerte de *estetización* de la revuelta, con jóvenes arrojando piedras, o levantando barricadas.

El segundo video es una entrevista telefónica de 12 minutos, desde Francia, con Juan Chingo, quien analiza el “levantamiento revolucionario” egipcio. Allí se habla de la importancia de Egipto en el mundo árabe y de su centralidad para “los intereses del Estado sionista”. Se afirma también que las revueltas fueron anticipadas por las huelgas de los trabajadores textiles del 2008 y, en ese sentido, lo acontecido en Túnez fue más “catalizador que instigador” de la situación egipcia. La presencia de El Baradei en las manifestaciones “intenta evitar, en forma desesperada, la autoorganización de las masas y una radicalización de las mismas”. Si bien todos los analistas dicen que el ejército controla la situación, es posible que haya una fractura entre la oficialidad y los sectores más bajos del mismo, *como ya ocurrió en la época de Nasser*. Chingo considera que el mundo árabe está dirigido por “una débil burguesía liberal autóctona que impide que se arraiguen regímenes democráticos burgueses estables. Esa ha sido la historia de Egipto a lo largo de todo el siglo XX y hoy en día lo podemos ver en la debilidad que tienen las llamadas oposiciones democráticas como Mohamed El Baradei, que estuvo viviendo más años fuera de Egipto que en su propio país”. Esto hace que sólo puedan ser gobernados por regímenes autoritarios, sean de “izquierda como Nasser” o de “derecha como Sadat”. Así, un “desvío democrático a la española (...) es muy difícil”, siendo las alternativas un salto hacia la revolución proletaria o un golpe del imperialismo. Israel, que perdió a Turquía como aliado “después de la crisis con los rehenes” (sic)²¹⁵ perderá también otro aliado, “que le cubría sus espaldas”, lo que demuestra la “debilidad del Estado de Israel” y del imperialismo en la región. Esto demuestra, a su vez, que la “crisis histórica mundial del capitalismo está pariendo, está dando lugar a nuevas situaciones inéditas como es el despertar revolucionario del mundo árabe”, lo que tendrá “efectos revolucionarios en Europa”.

El tercer video es una entrevista a Christian Castillo, de casi 11 minutos. A diferencia de los otros, no se ven imágenes de la rebelión, sino un primer plano del líder del PTS. Castillo habla de las masas que se levantaron “reclamando contra la carestía de la vida (sic), contra el desempleo y contra un régimen sostenido por los Estados Unidos”.

En el marco de la revuelta egipcia, los Hermanos Musulmanes son presentados como el “principal partido de oposición”, cuya “estrategia es la instauración de una República islámica”, y al que se relaciona con el Hamás palestino y el Hizballah libanés. A

²¹⁵ Suponemos que se trata de la crisis suscitada por el abordaje de la flotilla que se dirigía a Gaza.

pesar de haber sido reprimida por el gobierno de Mubarak, se acusa a la Hermandad de haber abandonado las huelgas y protestas obreras, “como representante de un sector de la burguesía egipcia desplazada de los negocios del Estado”²¹⁶.

Durante las jornadas egipcias se produjo un apagón de internet y de los teléfonos móviles, el cual, según los análisis del PTS, demuestra los límites de la libertad de expresión que aportan las nuevas tecnologías. El monopolio de la infraestructura de las telecomunicaciones pone en duda su eficacia y su rol en las rebeliones, lo cual conduce no sólo a la necesidad de que los trabajadores controlen esa infraestructura, sino a que sigan siendo primordiales las herramientas de lucha tradicionales²¹⁷.

Analizando las jornadas contra Mubarak, los Hermanos Musulmanes son caracterizados como una “corriente islamista ‘moderada’ que incluye sectores burgueses y sus líderes se muestran cada vez más conciliadores con el imperialismo”²¹⁸.

Mubarak logró establecer la ley de emergencia y las reformas neoliberales “agitando el fantasma de los movimientos islámicos”²¹⁹. Su caída se considera una victoria para “los trabajadores, jóvenes desocupados y pobres” que lucharon por ella. Las revueltas fueron “motorizadas por demandas democráticas y estructurales profundas”, y la clave de la victoria fue “la intervención organizada de la clase obrera egipcia con sus métodos de huelga, piquetes y ocupaciones”. Fue frente a la “amenaza de la revolución y la debilidad de las variantes burguesas opositoras” que la clase media, el imperialismo y sus aliados, incluyendo a Israel, “negociaron que sea el ejército” el que guiara una transición que garantice sus intereses, “como la paz con el Estado de Israel y la colaboración del nuevo Ejército para mantener sometido al pueblo palestino”. En otras palabras, el “nuevo régimen burgués” emergente expropió la “victoria de la movilización popular”²²⁰.

En febrero de 2011, Atilio Borón sugirió en Página 12 que la caída de Mubarak podía equipararse a la revolución de febrero de 1917, sobre todo porque podría anteceder a otra revolución, como la de octubre. Sin embargo, desde el PTS descalifican esa posibilidad, aunque “no puede descartarse que se abra esa perspectiva si el proceso huelguístico se extiende y radicaliza”. Sin embargo, mientras la revolución de febrero rusa fue “obrero por el liderazgo y los métodos de lucha”, la egipcia “comenzó con masivas movilizaciones

²¹⁶ “Egipto”, en *La Verdad Obrera* n° 412, 3 de febrero de 2011, <http://www.pts.org.ar/Egipto-17016>, consulta el 16 de julio 2013.

²¹⁷ López, Nacho: “El apagón de Internet en Egipto”, en *La Verdad Obrera* n° 412, 3 de febrero de 2011, <http://www.pts.org.ar/El-apagon-de-Internet-en-Egipto>, consulta el 16 de julio 2013.

²¹⁸ Molina, Eduardo: “Entre la movilización popular y la trampa del ‘diálogo’ ¡Abajo Mubarak y el régimen de la dictadura!”, en *La Verdad Obrera* n° 413, 10 de febrero de 2011, <http://www.pts.org.ar/Entre-la-movilizacion-popular-y-la-trampa-del-dialogo-Abajo-Mubarak-y-el-regimen-de-la-dictadura>, consulta el 17 de julio 2013.

²¹⁹ Raider, Miguel: “Del nacionalismo al proimperialismo”, en *La Verdad Obrera* n° 413, 10 de febrero de 2011, <http://www.pts.org.ar/Del-nacionalismo-al-proimperialismo>, consulta el 17 de julio 2013.

²²⁰ “Perspectivas del proceso revolucionario en Egipto”, en *La Verdad Obrera* n° 414, 17 de febrero de 2011, <http://www.pts.org.ar/Perspectivas-del-proceso-revolucionario-en-Egipto>, consulta el 17 de julio 2013.

pacíficas (policlasistas) entrando la clase obrera con sus huelgas sobre el final". Además, en este caso el ejército no se dividió, sino que se mantuvo como garante del régimen. Por último, en Egipto se carece de *soviets*, "lo que deja a las masas a merced de las maniobras de las fuerzas contrarrevolucionarias"²²¹.

El gobierno de transición de Egipto mantuvo "en pie lo esencial del poder del régimen liderado por el Ejército. Es decir, que fueron los altos mandos militares, y no las masas que tiraron a Mubarak, quienes decidieron qué se mantiene y qué no de la vieja Constitución, evitando de esta forma cualquier remota posibilidad de una convocatoria siquiera a una Asamblea Constituyente que rediscuta todos los problemas del país, incluida la relación con el imperialismo y el Estado sionista de Israel como así también el poder del Ejército en la vida política y económica de Egipto", y por eso lo limitado de la reforma constitucional. Para esa transición, el ejército contó con la "ayuda de los Hermanos Musulmanes que pasaron de la oposición a ser fanáticos del llamado a votar por el 'Sí' en el referéndum"²²².

La caída de Mubarak fue vista por el PTS como un triunfo de los "trabajadores, jóvenes desocupados y pobres" que se movilaron durante 18 días, lo cual da cuenta de una clara interpretación clasista en las movilizaciones. De hecho, se afirma que la clave de la renuncia del presidente fue la "intervención organizada de la clase obrera egipcia", y que si el ejército tomó el poder fue para "desmontar el proceso revolucionario", con la complicidad de "la clase capitalista local, el imperialismo norteamericano y sus aliados, entre ellos el Estado de Israel, (que) negociaron que sea el ejército el que conduzca" la transición. Sin embargo, el PTS advierte que, tras la caída del régimen, la clase media considera que se logró el objetivo central, lo que constituye una "reacción democrática" conveniente para el imperialismo. Por otra parte, este proceso es apoyado por la Hermandad Musulmana, que "además de su ideología religiosa profundamente reaccionaria y de haber coexistido con el régimen de Mubarak a cambio de mantener un estatus semilegal, es una organización que defiende el orden económico establecido y cuenta en sus filas con miembros de la acaudalada élite local". Todo esto se opone a "las aspiraciones profundas de las masas: terminar con la pobreza, el hambre, el desempleo y la desigualdad social, agravados por la crisis capitalista, y derribar a los regímenes dictatoriales y proimperialistas que con puño de hierro impusieron las privatizaciones y las políticas neoliberales, con la colaboración de una burocracia sindical adicta y un poderoso aparato represivo". Pero esta movilización fue detenida por "los mismos jefes militares de la dictadura que durante décadas estuvieron al servicio de Mubarak y son hombres de

²²¹ "¿Como el febrero ruso?, en *La Verdad Obrera* n° 414, 17 de febrero de 2011, <http://www.pts.org.ar/Como-el-febrero-ruso>, consulta el 17 de julio 2013.

²²² "Egipto: 'Transición... pero con mano dura", en *La Verdad Obrera* n° 420, 31 de marzo de 2011, <http://www.pts.org.ar/Egipto-Transicion-pero-con-mano-dura>, consulta el 21 de julio de 2013

confianza del imperialismo y el estado sionista de Israel (...) con la complicidad de las figuras de la 'oposición' burguesa, incluida la Hermandad Musulmana²²³.

La revuelta egipcia adopta rápidamente dos tendencias: la que se conforma con una "canalización del proceso revolucionario" y una "pseudo vida parlamentaria", y la que se centra en "coaliciones que se formaron al calor de las jornadas revolucionarias y en la clase trabajadora (...) cuya acción fue un factor decisivo en la caída de Mubarak", y que se "mantuvo en pie de lucha" cuando *los sectores medios que habían motorizado las jornadas revolucionarias se retiraba de las calles*. Se evalúa que la caída de Mubarak no culminó con un proceso revolucionario, dado que no se dividió a las Fuerzas Armadas, ni se crearon organismos que establecieran un poder dual, y por eso fue posible emprender una transición "respaldada por el imperialismo". Por último, el sector más movilizado es también el más desorganizado; ese hecho, que ha seducido a algunos intelectuales, como a Alain Badiou, constituye la mayor fortaleza del régimen²²⁴.

Durante un acto por la conmemoración del 68º aniversario del levantamiento del gueto de Varsovia, Miguel Raider vinculó ese evento con las revueltas en el mundo árabe, afirmando que el Estado de Israel es un "Estado terrorista que emplea los mismos métodos que utilizaban los nazis". Se afirma que las revueltas árabes son provocadas por la "crisis económica internacional a partir del incremento del precio de los alimentos", y que fue la clase trabajadora la que derribó a Mubarak. Por esa razón, no se trata solamente de una "revolución democrática", sino del "puntapié para luchar por demandas estructurales como el derecho al trabajo genuino, la renacionalización de las empresas privatizadas, la expulsión de los gerentes de las empresas estatales y de los decanos de las universidades adictos al gobierno de Mubarak, el pleno derecho a la organización sindical y política, etc."

225

Se critica la transición egipcia, ya que continúa la represión y el acoso a las mujeres, aunque éstas han participado de huelgas y protestas. El gobierno de las FF.AA intenta "canalizar el proceso revolucionario en una transición controlada por leyes antidemocráticas, represión y mínimas concesiones", y en el que la "burguesía y los terratenientes egipcios observan temerosos mientras las trabajadoras y los trabajadores exigen la nacionalización de las empresas, mientras los campesinos pobres exigen

²²³ "Perspectivas del proceso revolucionario en Egipto", en Estrategia Internacional n° 27, marzo de 2011, <http://www.ft-ci.org/Perspectivas-del-proceso-revolucionario-en-Egipto,3579?lang=es>, Declaración del 18 de febrero de la Fracción Trotskista-Cuarta Internacional. Consulta 31 de enero de 2014

²²⁴ Murillo, Celeste: "Egipto: ¿un nuevo capítulo del proceso revolucionario?", La Verdad Obrera n° 422, 15 de abril de 2011, <http://www.pts.org.ar/Egipto-un-nuevo-capitulo-del-proceso-revolucionario>, consulta el 21 de julio de 2013

²²⁵ "Conmemoración por el 68º aniversario del levantamiento del Gueto de Varsovia", en La Verdad Obrera n° 426, 12 de mayo de 2011, <http://www.pts.org.ar/Los-judios-progresistas-deben-abrazar-la-causa-de-los-pueblos-arabes>, consulta el 28 de julio de 2013

reforma agraria, la juventud exige profundas reformas democráticas y las mujeres reclaman plena igualdad derechos”²²⁶.

La continuación de las protestas en Egipto se debe a que siguen intactas las fuerzas de seguridad y las relaciones con Israel, además de que continúan las huelgas y las protestas obreras, estas últimas las que constituyeron “el golpe de gracia a Mubarak”. Sin embargo, las protestas no han “logrado articularse en un programa de acción independiente de la clase obrera frente a la trampa de la transición”. Se denuncia que el único partido opositor que no convoca a las protestas es la Hermandad Musulmana, que garantiza la estabilidad y la “defensa del orden establecido”²²⁷.

En Egipto continúan las protestas contra el gobierno militar de Tantawi, y ya no se ve al ejército como “amigo del pueblo”. El ejército mantiene las leyes de emergencia y el poder de veto de cualquier artículo de la nueva constitución. Es esto último lo que condujo a la Hermandad Musulmana a participar de las protestas. Además, los sectores juveniles de la Hermandad no aprueban la colaboración con el gobierno de transición. Mientras tanto, la estrategia del imperialismo en Egipto es reprimir “a los sectores más radicalizados del movimiento de masas y actuar de contrapeso a un eventual gobierno con influencia del *islamismo moderado*, que es una de las perspectivas probables en caso de que la Hermandad Musulmana logre afirmarse como la principal fuerza política” (destacado propio). En este proceso, el ejército es el pilar del estado capitalista y la garantía de la paz con Israel, así como la continuidad de su rol de policía frente al pueblo palestino, equilibrio que “peligraría si las masas hicieran tambalear su poder”. En este plan de contener la movilización de las masas participan “los militares, la Hermandad Musulmana, los sectores salafistas (*islamistas más extremos*), y partidos liberales, acompañados por organizaciones reformistas que buscan limitar el proceso iniciado en enero-febrero a conseguir sólo algunas concesiones democráticas formales” (destacado propio). En el eventual proceso democrático, el Partido de la Justicia y la Libertad, vinculado a la Hermandad Musulmana, espera imponerse, para lo cual cuenta con apoyo de Estados Unidos. Pero además de demandas democráticas hay otras, estructurales, como el “trabajo, el salario y el odio a la élite militar y civil”. Por eso la participación de la clase obrera, determinante en la caída de Mubarak. Eso demuestra que no alcanza con derribar al gobierno dictatorial, “por más reaccionario que sea, sino que es necesario destruir el estado burgués”²²⁸.

²²⁶ Murillo, Celeste: “Egipto: las banderas de Tahrir siguen vigentes”, en La Verdad Obrera n° 429, 2 de junio de 2011, <http://www.pts.org.ar/Egipto-las-banderas-de-Tahrir-siguen-vigentes> consulta el 30 de julio de 2013.

²²⁷ Murillo, Celeste: “La juventud vuelve a plaza Tahrir”, en La Verdad Obrera n° 434, 7 de julio de 2011 <http://www.pts.org.ar/La-juventud-vuelve-a-plaza-Tahrir>, consulta el 4 de agosto de 2013.

²²⁸ Cinatti, Claudia: “Egipto: segundo acto del proceso revolucionario”, en La Verdad Obrera n° 454, 24 de noviembre de 2011, p. 13

Tras las elecciones legislativas egipcias, en cuya primera fase se eligió un tercio de los representantes, el primer lugar fue para el Partido de la Libertad y la Justicia, seguido por el partido An Nur, “alianza de los islamistas *salafistas (ultrarreligiosos)*”, y Alianza para el cambio, de El Baradei y el Bloque por Egipto “de centroizquierda”. De esta manera, se confirmó el ascenso del “bloque islámico *moderado*”, como en Túnez, donde se impuso el an-Nahda (destacado propio). Sin embargo, se pone en duda que estos partidos puedan consolidar una transición hacia la democracia controlada, en un sistema en el que se integren los “demócratas burgueses laicos” y el “islamismo moderado (que puede mantener no pocas contradicciones con EE.UU. e Israel) en un régimen funcional a los intereses de la gran burguesía egipcia y el imperialismo”. La duda surge porque el proceso revolucionario continúa, ante la confrontación entre las expectativas de los trabajadores y los jóvenes con el rumbo económico, y la contradicción entre las aspiraciones democráticas de las masas y la política del CSFA. La transición conducida por las Fuerzas Armadas representa la continuidad de la dictadura, del apoyo imperialista y de los acuerdos con Estados Unidos e Israel. Ocurre que mientras para “las clases privilegiadas, temerosas de la irrupción de los explotados y pobres, la revolución debe detenerse con el régimen político sin cambiar el orden económico y social (...) para las masas trabajadoras se trata de llevar hasta la raíz el desmantelamiento del antiguo régimen pues recién comienza aquí la posibilidad de respuesta a sus demandas más acuciantes. Es falso e ilusorio sostener que el proceso pueda triunfar como ‘revolución democrática’ mediante un simple cambio de régimen. (...) La historia de estos nueve meses no es más que la historia de la pugna del CSFA, respaldado por la alta burguesía y el imperialismo y con la complicidad de los partidos liberales y musulmanes, para contener y desviar al movimiento de masas y recomponer la autoridad del Estado burgués”. Tanto El Baradei como la Hermandad Musulmana plantean un escenario de “colaboración de clases, sean laicas o religiosas”, que no solucionará los conflictos²²⁹.

El PTS da como seguro que el proceso de rebelión egipcio “tuvo como precedente años de resistencia obrera y popular”, con huelgas que dieron lugar a la creación de sindicatos independientes. Por otra parte, las demandas democráticas, que “fueron el motor del proceso revolucionario”, no pueden alcanzarse en los marcos del capitalismo²³⁰.

7.2.3. Libia

²²⁹Molina, Eduardo: “Egipto: demasiado poco para apagar la hoguera”, en La Verdad Obrera nº 455, 1º de diciembre de 2011, <http://www.pts.org.ar/Egipto-Demasiado-poco-para-apagar-la-hoguera>, consulta el 21 de agosto de 2013.

²³⁰Murillo, Celeste: “Egipto: la clase obrera y el proceso revolucionario”, tomado de *Nuestra Lucha*, del 21 de diciembre de 2012, <http://www.ft-ci.org/Egipto-la-clase-obrera-y-el-proceso-revolucionario?lang=es>, consulta el 31 de enero de 2014.

Al analizar la guerra civil en Libia, el término *islamista* designa claramente a los sectores que se diferencian de la *oposición laica*²³¹.

El análisis de la revuelta libia fue el marco para el debate ideológico con otras fuerzas identificadas con la “izquierda”. Así, en primer lugar, el PTS rechazó los respaldos de Hugo Chávez y Fidel Castro a Qaddafi, quienes caracterizaron la guerra civil en Libia como un complot imperialista contra un líder revolucionario. El PTS, en cambio, identifica a Qaddafi con Luis XVI, *más que con Lumumba*. El partido denuncia que en la oposición hay expartidarios del régimen, nasseristas y *yihadistas islámicos*, y que el interés de la OTAN es fortalecer “al ala de los caídos del régimen dispuesta a negociar con Estados Unidos antes de dejar en manos de los yihadistas la dirección del movimiento o peor aún, permitir su radicalización bajo líneas de clase y laicas”. Así, la salida propuesta por Chávez, Castro, Rusia y China busca “rescatar a la dictadura y reconocería objetivamente a la fracción proimperialista del bando opositor”, regalando “al imperialismo las banderas democráticas del ‘1789’ norteafricano”.

Para el PTS, este accionar del imperialismo es análogo a la ayuda proporcionada por Estados Unidos a Francisco Villa, en la Revolución Mexicana, porque lo consideraba el único que podía garantizar la unidad del país, hasta que decidió atacarlo, tras el ataque de éste a la ciudad de Columbus. También antes de la toma del poder en Cuba, los “medios imperialistas saludaban a los barbudos de Sierra Maestra como héroes de la libertad”. Así, es como si los castristas de hoy recomendaran “apoyar a Batista contra el imperialismo”.

En cambio, los revolucionarios deben luchar “contra la injerencia imperialista y sus agentes en las filas del campo opositor”. Así, hay que “elevar al movimiento revolucionario árabe a una auténtica lucha antiimperialista que no sólo rechace la intervención militar de la OTAN, sino también que proclame su compromiso con la victoria del movimiento nacional palestino contra el Estado de Israel”.

El PTS no puede reconocer en Qaddafi a un revolucionario ya que no terminó con la estructura tribal, ni con el dominio del capital extranjero, ni con la propiedad. Su régimen tampoco significó la conquista de la democracia para los libios, sino que culminó con una dictadura aliada del imperialismo y del capital extranjero. También se denuncia a Qaddafi por declararle la guerra a Al Qaida y compararse con Israel por su bombardeo de Gaza, y por amenazar con que su caída provocaría una “invasión de negros en Europa”. Ya Fidel Castro había apoyado la represión de la Primavera de Praga, en 1968, y ahora, una vez más, “se enfrenta a un sector de la comunidad intelectual que mira con simpatía el proceso revolucionario árabe. Al regalar las banderas de la democracia al imperialismo y comprometerse en el apoyo a una dictadura fortalece a los críticos por derecha del Estado cubano”. Por eso, el PTS sostiene que hay que “pronunciarse claramente no sólo contra la

²³¹ Cinatti, Claudia: “Entre la guerra civil y el peligro de la intervención imperialista”, en *La Verdad Obrera* n° 417, 10 de marzo de 2011, <http://www.pts.org.ar/Entre-la-guerra-civil-y-el-peligro-de-la-intervenicon-imperialista>, consulta el 19 de julio 2013.

intervención imperialista, sino también a favor del derrocamiento revolucionario de Qaddafi. Esa es la única vía para derrotar al imperialismo y radicalizar política y socialmente la revolución árabe, para transformarlas en revoluciones obreras y socialistas que liquiden la dominación burguesa e imperialista”²³².

Al llegar noticias de algunos avances militares de las fuerzas de Qaddafi, se afirma que en realidad el imperialismo y las monarquías del golfo no quieren la caída del régimen, ante el temor de que la misma sea aprovechada por “alguna variante islámica radical”. Esto se declara al mismo tiempo que se denuncian los ataques de la OTAN contra el mismo Qaddafi, sin detenerse en la contradicción que podría implicar no desear su caída y, al mismo tiempo, atacarlo.

Para el PTS, los aliados en la lucha contra el régimen deberían ser “los trabajadores, los jóvenes pobres y desocupados, las mujeres y los sectores populares que se levantan contra sus opresores y sus gobiernos al servicio del imperialismo y las clases dominantes”²³³.

Por otra parte, que algunas potencias no apoyen el bombardeo sobre Libia, y que “los jefes del Pentágono se (pronunciaran) explícitamente en contra de una nueva incursión militar en otro país musulmán, teniendo en cuenta que Estados Unidos aún está comprometido en Irak y Afganistán”, da cuenta de la *crisis de hegemonía de Estados Unidos*. Por supuesto, se critica duramente al Consejo Nacional de Transición, porque en lugar de “apelar a la solidaridad activa de los trabajadores, los jóvenes y los sectores populares que, desde Túnez hasta Yemen y desde Senegal a Marruecos, están mostrando su heroísmo para enfrentar a sus gobiernos reaccionarios, viene solicitando desde hace semanas la intervención imperialista”. Este Consejo está integrado por “sectores medios acomodados y burgueses opositores” y, por eso, garantiza que se “respetaría los negocios petroleros y las inversiones imperialistas en el país”. En esta cuestión, el PTS se diferencia de los partidos de izquierda europeos que sostienen que la intervención militar permitirá al pueblo libio obtener conquistas democráticas, lo cual constituye una “capitulación escandalosa”²³⁴.

El PTS acusa a sus rivales de izquierda de *populistas*, por defender a Qaddafi pesar de sus pactos con el imperialismo. Si el imperialismo abandonó a Qaddafi es porque éste ya no garantiza la estabilidad de la zona. Sin embargo, apoyarlo “es uno de los planes

²³² Aguirre, Facundo: “Fidel Castro y Chávez contra el pueblo libio”, en *La Verdad Obrera* n° 417, 10 de marzo de 2011, <http://www.pts.org.ar/Apoyando-a-Kadafy-no-se-lucha-contra-el-imperialismo>, consulta el 19 de julio 2013.

²³³ Cinatti, Claudia: “Kadafi intenta aplastar el levantamiento popular”, en *La Verdad Obrera* n° 418, 17 de marzo de 2011, <http://www.pts.org.ar/Kadafi-intenta-aplastar-el-levantamiento-popular>, consulta el 20 de julio de 2013

²³⁴ “Declaración de la Fracción Trotskista-Cuarta Internacional (FT-CI)”, en *La Verdad Obrera* n° 419, 24 de marzo de 2011, consulta el 21 de julio de 2013, <http://www.pts.org.ar/Alto-al-bombardeo-imperialista-contra-Libia-Por-la-caida-revolucionaria-de-la-dictadura-de-Kadafi> Por la caída revolucionaria de la dictadura de Kadafi. Entrevista a Christian Castillo para Claves de la Política Internacional / TVPTS.

contrarrevolucionarios”, aunque el imperialismo prefiere otro plan, que es el de la “transición supervisada”.

Uno de los debates es con el intelectual Gilbert Achcar, quien apoya la intervención “desde una posición antiimperialista”, con el argumento de la protección de la población frente a la represión del régimen. Sin embargo, el imperialismo, con la acción militar, busca “condicionar la lucha rebelde según sus propios objetivos, cooptar al movimiento e imponer una salida acorde a los intereses del dominio imperialista”. De hecho, a pesar de que Achcar sostiene que a la oposición la unen las demandas democráticas de libertades políticas, derechos humanos y elecciones libres, en realidad el Consejo Nacional de Transición se subordina a “un programa de democracia liberal en los términos de las ‘transiciones’ que impulsa el imperialismo. Ni siquiera plantea una Asamblea Constituyente donde el pueblo pueda decidir sobre todos los grandes problemas nacionales. Su contenido apunta al estrangulamiento ‘democrático’ del proceso revolucionario mediante instituciones de corte democrático-liberal bajo tutela imperialista”. Así, Achcar “cae en un embellecimiento extraordinario del imperialismo, imaginando que éste puede cumplir un rol progresivo en la Libia atrasada y oprimida”. Achcar cita a Lenin, diciendo que “se pueden establecer compromisos con los imperialistas como hicieron los revolucionarios rusos en Brest-Litovsk”. Pero allí “los bolcheviques habían tomado el poder al frente de los obreros insurrectos y hacían determinadas concesiones obligadamente, bajo la amenaza de las bayonetas alemanas para salvar a la revolución y al naciente poder obrero, sin dejar de denunciar el chantaje imperialista”. El Consejo Nacional de Transición, en cambio, “apela al imperialismo como salvador de la causa popular”²³⁵.

El PTS convocó a una marcha hacia la Embajada de Francia a propósito de la guerra en Libia, donde Christian Castillo y Juan Oribe, de la juventud del partido y secretario general del CEFyL, manifestaron que “la liberación nacional y social del yugo imperialista no vendrá de las burguesías nacionales sino de la acción de las propias masas, para lo cual los trabajadores tienen que conquistar su independencia política, expresada en la construcción de su propio partido, un partido revolucionario, como premisa para vencer”²³⁶.

El PTS afirma que en Libia el imperialismo teme que un gobierno títere, como el de Iraq o el de Afganistán, “sea percibido como agente directo de Occidente y aliente la acción de *islamistas radicales* o encienda el sentimiento antiimperialista” (destacado propio). Al igual que en Egipto, el levantamiento de Libia se debió a “las pobres condiciones de vida de gran parte de la población (...) y el odio a la dictadura de Qaddafi

²³⁵ Molina, Eduardo y López Eguía, Graciela: “Libia: Una polémica en la izquierda. Frente a la intervención ‘humanitaria’ de la OTAN”, en La Verdad Obrera n° 420, 31 de marzo de 2011, <http://www.pts.org.ar/Frente-a-la-intervencion-humanitaria-de-la-OTAN>, consulta el 21 de julio de 2013.

²³⁶ “...para enfrentar a la OTAN, contra Kadafi y el imperialismo...”, en La Verdad Obrera n° 420, 31 de marzo de 2011, <http://www.pts.org.ar/para-enfrentar-a-la-OTAN-contra-Kadafi-y-el-imperialismo>, consulta el 21 de julio de 2013

que beneficia a su círculo íntimo y sus aliados políticos con el reparto de la jugosa renta petrolera". Pero su gran debilidad es que "el grueso de la clase obrera, concentrada en las empresas petroleras, está compuesta en gran medida por inmigrantes africanos (...) que fueron perseguidos por la dirección `rebelle' acusándolos de ser mercenarios al servicio de Qaddafi, alentando el racismo". Por eso, en lugar de apelar a la solidaridad de las masas árabes, el Consejo Nacional de Transición solicitó la intervención de las potencias imperialistas, que "vieron la oportunidad de montarse y expropiar este proceso (...) aprovechando una de las debilidades del proceso árabe de conjunto, que a pesar de haber enfrentado regímenes dictatoriales pro imperialistas, no levantaron entre sus banderas la lucha contra el imperialismo y contra su gendarme, el Estado de Israel"²³⁷.

A raíz de sendas jornadas realizadas en Madrid y Barcelona "en solidaridad con los procesos revolucionarios árabes", organizadas por Izquierda Anticapitalista/Revolta Global, se retoma la polémica con Gilbert Achcar y su artículo "Un debate legítimo y necesario desde una perspectiva antiimperialista", donde consideraba que se debía apoyar el ataque de la OTAN contra las fuerzas de Qaddafi. Los actos son criticados porque se considera que la izquierda debe combatir esa intervención. Además, se critica a la dirigente de IA/RG, Esther Díaz, quien exigió que los gobiernos europeos armen a los rebeldes sin imponerles condiciones. Se sostiene que el único deber de la izquierda es luchar contra Qaddafi, la OTAN y el CNTL, por un gobierno obrero y popular²³⁸.

Tras la caída de Qaddafi, se sostiene que éste era una "colaborador" del imperialismo, a pesar de que cayó por las acciones de la OTAN y de que los rebeldes actuaron como avanzada de la misma, con una dirigencia colaboracionista. El nuevo régimen beneficiará a las empresas petroleras de Francia, Gran Bretaña y Estados Unidos. El gobierno de Bengasi desplazó a los sectores "más radicales, sobre todo juveniles", ya que el imperialismo pretende crear un gobierno provisorio que incorpore funcionarios qaddafistas y preservar a las FF.AA.

El PTS no sólo repudia a Hugo Chávez, por defender a Qaddafi, sino que se enfrenta con las agrupaciones de izquierda que celebraron su caída como un triunfo revolucionario, como Izquierda Socialista. La intervención de la OTAN acabó con "todo sector progresivo independiente de la dictadura qaddafista y de las potencias imperialistas", ya que impidió un "triunfo de la milicia popular". Se trata en realidad de una victoria del imperialismo, a pesar de que la LIT afirma que es una "tremenda victoria política y militar del pueblo libio y de todo el proceso revolucionario que sacuda al mundo árabe' que `evoca las más grandiosas victorias que ha protagonizado nuestra clase' (sic)". El caso es comparable,

²³⁷ Cinatti, Claudia: "Libia: del levantamiento popular a la intervención imperialista", en La Verdad Obrera nº 421, 7 de abril de 2011, <http://www.pts.org.ar/Libia-Del-levantamiento-popular-a-la-intervencion-imperialista>, consulta el 21 de julio de 2013.

²³⁸ Lupe, Santiago: "Charlas de IA/RG con Gilbert Achcar, defensor de la intervención en Libia", en La Verdad Obrera nº 421, 7 de abril de 2011, <http://www.pts.org.ar/Charlas-de-IA-RG-con-Gilbert-Achcar-defensor-de-la-intervencion-en-Libia>, consulta el 21 de julio de 2013

para el PTS, a la caída de los regímenes stalinistas al final del siglo XX, que culminaron en direcciones que llevaron a la restauración capitalista. La conclusión es que la derrota de un gobierno reaccionario no necesariamente significa un “avance de la revolución obrera y socialista”²³⁹.

La caída de Qaddafi se pudo haber logrado “por una acción independiente del movimiento de masas, ya que en los primeros días éste se había armado espontáneamente. Pero esa posibilidad fue abortada” porque el Consejo Nacional de Transición comenzó a tener influencia de “sectores burgueses, líderes de las tribus opositoras, ministros y jefes militares”, que contuvieron la espontaneidad y solicitaron la intervención imperialista. Sin embargo, para la LIT/PSTU, “estamos frente a una impresionante victoria del pueblo (sic) que (...) armado y organizado en comités populares, está liquidando no solamente a un gobierno dictatorial, sino a todo un régimen opresor con su principal institución: las Fuerzas Armadas”. Al igual que en el caso de Egipto, la LIT/PSTU no llega a la “conclusión de que la separación de la etapa ‘democrática’ de la etapa socialista de la revolución fue responsable del desvío del proceso y la usurpación de las conquistas parciales de los trabajadores egipcios por parte del Consejo Supremo – la dirección del CNT sólo constituye un peligro ahora, después de la caída de Qaddafi”. No ven que “una de las mayores debilidades del proceso libio –así como de la primavera árabe- (es) la ausencia de hegemonía de la clase obrera, organizando las aspiraciones democráticas de las masas en el seno de su estrategia independiente de clase, y en ausencia de una dirección marxista revolucionaria que llevase al proceso conscientemente al triunfo”. Otro límite para la “primavera árabe” fue la “inexistencia de un programa de acción conscientemente antiimperialista, y esa falta de sintonía entre el factor subjetivo de las masas y de los trabajadores y las condiciones para la resolución de las tareas democráticas estructurales del país -como la emancipación del yugo imperialista y el reparto de las tierras- se refleja en la confianza de los ‘rebeldes’ en la dirección burguesa del CNT, que liquidó a todo el sector independiente”. La LIT escribe que

“la contradicción es que, en el terreno militar, existió una unidad de acción entre el imperialismo y las masas (!!!) para derribar a Qaddafi, pero con objetivos de fondo totalmente opuestos: las masas quieren liberar al país de la opresión, y el imperialismo detener la revolución para continuar con el saqueo de las riquezas libias’. Esta definición quiebra la interacción entre los factores objetivos y subjetivos del análisis y por tanto se vuelve una caracterización anti-marxista, es una lógica objetivista en la cual el factor subjetivo no tiene consecuencias sobre los resultados. Es inadmisibles que se subestime el contenido social reaccionario de la política que pautó la subordinación de las masas a la tutela imperialista en lucha contra Qaddafi, como si el imperialismo pudiese cumplir algún papel progresivo en la vida de los pueblos oprimidos”.

²³⁹Cinatti, Claudia: “La OTAN busca asegurarse el control de Libia”, en La Verdad Obrera nº 441, 25 de agosto de 2011, <http://www.pts.org.ar/La-OTAN-busca-asegurarse-el-control-de-Libia>, consulta el 14 de agosto de 2013.

Si se deduce de ese análisis que el derrocamiento no se podría haber producido sin la burguesía y la intervención militar, “¿qué es lo que lleva a la LIT a reconocer acríticamente la preponderancia de los métodos del imperialismo, y no los de la lucha de clases revolucionaria (...)?”²⁴⁰.

El imperialismo apoya al CNT libio porque aprovechará sus explotaciones petroleras. De esa manera, el imperialismo garantiza la continuidad con el régimen anterior, aunque “organizaciones que se reivindicaban revolucionarias como la LIT, Izquierda Socialista, el NPA francés o personalidades de izquierda como G. Achcar, terminan cediendo a esta impostura ‘democrática’ que el imperialismo usa como cobertura”²⁴¹.

A pesar de que los líderes del CNT agradecieron abiertamente la ayuda del imperialismo, organizaciones de izquierda siguen justificando la intervención de la OTAN en Libia. Sin embargo, la mayor dificultad vendrá de los conflictos internos del CNT, donde participan exmiembros del régimen, pero también *organizaciones islamistas*²⁴².

Si bien la muerte de Qaddafi fue festejada por la mayoría de la población libia, también lo hizo el imperialismo. Si hubiera caído bajo arresto, se hubiera expuesto la colaboración de éste con el líder libio, sobre todo desde 2003. La OTAN logró lo que quería sin tener que invadir el territorio, porque contó con la colaboración del CNT. Fueron las burguesías árabes, como la de Qatar, las que entrenaron a parte de las tropas terrestres que derribaron al gobierno. Qaddafi encabezó un régimen represivo, a pesar de la defensa que de él hizo Hugo Chávez, y de las declaraciones de la LIT de que su caída significó una “tremenda victoria democrática del pueblo libio”, incluso con la “contradicción” que implica la presencia de la OTAN. Por su parte, la UIT, donde se referencia Izquierda Socialista, afirma que “en Libia hubo un triunfo de una revolución democrática que es parte de la ‘primavera árabe’”. En cambio, el PTS sostiene que las “condiciones de pobreza y opresión llevaron a las masas populares libias a levantarse contra su brutal dictadura”. Sin embargo, la intervención de la OTAN sirvió para evitar que su caída fuera revolucionaria. Por esa razón, “las masas libias no han triunfado”²⁴³.

7.2.4. Siria

²⁴⁰ Augusto, Andre: “¿Considera la LIT progresiva la ‘unidad de acción entre las masas y el imperialismo’ en Libia?”, en La Verdad Obrera nº 442, 1º de septiembre de 2011, <http://www.pts.org.ar/Considera-la-LIT-progresiva-la-unidad-de-accion-entre-las-masas-y-el-imperialismo-en-Libia>, consulta el 14 de agosto de 2013.

²⁴¹ Cinatti, Claudia: “Los ‘amigos’ imperialistas de los ‘rebeldes’ discuten el futuro de Libia”, en La Verdad Obrera nº 443, 8 de septiembre de 2011, <http://www.pts.org.ar/Los-amigos-imperialistas-de-los-rebeldes-discuten-el-futuro-de-Libia>, consulta el 14 de agosto de 2013.

²⁴² Murillo, Celeste: “Banderitas francesas y británicas en Bengazi”, en La Verdad Obrera nº 445, 22 de septiembre de 2011, <http://www.pts.org.ar/Banderitas-francesas-y-britanicas-en-Bengazi>, consulta el 21 de agosto de 2013.

²⁴³ Cinatti, Claudia: “Libia: los ‘rebeldes’ apoyados por la OTAN terminan con Kadafi”, en La Verdad Obrera nº 450, 27 de octubre de 2011, página 10.

El imperialismo también intenta “explotar las movilizaciones populares” en Siria, a la vez que se propone “recomponer relaciones con el régimen sirio para aislarlo de Irán”. Pero esta política no avanza por la “intransigencia del gobierno ultraderechista israelí de Netanyahu”. El imperialismo arma a exiliados y opositores, “incluido un grupo *islamista moderado*”. La complejidad está dada porque el régimen es aliado de Hamás, Hizballah e Irán. Sin embargo, “esas alianzas son funcionales no a la lucha del pueblo palestino por su autodeterminación nacional, sino a las necesidades del régimen sirio que las usa como relación de fuerzas para perseguir sus propios intereses, entre ellos, asegurarse su influencia política regional y lograr que el Estado de Israel le devuelva las alturas del Golán, territorio ocupado desde la guerra de los Seis Días de 1967”. Por otra parte, EE.UU, Israel, Arabia Saudí y Turquía temen que la caída de Assad permita el “surgimiento de organizaciones islamistas extremas”, abriendo “un escenario de inestabilidad regional de consecuencias impredecibles, en el marco de un proceso de levantamientos populares que aún no ha podido ser desactivado”. Efectivamente, las movilizaciones en Siria forman parte del proceso de levantamientos “que tienen como motores demandas estructurales y democráticas”. También en este caso, el PTS se diferencia de Hugo Chávez, que considera al régimen sirio “antiimperialista”, cuando en realidad “apoyó la coalición norteamericana en la primera Guerra del Golfo de 1991”, y *no atacó a la burguesía, principalmente sunní*²⁴⁴.

Se denuncia que el gobierno sirio ejecuta a los soldados que se niegan a reprimir a la mayoría sunní de la ciudad de Jisr al Shugur. El imperialismo se enfrenta al dilema de lograr un cambio de régimen, terminando con la influencia iraní en Siria, y su alianza con Hizballah y Hamás, pero al costo de abrir una

“etapa peligrosa de inestabilidad, sin descartar tendencias a la guerra civil por el control del estado entre las diversas comunidades étnicas y religiosas con consecuencias regionales impredecibles, entre ellas una reactivación del conflicto con el Estado de Israel por las alturas del Golán o la rebelión de los 450.000 refugiados palestinos que viven en Siria”.

El problema es que a pesar de su enfrentamiento con Israel y de las alianzas mencionadas, el gobierno de Assad “prestó servicios muy útiles para mantener la estabilidad regional”, ya que además del apoyo del ejército cuenta con una “burguesía y una rica clase de comerciantes de origen sunnita, además de las minorías religiosas, entre ellas los cristianos y alawitas”. Pero un conflicto de clases influido por la primavera árabe podría trascender las fronteras étnicas y religiosas, socavando las bases de apoyo del régimen. La estrategia contrarrevolucionaria del imperialismo en Siria es liquidar por medios militares la movilización (a pesar de armar a los grupos de la oposición,

²⁴⁴ Cinatti, Claudia: “Siria: el régimen endurece la represión”, en La Verdad Obrera n° 424, 28 de abril de 2011, <http://www.pts.org.ar/Siria-el-regimen-endurece-la-represion>, consulta el 21 de julio de 2013.

contradicción que no es abordada en los análisis). La mayor debilidad del movimiento de revuelta es su espontaneidad y la carencia de una “amplia movilización revolucionaria de las masas obreras y populares, que necesitarán dotarse de direcciones revolucionarias con una estrategia clara”²⁴⁵.

En el caso sirio se condena tanto la represión del régimen como el “silencio cómplice” del imperialismo, lo cual demuestra que el primero cumple un papel importante en mantener la estabilidad regional. A pesar del embargo europeo, los dirigentes de la oposición siria demandan acciones militares del imperialismo, con lo cual “minan la confianza de los trabajadores y los sectores populares que se movilizan contra el régimen y por mayores libertades democráticas”. Las masas, como en los otros casos, deberían “dotarse de direcciones revolucionarias con una estrategia clara para terminar con el dominio imperialista”²⁴⁶.

7.2.5. Palestina

Desde su prensa, el PTS denuncia el intento de un gobierno de unidad nacional entre el Hamás y la Autoridad Palestina como una forma de incrementar el “control férreo ejercido sobre las grandes masas”. Esto es así, porque “el imperialismo norteamericano y el Estado de Israel (...) alientan los acuerdos entre la Autoridad Palestina y Hamás para contrarrestar las consecuencias levantiscas que ya está generando la primavera árabe”²⁴⁷.

En la conmemoración de la *nakbase* afirma que “de forma sincrónica, miles de palestinos, predominantemente jóvenes, sortearon las líneas de la frontera israelí desde Siria, Libia (sic) y los territorios ocupados de Cisjordania y la Franja de Gaza, reclamando el derecho de retorno a sus tierras originarias, expropiadas compulsivamente por el Estado sionista”, una “legítima demanda democrática”. A continuación, se describe la “emoción y las lágrimas” de quienes se abrazaban provenientes de ambos lados de la frontera, “enfrentando la balacera de soldados libaneses, de un lado, y de soldados israelíes, por el otro”. Contraponiendo a esta idea romántica y estetizada del reencuentro con la tierra, se recrea la historia de Israel enfatizando cómo “los colonos sionistas judaizaron el mercado y la propiedad de la tierra, sembrando el terror sobre los campesinos y comerciantes árabes así como sobre los asalariados judíos con los que mantenían relaciones fraternales (...). Sólo apelando al terror de las bandas armadas lograron romper esos lazos de solidaridad que se mantenían en las fábricas y los lugares de trabajo”. Todo esto se hizo “utilizando

²⁴⁵ Cinatti, Claudia: “Alto a la escalada represiva en Siria”, en *La Verdad Obrera* n° 431, 16 de junio de 2011, <http://www.pts.org.ar/Alto-a-la-escalada-represiva-en-Siria>, consulta el 1º de agosto de 2013

²⁴⁶ Murillo, Celeste: “Alto a la matanza en Siria”, en *La Verdad Obrera* n° 438, 4 de agosto de 2011, <http://www.pts.org.ar/Alto-a-la-matanza-en-Siria>, consulta el 14 de agosto de 2013.

²⁴⁷ “La autoridad palestina y Hamás contra la primavera árabe”, en *La Verdad Obrera* n° 417, 10 de marzo de 2011, <http://www.pts.org.ar/La-Autoridad-Palestina-y-Hamas-contra-la-primavera-arabe>, consulta el 19 de julio 2013.

los mismos métodos que empleaban los nazis contra los judíos". Israel es un "Estado teocrático y racista (...) artificial creado como un enclave funcional a los intereses de las grandes potencias imperialistas"²⁴⁸.

Cuando el gobierno de transición en Egipto comunicó que abriría el paso de Rafah y restablecería relaciones con Irán, el PTS no dudó en afirmar que se trató de un logro de las "presiones por izquierda"²⁴⁹. Se rechaza abiertamente la propuesta de dos Estados, ya que la solución sólo puede venir de la "propia autoactividad y movilización" de los palestinos y el apoyo de "los pueblos árabes oprimidos que luchan contra las burguesías árabes colaboracionistas de EE.UU. y su aliado, el Estado de Israel"²⁵⁰.

Al celebrar la libertad del activista del Movimiento Teresa Rodríguez, Roberto Martino, se reproducen sus declaraciones en las que vincula al "imperialismo israelí" con la dirigencia judía de Buenos Aires, que "a una señora (...) le impidió enterrar a su hijo en los cementerios judíos porque no era de sangre pura"²⁵¹.

Se denuncia que Israel ha deportado a activistas de "Welcome to Palestine", en el contexto en el que "los efectos benéficos de la primavera árabe trajeron nuevos bríos a las demandas democrático estructurales (sic) del pueblo palestino". Por eso, los sionistas "se apoyan sobre la política contrarrevolucionaria de Arabia Saudí y las burguesías árabes reaccionarias que pretenden aplastar a las masas y sus reclamos democráticos". Por otra parte, incluyen en la perspectiva de una utopía reaccionaria el impulso por la ONU de un Estado palestino en Gaza y Cisjordania, tal como apoyan Fatah y Hamás²⁵², a pesar de que el Hamás, en realidad, no apoyó esa propuesta.

Se mencionan las marchas de los "indignados" en Israel, que protestan contra el aumento de los precios, la "carestía de la vida (sic) y el derecho a la vivienda", con la consigna de "el pueblo quiere justicia social". Si bien la desocupación en Israel es baja, menor al 6%, la desigualdad social es grande. Se afirma que "Netanyahu se apoya sobre la política contrarrevolucionaria de las burguesías árabes que, tal como demuestra el régimen sirio de Bashar al Assad, se proponen aplastar las movilizaciones de las masas y sus demandas democráticas con cientos de muertos", por lo que la crisis internacional "sienta las bases materiales para una potencial unidad entre los trabajadores árabes y

²⁴⁸ Rider, Miguel: "63º aniversario de la Nakba. La cuestión nacional palestina vuelve con la primavera árabe", en La Verdad Obrera nº 427, 19 de mayo de 2011, <http://www.pts.org.ar/La-cuestion-nacional-palestina-vuelve-con-la-primavera-arabe>, consulta el 28 de julio de 2013.

²⁴⁹ Raider, Miguel: "Un Estado palestino de caricatura", en La Verdad Obrera nº 427, 19 de mayo de 2011, <http://www.pts.org.ar/Un-Estado-palestino-de-caricatura>, consulta el 28 de julio de 2013.

²⁵⁰ Raider, Miguel: "Obama y el fraude del Estado palestino", en La Verdad Obrera nº 428, 26 de mayo de 2011, <http://www.pts.org.ar/Obama-y-el-fraude-del-Estado-palestino>, consulta el 30 de julio de 2013.

²⁵¹ "Liberaron a Roberto Martino", en La Verdad Obrera nº 431, 16 de junio de 2011, <http://www.pts.org.ar/Liberaron-a-Roberto-Martino>, consulta el 1º de agosto de 2013.

²⁵² Raider, Miguel: "El Estado de Israel deporta activistas pacifistas", en La Verdad Obrera nº 435 <http://www.pts.org.ar/El-Estado-de-Israel-deporta-activistas-pacifistas>, 14 de julio de 2011, consulta el 9 de agosto de 2013

judíos. Unidad subversiva que atenta contra las bases sociales del Estado sionista, fundado sobre la opresión nacional del pueblo palestino a partir de un ejército de ocupación y una política de colonización permanente”²⁵³.

Las protestas en Israel continúan, debido a la “carestía de la vida” (sic), el aumento de los alquileres, los impuestos al consumo, etc. Se trata de un movimiento de jóvenes estudiantes, profesionales e intelectuales de clase media. Pero “el carácter objetivamente progresivo del movimiento encuentra un límite al abstraerse ante las legítimas demandas de autodeterminación nacional del pueblo palestino”. Se afirma que hasta 1947, trabajadores árabes y judíos “mantenían relaciones fraternales de camaradería en organizaciones sindicales comunes, mediante las cuales luchaban por sus propios intereses contra los patrones británicos”, pero el sionismo rompió esos lazos. Por eso, el movimiento de los indignados está ante una disyuntiva: subordinarse a los marcos del sionismo, o superarlos “tomando como suyos los reclamos del pueblo palestino para añadir un eslabón revolucionario en el proceso de la primavera árabe”²⁵⁴. Pero, ¿acaso los *indignados* israelíes podrían tomar “como suyos los reclamos del pueblo palestino”? ¿Son reclamos que los incluyen de alguna manera?

El movimiento genera una respuesta “demagógica” en la cuestión de la vivienda. En Israel se mantuvo un Estado benefactor hasta 1969, cuando se comenzó a “ampliar el mercado israelí impulsando la colonización de Cisjordania e incorporando la mano de obra barata de los palestinos como la capa más baja de la clase trabajadora, sin derecho a la sindicalización. Ya en pleno gobierno de Beguin, los laboristas acompañaron las iniciativas del Likud que prepararon el terreno para las privatizaciones y la desregulación del mercado, base sobre la cual se desarrolló una burguesía israelí vinculada al capital financiero internacional”²⁵⁵.

Tras un atentado en Eilat, donde mueren 8 israelíes, se produce una represalia israelí contra Hamás, en la que mueren 15 personas, incluyendo un adolescente, un bebé y toda la “cúpula de dirección de los Comités de Resistencia Popular, un desprendimiento salafista de Hamás, sindicado autor del atentado”. Por otra parte, murieron también 5 militares egipcios, por los cuales Israel se disculpó. El nuevo gobierno egipcio media entre el Hamás e Israel. Estos “reacomodamientos” en la frontera *demuestran* el “debilitamiento del Estado de Israel, ya cuestionado en la guerra del Líbano de 2006”. Por otra parte, el movimiento de los indignados levantó sus acciones y, así, “el carácter progresivo de ese

²⁵³ Raider, Miguel: “Los ‘indignados’ llegaron al Estado de Israel”, en La Verdad Obrera n° 438, 4 de agosto de 2011. <http://www.pts.org.ar/Los-indignados-llegaron-al-Estado-de-Israel>, consulta el 14 de agosto de 2013.

²⁵⁴ Raider, Miguel: “Trescientos mil israelíes se movilizan”, en La Verdad Obrera n° 439, 11 de agosto de 2011. <http://www.pts.org.ar/Trescientos-mil-israelies-se-movilizan>, consulta el 14 de agosto de 2013.

²⁵⁵ Raider, Miguel: “Continúa el movimiento de indignados israelíes”, en La Verdad Obrera n° 440, 18 de agosto de 2011, <http://www.pts.org.ar/Continua-el-movimiento-de-indignados-israelies>, consulta el 14 de agosto de 2013.

movimiento de protesta social contra la carestía de la vida (sic) y el derecho a la vivienda demostró sus enormes límites, omitiendo los motivos de la violencia, resultado de la opresión nacional sobre el pueblo palestino”²⁵⁶.

Un desprendimiento de la marcha de la plaza Tahrir se manifestó frente a la embajada de Israel, y se produjo un enfrentamiento que terminó con 3 muertos y cientos de heridos. Se protestaba contra el incidente en la frontera con Israel en el Sinaí y se exigió la ruptura de relaciones diplomáticas. Esto revela, según la prensa del PTS, que la caída de Mubarak representa un problema para la “seguridad israelí, un enclave sionista avalado por el imperialismo (...) pero odiado por amplios sectores de masas de la región”. También Siria “actúa en los hechos como garante de la estabilidad (conteniendo a miles de refugiados palestinos dentro de sus fronteras)”. El incidente en Egipto terminó con el ejército asumiendo la protección de la embajada, y el anuncio de que no se romperían las relaciones ni los tratados firmados²⁵⁷.

Se critica la iniciativa de septiembre de 2011 de la Autoridad Nacional Palestina para ser reconocida por la ONU como el 194º Estado, a pesar de los festejos en las calles palestinas. Esos festejos se dieron porque “los principales medios y analistas han creado el sentido común de que la presentación de Abbas en la ONU implica un cambio radical con respecto a su posición sumisa y servil con los intereses norteamericanos e israelíes”, sobre todo porque el Congreso de Estados Unidos lo amenazó con suspender los 470 millones de dólares anuales de ayuda. Sin embargo, la

“maniobra diplomática de Abbas no está al servicio de relanzar la lucha del pueblo palestino (...) en el marco de la ‘primavera árabe’, sino de forzar a EE.UU, a las potencias europeas y al Estado de Israel a retomar las negociaciones y recomponer su liderazgo y el de Al Fatah, la dirección nacionalista burguesa tradicional del movimiento palestino, profundamente desprestigiada por su política colaboracionista con el estado sionista y el imperialismo”.

Por eso se trata de una “estrategia reaccionaria” que expone la *decadencia del imperialismo*. Israel, en efecto, está cada vez más aislada por la caída de Mubarak, las tensiones con Turquía y el desprestigio de Estados Unidos en las calles de la primavera árabe. Sin embargo, el mayor límite de la revuelta palestina es que “no ha levantado las banderas de la lucha antiimperialista y contra el estado sionista”. Abbas, con ese pedido a la ONU, busca fortalecerse frente a las “variantes más *radicales* como el movimiento islámico Hamás”, que se opuso a la presentación, pero “aclarando que aceptarían la constitución de un estado palestino aunque sea en partes del territorio histórico, una

²⁵⁶ Raider, Miguel: “Escaramuzas entre el Estado de Israel y Hamás”, en La Verdad Obrera nº 441, 25 de agosto de 2011, <http://www.pts.org.ar/Escaramuzas-entre-el-Estado-de-Israel-y-Hamas>, consulta el 14 de agosto de 2013.

²⁵⁷ Murillo, Celeste: “Egipto: manifestantes ingresan a la embajada de Israel”, en La Verdad Obrera nº 444, 15 de septiembre de 2011, <http://www.pts.org.ar/Egipto-manifestantes-ingresan-a-la-embajada-de-Israel>, consulta el 21 de agosto de 2013.

manera de admitir sin decirlo que también han aceptado la existencia del estado de Israel²⁵⁸. Por otra parte, el pedido de Abbas es calificado de “utopía reaccionaria”, dado que renuncia al 80% de la “Palestina histórica”, e ignora el derecho al retorno de “7,5 millones de palestinos dispersos en la diáspora”, así como al millón y medio de árabes israelíes. Así, Abbas continúa la “capitulación” de Arafat en Oslo, demostrando ser “un amigo financiado por las arcas israelíes y norteamericanas” y un “colaboracionista” que impulsa el bloqueo a Gaza desde 2007, tras el fracaso del golpe contra el Hamás, “electo democráticamente en 2006”. La solución para el conflicto palestino sigue siendo un “Estado obrero y socialista trazado en toda la superficie de la Palestina histórica y edificado sobre el desmantelamiento del Estado sionista”, que garantice la libertad de culto y las demandas democráticas del pueblo palestino²⁵⁹.

Se menciona el intercambio de Shalit por 1027 presos palestinos, aunque se aclara que sólo se trata de una parte de los “6000 u 8000 presos políticos palestinos”. El intercambio se presenta como un fortalecimiento del Hamás frente al pedido de Abbas en la ONU. La derecha religiosa y los colonos israelíes criticaron el acuerdo, pero continuarán junto a Netanyahu. Al aceptar el acuerdo, Israel intenta recomponer las relaciones con Egipto y debilitar a Abbas²⁶⁰.

7.3 La Primavera árabe del PTS: la revolución expropiada

La importancia que el PTS le asigna a la *Primavera árabe* está relacionada con su potencial repercusión en la clase obrera de “otras regiones” del mundo. En *Estrategia Internacional*, por ejemplo, se afirma que el primer episodio, en Túnez, “disparó un imponente levantamiento obrero y popular”, y que Mubarak pudo resistir “hasta que una imponente oleada de huelgas que paraliza los principales sectores de la economía termina precipitando la caída”. Más tarde, fueron “sectores importantes de las clases medias” los que se conformaron “con las promesas de libertades democráticas dadas por la junta militar”, aunque los trabajadores, “alentados por la victoria conseguida, extienden las huelgas” por mejores salarios, mejores condiciones de vida y libertad sindical.

Entonces, la opciones fueron una “reacción democrática”, o una radicalización del movimiento obrero. Esta “intervención explosiva del movimiento de masas (...) (fue) motorizada por las consecuencias de la crisis económica –en particular la suba de los

²⁵⁸ Cinatti, Claudia: “La liberación palestina sólo se conseguirá con la lucha”, en La Verdad Obrera nº 446, 29 de septiembre de 2011, <http://www.pts.org.ar/La-liberacion-palestina-solo-se-conseguira-con-la-lucha>, consulta el 21 de agosto de 2013.

²⁵⁹ Raider, Miguel: “La iniciativa de Abbas deja afuera a millones de palestinos”, en La Verdad Obrera nº 446, 29 de septiembre de 2011, <http://www.pts.org.ar/La-iniciativa-de-Abbas-deja-afuera-a-millones-de-palestinos>, consulta el 21 de agosto de 2013.

²⁶⁰ Cinatti, Claudia: “Israel pagó un alto precio por la libertad de Shalit”, en La Verdad Obrera nº 449, 20 de octubre de 2011, <http://www.pts.org.ar/Israel-pago-un-alto-precio-por-la-libertad-de-Shalit>, consulta el 21 de agosto de 2013.

precios de los alimentos- y el odio a los regímenes dictatoriales y proimperialistas”, lo que permite realizar la analogía con la “primavera de los pueblos” de 1848, después de la restauración borbónica, ya que la actual se produce “después de 30 años de restauración burguesa”. Pero, a diferencia del siglo XIX, ahora existe un proletariado moderno con experiencia en la revolución y la contrarrevolución, en el marco de una crisis capitalista mundial. El imperialismo, entonces, intentará repetir la experiencia de América Latina de los ochenta, conteniendo el descontento popular y el reemplazo de los regímenes dictatoriales con “regímenes con formas más o menos democrático burguesas pero que no cuestionen lo central del orden imperialista”. Sin embargo, a diferencia de Latinoamérica, el Medio Oriente no viene de “derrotas históricas como fueron los golpes contrarrevolucionarios que terminaron con el ascenso de la década de 1970”. Es decir, que las condiciones son mucho mejores para la revolución que entonces. Sin embargo, la debilidad del movimiento obrero es la “baja subjetividad revolucionaria con la que entra a este proceso luego de tres décadas de restauración burguesa”, por lo que las masas carecen de una estrategia clara para derrotar el poder de la burguesía y no parece haber una clara conciencia antiimperialista. Sin embargo, las escenas de las revueltas árabes “tendrán repercusiones entre los trabajadores, los jóvenes y los sectores populares de todo el mundo. La vuelta a la escena de la acción independiente de las masas favorece la construcción de partidos obreros revolucionarios”²⁶¹.

Incluso se sugiere que la muerte de Bin Laden, comunicada el 1º de mayo de 2011, es presentada como una compensación por las “desastrosas guerras y ocupaciones de Afganistán e Iraq” y la crisis económica, ya que se trata de una figura marginal en el marco del “principal fenómeno del mundo musulmán (que) es el levantamiento popular”. Por otra parte, se afirma que Bin Laden debió ser asesinado porque un eventual juicio hubiera revelado sus vínculos con la CIA. La crisis económica y las guerras que se hicieron para ocultarla “contribuyeron al ascenso de diversas variantes islamistas a principios de esta década. Estas mismas condiciones son los motores profundos del proceso de movilización popular que hoy recorre el Norte de África y otros países árabes, en el que al- Qaida no tiene influencia”. Esta última es “una organización profundamente reaccionaria no sólo por sus métodos de realizar atentados como los del 11S, cuyas víctimas son en su gran mayoría trabajadores (...) sino también por su programa de establecer estados teocráticos brutalmente opresivos al servicio de los intereses de la élite dominante, como mostró la estrecha relación de Bin Laden con la monarquía saudí y el imperialismo norteamericano hasta principios de la década de 1990”²⁶².

²⁶¹ “Una nueva ‘primavera de los pueblos’”, en *Estrategia Internacional* n° 27, marzo de 2011, <http://www.ft-ci.org/Una-nueva-primavera-de-los-pueblos,3578?lang=es>, consulta 31 de enero de 2014.

²⁶² Cinatti, Claudia: “Estados Unidos anunció la muerte de Bin Laden. Obama, Osama y la crisis de hegemonía norteamericana”, en *La Verdad Obrera* n° 425, 5 de mayo de 2011,

Es decir que la *primavera árabe* puede concebirse como un epifenómeno, un síntoma de la enorme crisis del capitalismo y de la hegemonía de los Estados Unidos. De hecho, en junio de 2011 se realizó un debate entre Horacio González y Christian Castillo, donde además participaron Pablo Albarces, Eduardo Grüner y María Pía López. En ese debate, Castillo sostuvo que la posición que representa,

“frente al problema del imperialismo y la cuestión nacional está lejos de ser abstencionista, sino (que) opina que la clase obrera de las naciones oprimidas no puede transformarse en clase hegemónica del conjunto de los explotados si no pone en el centro la cuestión nacional.[...] Y no nos alegramos, al revés que Beatriz Sarlo, de que Inglaterra haya ganado la guerra de Malvinas. [...] La dictadura cayó por la lucha heroica de quienes resistieron en las fábricas, de los que dieron vuelta a la Pirámide de Plaza de Mayo, a los familiares. [...]. Porque ganó Margaret Thatcher la guerra, tuvimos neoliberalismo durante toda la década de los '80. [...]. La entrega nacional de los '90 fue posible también porque perdimos la guerra de Malvinas, porque se creó la idea de que al imperialismo no se lo puede derrotar. [...]. Nosotros opinamos que se puede hacer un partido revolucionario marxista de vanguardia que dirija a las masas. [...] No somos de la posición de 'clase contra clase'. Sí planteamos que la clase obrera es la única clase que es consecuentemente antiimperialista”²⁶³.

Luego, en respuesta a González, rechazó su calificación por éste de “religioso” por creer “en que se viene la crisis capitalista”. Castillo sostuvo que

“seríamos cínicos si viendo el estado del capitalismo mundial, no les dijéramos a los trabajadores que [...] estamos en el medio de una crisis que no es una crisis capitalista más. [...] No es ser religioso, es ser realista de lo que es el capitalismo. [...]”²⁶⁴.

En el último número de la selección temporal tomada, es decir, en diciembre de 2011, en un largo artículo a propósito del proceso libio, Eduardo Molina analiza cuál debería ser una verdadera política revolucionaria. En él se establece una discusión con la Liga Internacional de los Trabajadores –Cuarta Internacional, corriente encabezada por el Partido Socialista de los Trabajadores Unificado, de Brasil, a propósito de una nota firmada por Ronald León. Afirma que el proceso revolucionario egipcio sigue “por sus contornos más ‘clásicos’”, por la fuerza del proletariado, y que ha entrado en una segunda fase, en la que se enfrenta al gobierno de transición. Así como en Siria y Yemen el imperialismo contiene a la revolución aliándose con los regímenes o mediante “transiciones democráticas”, en Libia abandonó a Qaddafi, interviniendo militarmente con el disfraz de la ayuda humanitaria y aliándose a un “gobierno cipayo”. Entonces, para algunos fue una

<http://www.pts.org.ar/Obama-Osama-y-la-crisis-de-hegemonia-norteamericana>, consulta el 28 de julio de 2013.

²⁶³ “Debate en Sociales entre Horacio González, María Pía López, Christian Castillo, Eduardo Grüner y Pablo Albarces”, en La Verdad Obrera n° 432, 23 de junio de 2011, en <http://www.pts.org.ar/Christian-Castillo-1o-ronda>, consulta el 4 de agosto de 2013

²⁶⁴ La Verdad Obrera n° 432, 23 de junio de 2011, <http://www.pts.org.ar/Christian-Castillo-2o-ronda>

conspiración imperialista, para otros una revolución democrática, y para el PTS, en cambio, un proceso contradictorio, con potencial revolucionario pero “mediatizado, abortado, por la intervención imperialista”. Desde la LIT, Ronald León intenta identificar la postura del PTS con la de Castro o Chávez, mientras que ellos celebran la caída de Qaddafi. Es decir que reduce las opciones a dos: apoyar a Qaddafi (con lo que identifica al PTS, por su rechazo a la intervención de la OTAN) o no (postura de la LIT). Pero, afirma Molina, hay más opciones: a) las de los “sectores stalinistas y nacionalistas”, como Chávez o Castro, que vieron en la rebelión una conspiración imperialista y apoyaron al dictador; b) la de una “guerra de crímenes”, que enfrentaba a una dictadura y la democracia, como se desprende de la postura de intelectuales europeos como Gilbert Achcar, cuyos artículos reproducían las “publicaciones del mandelismo”; así, apoyó el bombardeo de la OTAN, pero sin comprender que “dictadura y democracia (...) son formas de un mismo dominio burgués”. Entonces, grupos trotskistas vieron el triunfo de una revolución democrática o un triunfo popular, “en el que la injerencia imperialista fue un factor completamente secundario”, tal como expresa la LIT-CI y la Unidad Internacional de los Trabajadores – Cuarta Internacional; c) “Una estrategia de clase, independiente y fundada en el acervo del trotskismo”, que considera que la lucha contra la dictadura es el motor de la movilización popular, pero que no se detiene “en la consecución de esta tarea de manera aislada”, sino que promueve que “la clase trabajadora conquiste la hegemonía para imponer un gobierno obrero y popular”. Eso es lo que apoya la Fracción Trotskista-Cuarta Internacional, en la que se enmarca el PTS: apoyo al derrocamiento de Qaddafi y al “desarrollo de la movilización revolucionaria de masas”, y rechazo a la injerencia imperialista. Por lo tanto, el levantamiento libio fue “el inicio de un proceso revolucionario”, pero hubo dos formas de contrarrevolución que lo enfrentaron. Una, intentada por Qaddafi, fue “la vía del aplastamiento mediante la guerra civil”. De haber triunfado, hubiera significado una “victoria contrarrevolucionaria de tintes fascistas”. La otra fue la adoptada por el imperialismo, la “estrategia de contrarrevolución democrática” para controlar el levantamiento y abrir una transición. La intervención imperialista junto al CNT cooptó al movimiento. A pesar de reconocer que la superioridad militar de Qaddafi hizo que los rebeldes apoyaran la intervención militar, la LIT-CI no sacó ninguna conclusión, por su “método objetivista y mecanicista”. Rechazó a la OTAN, pero concibió que se establecía una “unidad de acción” entre las masas y el imperialismo. Pero no denunció que esa unidad perseguía la elección de un gobierno pro imperialista. La LIT-CI llamó a enfrentar a Qaddafi, pero “devaluó sistemáticamente a la contrarrevolución ‘democrática’ imperialista, que terminó cooptando el levantamiento y moldeando de manera determinante la caída de Qaddafi”. Concebir la caída de la dictadura como un triunfo de las masas, sin importar en qué condiciones se produce, como la LIT, se

“basa en la teoría de ‘revolución democrática’ heredada de Nahuel Moreno (de carácter semi-etapista y que revisa la Teoría de la Revolución Permanente que defendemos los trotskistas). Porque para el trotskismo, la lucha contra una dictadura no puede ser concebida como una fase semi independiente de ‘revolución en el régimen’ en la que se conquistaría la democracia, ya que la conquista de la libertad política, el pan, el trabajo y la liberación del yugo imperialista son tareas democráticas de una revolución que, acaudillada por la clase obrera, tiene que derribar a la dictadura, para imponer el poder de la clase obrera y el pueblo en lucha”.

La “revolución permanente” significa que los fines democráticos y de emancipación nacional sólo pueden lograrse por medio de la dictadura del proletariado. Es decir que la intervención imperialista no puede conducir a una “revolución democrática” que abra paso a un “régimen político más progresivo –que abra las puertas ‘ahora sí’, a la revolución socialista, según el esquema de la LIT-CI”. Por el contrario, es un paso de la “contrarrevolución ‘democrática’”. “Para Trotsky, ésta era ‘una contrarrevolución burguesa obligada por las circunstancias a revestir, después de la victoria obtenida por el proletariado, formas pseudo democráticas’”. Quitar importancia a la intervención de la OTAN “alimenta ilusiones en que el imperialismo puede actuar a favor de los intereses populares, debilita la conciencia antiimperialista y en última instancia facilita la política reaccionaria de ‘transición democrática’”. El problema es que la

“LIT-CI adolece de miseria de dialéctica y no logra comprender de manera marxista la interacción entre los factores objetivos y subjetivos. Fiel a su visión objetivista de que todo empuja la revolución adelante, hacia el socialismo, ni se pregunta sobre los efectos en la subjetividad de las masas y la vanguardia, en la influencia sobre su conciencia y estado de ánimo. Pero no se puede hacer un análisis marxista, un ‘análisis concreto de la realidad concreta’ como decía Lenin, y mucho menos en tiempos de agudización de las crisis y de la lucha de clases, sin tomar en cuenta los aspectos subjetivos: factores políticos, estado de ánimo de las masas, etc.”

Eso no significa, tampoco, que la contrarrevolución haya ya triunfado, porque “en política es necesario distinguir los grises”. Hay que reconstruir la autoridad política rápidamente, para evitar un “escenario iraquí”. También existe el peligro de un “nuevo empuje revolucionario de las masas”, o una especie de “Estado fallido”, como en Somalia,

“es decir, de descomposición social y política sin que pueda emerger el proletariado como un sujeto capaz de dar salida, donde se haga incontrolable la guerra civil, el paso de inmigrantes africanos a Europa (cuyo control garantizaba Qaddafi) o el tráfico de armas provenientes de los arsenales libios”.

El gobierno de Libia es “burgués, contrarrevolucionario y cipayo”, pero aún no es dueño de la situación. No sólo por las disputas internas, sino por la “desconfianza de sectores populares ante los cuales se reviste con las promesas de avanzar en una

'transición democrática' (con un discurso confuso en que coexisten promesas liberales e *islamistas*)". Ante la falta de organizaciones previas, hay dos tipos de estructuras: las

"tradicionales de organización de clanes y tribus, de influencia regional y entrelazadas con las redes de la religión islámica (apoyándose en ello, emergen las corrientes políticas islamistas, como los moderados, ligados a la Hermandad Musulmana egipcia y los fundamentalistas o salafistas); y por otra, las milicias surgidas en decenas de pueblos y ciudades al calor del levantamiento popular, de carácter heterogéneo y sobre base territorial, también ligadas a las divisiones tribales y regionales y con influencia musulmana".

En las disputas originadas dentro del gobierno de transición entre las distintas facciones, la "LIT-CI encuentra nuevos fundamentos para su lógica de campos: en (sic) el campo progresivo contra el reaccionario". Pero no sigue el principio trotskista de salvaguardar el partido independiente del proletariado, "que evalúa constantemente la revolución desde el punto de vista de los tres campos y es capaz de luchar por la hegemonía del tercer campo, y, por consiguiente, en la revolución en su conjunto".

Frente a Qaddafi, la LIT se adaptó al campo "dirigido por la dirección proimperialista del CNT", llamando a unificar las fuerzas sociales, políticas y militares en lucha, aun cuando no todos tenían los mismos intereses para cuando se produjera la caída del régimen. También se adapta al gobierno del CNT, "a las direcciones burguesas y pequeñoburguesas de las milicias viendo una oposición virtualmente absoluta entre el campo gubernamental y el campo de las milicias". "Escribiendo a miles de kms. de distancia, sin conocer el idioma árabe y guiándose por los sesgados artículos de la prensa internacional que busca moldear a la opinión pública (exagerando la incontrollabilidad de las milicias para apoyar el plan de centralización y desarme), los dirigentes de la LIT-CI deberían ser un poco más cautos en su apoyo entusiasta al fenómeno tal como se presenta". La intervención de la OTAN implicó la "cooptación a través del CNT de las milicias, subordinándolas al plan imperialista", como infantería de sus operaciones. Ninguna fracción desconoció la autoridad del CNT. Si bien "el fenómeno de las milicias (...) (es) de base social plebeyo", se formaron con exoficiales qaddafistas, miembros de tribus locales, y líderes musulmanes. Caído el régimen, las milicias asumieron el control e intentaron

"organizar la seguridad local y en algunos casos, tareas de administración y restablecimiento de la vida cotidiana de la población. No han trascendido acciones que denoten una radicalización mayor como podría ser la formación de comités obreros en el control y puesta en funcionamiento de campos petroleros, fábricas, servicios, etc. Y menos, que las milicias hayan impulsado la formación de organismos de poder obrero y popular."

También se registran abusos, saqueos y represalias, así como ataques sufridos por población negra o tuareg, que son el 10% de la población. El imperialismo necesita asegurar el orden, y no se puede descartar que “un sector de las milicias retome un curso progresivo o que, con la abundancia de armas dispersas entre la población, se desarrollen nuevos fenómenos que escapen al control de las camarillas dirigentes”, pero nada garantiza hoy ese carácter revolucionario que “la LIT-CI sin más les endilga, buscando justificar su alineamiento en el ‘campo progresivo’”. Molina critica a las organizaciones que prevén que se producirá una polarización entre los campos que ahora están unidos: el CNT, integrado por exfuncionarios y apoyado por el imperialismo, y los líderes locales que tuvieron participación en la lucha. La LIT-CI dice que hay que ubicarse entonces con los líderes locales, pero no “le plantea (a) las direcciones de las milicias que rompan con el CNT y su gobierno. Ni siquiera se preocupa por pensar cuál de los bloques milicianos que se enfrentan casi cotidianamente a tiros puede estar jugando un rol progresivo y cuál no”. Así, se *naturaliza* que “la única expresión visible sean las milicias, y se adapta a su dirección sin plantear un programa para diferencias y desarrollar sus elementos progresivos mediante un programa para que la clase obrera emerja y gane la hegemonía en las milicias.” Se conforma con el programa mínimo de no entregar las armas. Ignora el hecho de que las milicias luchan, no contra el CNT ni contra el imperialismo, sino por “disputar cuotas de poder a su sombra y formando parte del mismo gobierno”. ¿Por qué León, se pregunta el autor, propone sólo que las milicias continúen armadas, y no un gobierno de las milicias? La ausencia de programa estratégico “no se puede reemplazar con propaganda socialista en general, tipo ‘gobierno obrero, etc.’” Puede ser que las “aspiraciones democráticas de las masas” choquen con el gobierno proimperialista, y que se den “nuevos episodios de la lucha de clases”, pero es necesario un programa que supere a las direcciones burguesas y pequeñoburguesas, a partir de una “estrategia obrera y revolucionaria”. Esta discusión va más allá de Libia. Incluye a todo el levantamiento árabe. En él, el imperialismo actúa “asediado por la crisis económica y la declinación hegemónica norteamericana, que va a enfrentar el ascenso de la lucha de clases en el mundo árabe con todos los medios a su alcance”. Así, combina la represión con la “contrarrevolución ‘democrática’”. Ante los acontecimientos del mundo árabe, dice Molina, los marxistas deben “desenmascarar implacablemente ante las masas el carácter profundamente contrarrevolucionario del imperialismo”, sobre todo ante las salidas democráticas, lo cual es “inseparable de bregar por la intervención independiente de la clase obrera y sus aliados, que en los diversos países del Norte de África viene protagonizando la ‘primavera árabe’, para preparar el camino a la revolución”. La LIT-CI se adapta a la “presión de la contrarrevolución ‘democrática’ y permanece impotente para enfrentar consecuentemente sus trampas y maniobras desde una estrategia obrera y revolucionaria”, al igual que otras corrientes “provenientes del viejo tronco morenista (que

se han negado superar teórica y prácticamente esa tradición, retornando a Trotsky como nos propusimos en el PTS y la FT-CI)". Estas corrientes *recaen* "en una lógica de campos, buscando en cada país, el fenómeno nacional 'progresivo' tras el cual acomodarse", pero sin una estrategia independiente de clase y "por la hegemonía obrera en la alianza con los sectores populares, ligada a la autoorganización de masas en sentido soviético". Molina acusa a la LIT-CI de molestarse por las "frases ortodoxas" que remitan al trotskismo, para rehuir las discusiones, y pretender un *empirismo "realista"*, que es una resignación a la espera de los triunfos de la revolución "con una dirección cualquiera". Pero esto "esconde un profundo escepticismo hacia la potencialidad revolucionaria del proletariado y una aceptación de los hechos 'tal cual son' en su superficie, sin definir nunca un anclaje estratégico revolucionario y de clase (...) mientras encubren su adaptación práctica con algo de propaganda socialista"²⁶⁵.

8. Conclusión

Al comienzo de este trabajo hemos propuesto tres ejes a considerar en el tratamiento del islam político: las denominaciones correctas para caracterizarlo, las interpretaciones acerca de su origen y sus características, y la relación entre sus dirigentes y sus bases. Asimismo, dentro del último eje, se pueden incluir las discusiones acerca de la participación política y la democracia.

Para responder la pregunta acerca de cuál es la lectura que el PTS realiza sobre el fenómeno, y cómo fundamenta sus alineamientos políticos en relación a los conflictos de Medio Oriente, analizaremos su posición en relación a esos tres ejes.

En cuanto al primero de los ejes planteados, podemos concluir que en la prensa del Partido de los Trabajadores Socialistas no se presenta la preocupación por la denominación del fenómeno del islam político. De hecho, se menciona en forma bastante tardía como fenómeno particular, diferenciado de otros procesos y otras formas de liderazgo y de discurso. Así, la mención de la no utilización del término *integrismo*(6.2, p. 74), o la utilización del término *fundamentalismo*, no debe evaluarse como una toma de posición frente a la correcta denominación. Cuando comienza a utilizarse el término *islamismo*, se lo hace, hasta una época bien tardía, como sinónimo de *islam*(6.2, pp. 76, 77, 83). Por esa razón es que en ocasiones debe agregarse a *islamismo* el calificativo *radical*(6.2, pp. 77-78, y 82 a 84; 6.3, pp. 87 y 91; 7.2.3, pp. 106 y 108; 7.2.5, p. 116), existiendo también un *islamismo moderado* (6.2, 86).

²⁶⁵ Molina, Eduardo: "La situación libia y la política de los revolucionarios", en La Verdad Obrera nº 458, 29 de diciembre de 2011, <http://www.pts.org.ar/La-situacion-libia-y-la-politica-de-los-revolucionarios>, consulta el 21 de agosto de 2013.

Por su parte, este último término, *radical*, se utiliza en forma polivalente. En ocasiones, designa a las posiciones políticas maximalistas, como la negativa a la negociación con el Estado de Israel (6.2, pp. 82, 84 y 85), el rechazo intransigente frente al imperialismo o al capitalismo (6.2, pp. 79 y 81; 6.3, p.91), o el recurso a las acciones militareso terroristas (6.2, pp. 82, 84 y 85).En otras ocasiones, el *radicalismo* connota una relación con el carácter *revolucionario* de las demandas, como la profundización de la movilización obrera o el surgimiento de partidos revolucionarios independientes (de trabajadores y campesinos), etc.(6.2, p. 82; 7.2, p. 96;7.1.1, pp. 97 y 98;7.1.2, pp. 100 y 103;7.2.3, pp. 105, 106 y 109; 7.2.4, p.214; 7.3, pp. 117, 121 y 122).

Vale decir que este últimocaso, el de la *radicalización* de las masas, es siempre una posibilidad, una situación potencial, que, al depender de la emergencia de un partido *revolucionario, obrero y campesino*, independiente de otros sectores, que demanden la organización de *soviets*, no llega a producirse nunca.

Así, podemos concluir que, en la prensa del PTS, el *fundamentalismo* remite a una relación con el *islam* (predominancia del discurso religioso, el gobierno de lo sagrado, la opresión de género, etc.), y el *radicalismo* a una relación con las demandas políticas. De hecho, el término *fundamentalismo* se vincula al de *teocracia*, asociado a su vez al de *Estado confesional*, lo que les permite incluir al Estado de Israel en esa categoría, por ser un *Estado judío* (6.2, p. 82).El término *teocracia*, por otra parte, se utiliza para designar a los regímenes de Irán (6.2, pp. 77, 78, 79, 81, 82 y 85; 6.3, p. 92), Siria (6.2, p. 78), Israel (7.2.5, p.113), talibán (6.2, p. 78) y las organizaciones Hamás (6.2, pp. 77, 81 y 85), Hizballah (6.2, p.82), y Al-Qaida (7.3, p. 118).

En relación con el segundo eje, podemos analizar tanto la descripción o categorización del islam político como la explicación sobre su origen y expansión. En cuanto a la categorización del fenómeno en cuestión, en su aspecto *fundamentalista*, se lo menciona como una *ideología retrógrada*, con “nociones religiosas del siglo VII” (6.2, p. 76 y 6.3, p. 87) o con una “ideología feudal, ultraatrasada” (6.2, p. 77 y 6.3, p. 91).

Desde el siglo VII, entonces, esa ideología es *reaccionaria*, tanto por sus actitudes en relación a las mujeres (6.2, pp. 76, 83 y 85) como por su carácter burgués o pequeño burgués. Este último carácter queda fundamentado en su “pretensión de conciliación de clases” y en la protección de la propiedad privada (6.2, pp. 76, 78, 80, 81, 82).

De hecho, respecto de los orígenes del fenómeno, se considera al islam político como la expresión de una fracción de la burguesía que compite con otras fracciones, pero para mantener el *status quo*, es decir, para mantener en sus respectivas sociedades el orden social y la sumisión al imperialismo. En ese sentido, el islamismo sería *funcional al imperialismo*, a pesar de sus manifestaciones antiimperialistas.

Las élites islamistas son presentadas entonces como una fracción de las burguesías dominantes, aunque prácticamente no se aclara qué distingue a esa fracción de las otras

(relación con las inversiones extranjeras, dependencia del uso de mano de obra extensiva, propiedad de la tierra y exportación, producción mercadointernista, etc.). Esta omisión refleja, en parte, la tendencia del PTS a considerar sólo dos campos enfrentados: el imperialista y el revolucionario, ya que incluye en el primero a toda formación que no sea la *clase obrera y campesina organizada en un partido revolucionario*. De esa manera, la profundización en las diferencias internas de la burguesía pierde importancia. Sólo se señala, excepcionalmente, que la Hermandad Musulmana egipcia representa a un sector de la burguesía “desplazado de los negocios del Estado” (7.2.2, 99).

Las explicaciones acerca de los orígenes y las características del islamismo confluyen y determinan también el tercero de los ejes propuestos, es decir, el del análisis de la relación entre los dirigentes y los dirigidos.

En efecto, a pesar de contar con direcciones y programas burgueses, las organizaciones islamistas son una *expresión distorsionada* de la *vanguardia* y de “amplios sectores de las masas” del Medio Oriente y África del norte, que manifiestan a través de aquellos su odio antioccidental, antiimperialista y antisionista (6.2, p.75, 76). En esos movimientos suelen estar representados los *sectores empobrecidos y explotados*, siendo así una “expresión distorsionada (...) de la lucha de clases”, pero *capitalizada por la dirección burguesa*, y por eso sus métodos son ajenos a los de la clase obrera (6.2, 76, 77, 78 y 81; 6.3, 87). De hecho, el resultado de esta movilización es que las masas no pueden dotarse de dirigencias *democráticas propias*.

Una de las explicaciones que se le da al fenómeno es la erosión de la alianza entre el imperialismo y las “élites burguesas locales”, como la saudí, en la pos Guerra Fría. Esa erosión, habría provocado el surgimiento de diversos grupos islamistas, algunos más *radicales* que otros, que aprovechan el antinorteamericanismo de las masas (6.2, 79). Sin embargo, la élite saudí puede ser, de esta manera, tanto aliada del imperialismo en la región, como responsable del islamismo radical antioccidental, contradicción no abordada ni explicada por la prensa del partido.

De esta manera se explica la diferencia entre una movilización de masas, impulsada por las tensiones sociales y la lucha de clases, y una importante incapacidad de las burguesías locales para dirigirlas, dado su origen vinculado al apoyo foráneo y su concomitante carácter reaccionario (6.2, 80). Estas direcciones son, entonces, enemigas del marxismo y de la lucha de clases.

En algunos casos, se relaciona directamente la militancia en los movimientos islámicos con la pobreza y la marginalidad. Esto se aplica tanto para el caso indio, como para el iraní, donde se afirma que los triunfos electorales islamistas se deben tanto a los subsidios que recibe la población más pobre, como a que ese sector social está más ligado a las tradiciones religiosas (6.2, 85).

Las condiciones materiales son también una de las principales explicaciones de los sucesos conocidos como *Primavera árabe*, subproducto de la crisis del capitalismo (7.2, 95). En el caso de Túnez y de Egipto, fue la juventud desocupada el principal agente revolucionario, mientras que fue la clase trabajadora el sector cuya acción determinó la caída de las dictaduras (7.2.1, pp.96 y 97; 7.2.2, pp.97, 100, 101; 7.3, p. 117). Por otra parte, fueron las huelgas de los años previos, y no los sucesos de Túnez, los que *prepararon el terreno* para la insurrección popular egipcia (7.2.2, p. 104). Al oponerse a la intervención de la OTAN en Libia, el PTS sostiene que la tarea revolucionaria debería dejarse en manos de “los trabajadores, los jóvenes pobres y desocupados, las mujeres y los sectores populares que se levantan contra sus opresores”, a pesar de que no fueron esos sectores quienes impulsaron la revuelta (7.2.3, p. 106 y 107). También en el caso libio la revuelta se habría producido, principalmente, por “las pobres condiciones de vida de gran parte de la población (...) y el odio a la dictadura de Qaddafi” (7.2.3, p.108).

Sin embargo, a pesar de la importancia de los *jóvenes desocupados* y de la clase obrera organizada en el estallido de las revueltas y en la caída de los dictadores, el principal obstáculo que evitaría que la *Primavera árabe* culmine en una revolución socialista, sería el carácter policlasista que adoptaron las protestas (7.2, p.96 y 7.2.2, pp. 100, 103 y 104; 7.2.3, p.109), y la ausencia de partidos revolucionarios obreros y campesinos independientes de otros sectores(7.2, p. 96; 7.2.2, pp.101 y 102; 7.2.3, pp. 107 a 109; 7.2.4, p.112; 7.3, pp. 118 y 123)que impidieran que sus luchas fueran expropiadas por la contrarrevolución, al igual que sucediera en Irán tras la revolución de 1979 (6.2, pp. 78 a 81).

Es decir que para el PTS no hay duda de que la *Primavera árabe* se trató de un proceso dirigido e impulsado por el sector obrero, pero que fue después expropiado (7.2.1, p. 97; 7.2.2, pp. 100, 101 y 104; 7.2.3, p.108; 7.2.3, pp. 106, 109 y 110; 7.2.5, p. 114; y 7.3, p. 121) por direcciones burguesas, incluyendo al islamismo, que llevaron adelante diversas formas de *contrarrevolución*, todas ellas funcionales al imperialismo. Esas formas de *contrarrevolución* incluyen desde la represión y la restauración de los regímenes autoritarios, hasta las *transiciones democráticas*(6.3, p. 90; 7.2.1, p. 91; 7.2.2, pp. 97, 98, 100, 102 y 103; 7.2.3, pp. 106, 109 y 110; 7.3, pp. 117, 119, 120, 122 y 123), ya que “dictadura y democracia (...) son formas de un mismo dominio burgués” (7.3, p. 120). Incluso fue *reaccionaria* la política del ejército egipcio, en los primeros días posteriores a la caída de Mubarak, de no reprimir las protestas, porque *alimentó la ilusión de las masas, y así evitó su radicalización* (7.2.2, p. 97).

Es interesante que el PTS, entonces, no considera al Estado Islámico como un objetivo en sí mismo, sino como la *estrategia* de un sector de la burguesía, para mantener el *status quo*.

Efectivamente, siendo el islamismo una expresión de la burguesía, también pierde sentido el análisis de su relación con la democracia, que es siempre una estrategia contrarrevolucionaria y una salida reaccionaria, que tiene como objetivo contener la *radicalización de las masas*. Además de la *Primavera árabe*, también se puede ejemplificar esto con la posición del PTS frente a las elecciones de 1983 en Argentina. Por entonces, la derrota en la Guerra de Malvinas había abierto la oportunidad para una “caída revolucionaria de la dictadura”, pero el “PJ y la UCR (con la complicidad del stalinista PC en la multipartidaria) acordaron el llamado a elecciones” y los intelectuales de esos partidos impusieron la idea de que la guerra fue una “aventura perdida de antemano”, lo que evitaba cualquier intento de enfrentar al imperialismo, y quedando entonces, “objetivamente, del lado imperialista”. Así, el triunfo inglés provocó el fin de la dictadura, pero permitió la “salida reaccionaria de la Multipartidaria”, consolidando además al gobierno de Margaret Thatcher, que atacó ferozmente a su propia clase obrera²⁶⁶.

Otros ejemplos de la *transición democrática* como salida reaccionaria para impedir la radicalización de las masas, y desviar sus ataques contra la burguesía, en la selección documental tratada, son la caída de Pervez Musharraf, en Pakistán (aunque aquí el islamismo aparece como ajeno al pacto democrático; **6.2**, p. 82), el eventual giro reformista en Irán (**6.2**, p. 85), y las elecciones posteriores a la invasión norteamericana en Iraq (**6.2**, p. 86).

Cabe destacar que, sin embargo, el PTS participa de los procesos eleccionarios en Argentina²⁶⁷. Aun así, lo hace afirmando, en una disputa con el Partido Obrero, que la centralidad de su acción es en el terreno de la “lucha de clases”, y no en la elaboración de *agendas legislativas*. En todo caso, las mencionadas agendas deberían proponer un “programa de reivindicaciones (que debe servir) para la agitación política entre las masas y para su movilización”. Para sostener esa posición, citan un documento de la III° Internacional, alegando que “el parlamento burgués es (un) punto de apoyo secundario” para la insurrección contra el Estado capitalista y para la agitación revolucionaria, sobre todo en aquellos países “atrasados (que) consideran a la tribuna parlamentaria con grandes ilusiones democráticas”²⁶⁸. También citan las intervenciones de Gramsci en el parlamento italiano, en 1925, justificando *cómo los revolucionarios utilizan la tribuna*

²⁶⁶ Campos, Juliana: “A 29 años de la guerra de Malvinas”, La Verdad Obrera n° 421, 7 de abril de 2011, <http://www.pts.org.ar/A-29-anos-de-la-guerra-de-Malvinas>, consulta el 21 de julio de 2013.

²⁶⁷ Desde las elecciones presidenciales de 2011 se conformó el Frente de Izquierda y de los Trabajadores (FIT), que reúne al PTS, al PO, y a Izquierda Socialista, además de otros adherentes.

²⁶⁸ “Sí, con el pie izquierdo”, en La Verdad Obrera n° 433, 30 de junio de 2011, <http://www.pts.org.ar/Si-con-el-pie-izquierdo>, consulta el 4 de agosto de 2013.

*parlamentaria aún en las peores condiciones*²⁶⁹. Sin embargo, también señalan, citando a Trotsky en su polémica acerca de la estrategia parlamentaria frente a los combates armados en Austria y España, en la década del treinta, la “impotencia del parlamentarismo en las condiciones de crisis total del sistema social del capitalismo”. Así, tanto el parlamentarismo como la insurrección pueden ser métodos revolucionarios si se *aplican correctamente*, aunque por la vía parlamentaria nunca el proletariado ha conquistado el poder, “ni siquiera ha estado cerca (...). La burguesía no ha permitido a los socialdemócratas y laboristas que llegaran al poder más que con la condición de que defendieran el capitalismo contra sus enemigos”. En cambio, el método revolucionario que puede llevar al poder sí fue utilizado en Rusia en 1917, en Alemania y Austria 1918, o en España 1930. Una vez más, la diferencia entre esos casos fue que sólo en Rusia existía un partido poderoso que se preparó durante años, mientras que en los otros lugares los partidos no buscaron la revolución, y “espantados por el poder que había caído en sus manos contra sus deseos, lo cedieron benévolamente a la burguesía” y así “prepararon las condiciones del crecimiento de la reacción fascista, de la que acabaron siendo víctimas”. La experiencia, entonces, es contraria a toda participación socialista en un gobierno burgués²⁷⁰. Por esa misma razón, el PTS impugna el modelo “a lo Lula, es decir de un hombre de extracción sindical que, separándose de todo control de los sindicatos, llega al ‘poder’ mediante elecciones y compromisos con el *establishment* burgués”, porque el verdadero gobierno de los trabajadores “supone la abolición de la figura presidencial, del oligárquico Senado y de las instituciones de esta democracia para ricos, que sean reemplazadas por una Asamblea Nacional”²⁷¹.

Es decir que en el mejor de los casos, la acción parlamentaria es una herramienta más, comparable, según el caso, a la insurrección armada. El objetivo de ambas acciones, que deben estar precedidas tanto por la “política previa de la lucha de clases” como por un gran partido revolucionario, es la abolición del orden burgués y, por lo tanto, también de la democracia representativa.

En cuanto a las eventuales alianzas o apoyos brindados por el PTS a otras organizaciones no trotskistas, incluyendo al islamismo, podemos pensar que tales alianzas pueden sustentarse en una suerte de reducción de los análisis a la *lucha contra el imperialismo y la burguesía*, que permite al PTS avanzar en analogías que pueden desconocer las particularidades de cada proceso histórico, incluyendo la *Primavera árabe*.

²⁶⁹ “Intervención de Antonio Gramsci en la cámara de diputados el 16 de mayo de 1925”, La Verdad Obrera n° 433, 30 de junio de 2011, <http://www.pts.org.ar/Intervencion-de-Antonio-Gramsci-en-la-camara-de-diputados-el-16-de-mayo-de-1925>, consulta el 4 de agosto de 2013.

²⁷⁰ “Trotsky. Sobre el parlamentarismo y la estrategia bolchevique”, en La Verdad Obrera n° 434, 7 de julio de 2011 <http://www.pts.org.ar/Sobre-el-parlamentarismo-y-la-estrategia-bolchevique>, consulta el 4 de agosto de 2013.

²⁷¹ Romano, Manolo: “¿Y si un trabajador fuera presidente?”, en La Verdad Obrera n° 434, 7 de julio de 2011, <http://www.pts.org.ar/Y-si-un-trabajador-fuera-presidente>, consulta el 4 de agosto de 2013.

Por ejemplo, el PTS puede incluso reivindicar la guerra de Malvinas llevada a cabo por la última dictadura argentina, como un intento de “recuperar legitimidad” mediante una “genuina aspiración antiimperialista”. Esa reivindicación se justifica en el pronunciamiento “a favor de la expulsión de los ingleses de las islas y por la disolución de todos los pactos y acuerdos que atan al país al imperialismo”, porque “como ante cualquier conflicto de las mismas características, nos ubicamos en el bando de la nación oprimida (...) al mismo tiempo que levantamos una política obrera independiente del gobierno”. Para esto se cita a Trotsky, quien planteaba que en una hipotética guerra entre el Brasil fascista de Gétulio Vargas y el imperialismo, y puesto que la derrota del imperialismo hubiera facilitado la caída revolucionaria de la dictadura, y “daría un impulso al movimiento revolucionario del proletariado inglés”, los revolucionarios hubieran debido alinearse junto al *dictador fascista*²⁷².

Ese mismo argumento, entonces, sostenido en la lucha contra el imperialismo aun apoyando a procesos dirigidos por fuerzas reaccionarias, puede justificar el apoyo a esos procesos, ya sean dirigidos por Vargas, la dictadura militar de Galtieri, la Hermandad Musulmana, el *régimen de los ayatolas* iraníes, el Hamás, el Hizballah, etc.

Sin embargo, ese argumento, que le permite apoyar la lucha de *las masas* al lado de sus *direcciones reaccionarias*, es relativizado cuando se trata de diferenciarse de otras agrupaciones que sí se reivindican trotskistas, con las que el PTS es mucho más exigente. Así, el máximo referente del PTS, Christian Castillo, le reprocha a la dirigente del Movimiento Socialista de los Trabajadores, Vilma Ripoll, haber participado, diciéndose *anticapitalista*, de una marcha opositora al gobierno nacional, junto a la Sociedad Rural Argentina. Es interesante que la respuesta de Ripoll, de que *cuando apoyan las huelgas no miran si las dirige un burócrata*²⁷³, podría también aplicarse a la participación del PTS en marchas de repudio al Estado de Israel, junto a banderas de las organizaciones islámicas.

En el mismo sentido, el PTS también dedica varias páginas para criticar la posición del Partido Obrero por participar de los actos de repudio al atentado contra la AMIA²⁷⁴, o, tras el atentado contra la Embajada de Israel en Buenos Aires, por denunciar el *terrorismo del Estado de Israel* al condenar el atentado, pero no llamar, en la misma declaración, a la destrucción de ese Estado²⁷⁵.

²⁷² Campos, Juliana: “A 29 años de la guerra de Malvinas”, La Verdad Obrera n° 421, 7 de abril de 2011, <http://www.pts.org.ar/A-29-anos-de-la-guerra-de-Malvinas>, consulta el 21 de julio de 2013.

²⁷³ “La Verdad Obrera n° 325, 14 de mayo de 2009, <http://www.pts.org.ar/spip.php?article12474>, consulta el 16 de mayo 2013.

²⁷⁴ Sanmartino, Jorge: “Partido Obrero. Capitulación al sionismo y al Estado de Israel”, en *Rebelión de los Trabajadores*, n° 53, 17 de agosto de 1994, p. 11.

²⁷⁵ “El PO y los democratizantes”, en *Rebelión de los Trabajadores*, n° 8, 24 de marzo de 1992, p.8.

Por último, es muy importante en la prensa analizada la discusión con otras fuerzas trotskistas, como la Liga Internacional de los Trabajadores-Cuarta Internacional, en torno a la caída de Qaddafi. El PTS condena enfáticamente tanto la aprobación del llamado a la intervención de la OTAN, como la celebración de la caída del dictador, dado el carácter reaccionario de la dirección rebelde, y relacionando las posiciones criticadas con la *herencia de Nahuel Moreno* y el abandono de los postulados trotskistas (7.3, pp. 118 a 123). Sin embargo, como se ha dicho, la mayor parte de los argumentos esgrimidos en estas críticas, podría ser utilizado en contra del PTS, por su apoyo a las luchas encabezadas por el Hamás, el Hizballah, etc.

La presencia de algunas inexactitudes en los escritos se torna irrelevante, dado que la centralidad siempre la tiene el conflicto entre las *masas* y el *imperialismo* aliado de la *burguesía*. Así, son recurrentes esos pequeños errores, como confundir Libia con Líbano (7.2.5, p.112), incluir a Hizballah como organización palestina (6.2, pp. 75 y 78), referirse a la “crisis de los rehenes” para aludir al abordaje israelí de la flotilla que se dirigía a Gaza (7.2.2, p.98), la mención de una “coalición gobernante opositora” (6.2, p. 83), atribuir como causa de la *Primavera árabe* la “carestía de la vida” (7.2.2, p.98; 7.2.5, pp. 113, 114 y 115), o incluso, apelar a ciertas reformas *democrático-estructurales* sin aclarar en qué consistirían, dada la posición, ya explicada, del PTS respecto de la democracia de partidos (6.2, p. 79; 6.3, p. 90; 7.2.2, p. 99; 7.2.3, p. 109; 7.2.4, p. 111; 7.2.5, p. 113).

Otras inexactitudes se tornan más importantes, no porque atenten contra las argumentaciones centrales del PTS, sino porque se trata de consideraciones o bien *contrafácticas*, o bien que contradicen lo observable en los casos elegidos. Por ejemplo, al explicar qué son los movimientos islámicos se afirma, como se ha dicho, que son movimientos retrógrados, inspirados en el siglo VII y que proponen una sociedad cuya única constitución sería el Corán. Uno de los principales ejemplos brindados por el PTS de estas sociedades *teocráticas* es la República de Irán, sin considerar en ningún momento la importancia que en la misma tiene la Constitución, vigente desde el referéndum de 1979 (6.2, pp. 80 y 81).

Otro ejemplo es la afirmación de que tanto el imperialismo norteamericano como Israel *alientan* la formación de un gobierno de unidad nacional entre el Hamás y la Autoridad Palestina (buscado también por estas organizaciones), para incrementar el control sobre las masas palestinas y contrarrestar eventuales *contagios* de la *Primavera árabe* (7.2.5, p. 112). Cuando esa unidad nacional no sólo no se produce, sino que se incrementan los enfrentamientos entre las dirigencias palestinas, y las acciones de Israel tienden a profundizar esas diferencias, no se considera necesario realizar ninguna aclaración. Algo similar ocurre cuando se denuncia que Arabia Saudí no condena el bombardeo israelí al Líbano de 2006, por su carácter burgués e imperialista. Incluso se afirma que también Siria e Irán podrían “venderse al campo sionista”. Cuando el reino

saudí, Siria e Irán finalmente sí condenan enérgicamente el bombardeo, lo hacen por las mismas razones: para contener a las masas árabes. Es como si la Historia no tuviera nada que ver en los análisis realizados y lo importante fuera que, puesto que tanto el Fatah como la dirección islamista del Hamás y los regímenes saudí, sirio e iraní, son dirigencias burguesas y aliadas del imperialismo, se comporten *como deberían comportarse* (6.3, p. 89).

La adaptación de las interpretaciones y de los análisis del PTS, que ignoran el principio de no contradicción, que afirma que *nada puede ser y no ser al mismo tiempo y en el mismo sentido*, puede verse también en otros casos. Por ejemplo, se afirma que la monarquía saudí *ve con preocupación* la posible caída del régimen sirio de Al- Assad, porque permitiría el surgimiento de agrupaciones islamistas *extremas* y abriría un “escenario de inestabilidad regional (...) en el marco de un proceso de levantamientos populares que aún no ha podido ser desactivado”. Por eso, junto a Estados Unidos, Israel y Turquía, promueve la salida reaccionaria por medio de la liquidación de la insurrección por medios militares; pero, al mismo tiempo, arma a los grupos sirios insurrectos (6.3, pp. 89 y 90; 7.2.4, p. 111), contradicción que no se resuelve. Lo mismo sucede con el caso de Libia, en el cual se presenta a Arabia Saudí como aliada de Qaddafi, mientras arma a la oposición libia (6.3, pp. 89 y 90), o se afirma que el imperialismo y las monarquías del Golfo no quieren la caída del dictador, al mismo tiempo que se denuncian los ataques de la OTAN en su contra (7.2.3, p. 105).

Otro ejemplo se da en el análisis de la situación paquistaní. Después de afirmar que el imperialismo y el dictador Musharraf habían pactado el traspaso del poder a Benazir Bhutto, a fin de “contener el movimiento de masas en una contrarrevolución burguesa”, se produjo el asesinato de Bhutto, que fue atribuido a los servicios de inteligencia de Musharraf. Las sucesivas crónicas de los acontecimientos en Pakistán continuaron en la prensa del PTS hasta la renuncia de Musharraf, después de perder las elecciones contra el viudo de Bhutto, con la misma argumentación: el pacto entre la dictadura, la oposición y el imperialismo, para combatir al *islamismo*. En ningún momento, sin embargo, se explicó cuál habría sido la utilidad del asesinato de Bhutto en este plan (6.2, pp. 83-84).

En su análisis de la *Primavera árabe*, se percibe claramente cómo el PTS interpreta la historia en función de lo que *debería ocurrir*. Por ejemplo, a pesar de la evolución del proceso de la *Primavera árabe* por un año, existe la convicción de que las revueltas árabes repercutirán entre la clase obrera y los sectores populares de todo el mundo, favoreciendo la construcción de partidos obreros revolucionarios (7.3, p. 117). Es decir que, a pesar de sus debilidades, de su falta de conciencia, de su carácter policlasista y de la expropiación de sus éxitos por la burguesía, será una revolución obrera y antiimperialista porque debe serlo, como si estuviéramos ante una teleología histórica revolucionaria.

Esto puede afirmarse independientemente de las propias manifestaciones populares, por ejemplo, las victorias electorales de los partidos islamistas, que en realidad, *no reflejan las aspiraciones verdaderamente democráticas de las masas*. También es independiente de las características particulares de cada situación. Por ejemplo, al analizar las protestas de los *indignados* israelíes, que protestaban contra el aumento de los precios, de los alquileres, y denunciando la brecha social en la sociedad israelí, así como contra el mantenimiento por parte del Estado de los sectores religiosos improductivos, se afirma que la situación “sienta las bases materiales para una potencial unidad entre los trabajadores árabes y judíos”. Al reconocer que el movimiento israelí es mayoritariamente de *clase media*, se insiste en que la solución al conflicto será que el movimiento de protesta *haga suyos los reclamos del pueblo palestino*, aun cuando ambos reclamos, sectores protagonistas, relaciones con el Estado, etc., no sean en absoluto comparables (7.2.5, pp. 113 y 114).

Las mencionadas *verdaderas aspiraciones* de las masas son siempre la democracia (pero no la partidista) y el antiimperialismo. Pero puesto que ningún desenlace culmina con la construcción de Estados obreros y campesinos, basados en *soviets*, se concluye que los frutos de las luchas populares son *expropiados* por diversas formas del dominio burgués, incluido el islamismo.

Un claro ejemplo de lo afirmado, es la mencionada discusión planteada con la LIT-CI en torno al proceso libio. El PTS afirma que el problema en Libia es la “ausencia de una dirección marxista revolucionaria que llevase al proceso conscientemente al triunfo” y la “inexistencia de un programa de acción conscientemente antiimperialista”. Esas ausencias determinaron la “falta de sintonía entre el factor subjetivo de las masas y de los trabajadores y las condiciones para la resolución de las tareas democráticas estructurales del país -como la emancipación del yugo imperialista y el reparto de las tierras”, lo que permitió que la dirección burguesa liquidara al *sector independiente*. La discusión con la LIT es porque ésta sostiene que las masas y el imperialismo tuvieron una comunidad de intereses coyuntural, la caída de Qaddafi, pero con objetivos diferentes (acabar con la dictadura en un caso, y contener a la revolución en el otro). En ese sentido, la caída del gobierno sería una victoria popular. Eso implica para el PTS la discusión acerca de la separación entre una etapa “democrática” y una “socialista”, que el PTS no acepta, sobre todo porque delega en la burguesía el rol fundamental de la *primera etapa*, y al festejar la caída de la dictadura “quiebra la interacción entre los factores objetivos y subjetivos del análisis y por tanto se vuelve una caracterización anti-marxista, es una lógica objetivista en la cual el factor subjetivo no tiene consecuencias sobre los resultados”, subestimando el “contenido social reaccionario de la política que pautó la subordinación de las masas a la tutela imperialista” (7.2.3, pp. 109 a 111).

Es decir que, en el caso del PTS, se trata de un argumento recursivo, en el cual la conclusión es el fundamento del análisis. En otras palabras, podríamos preguntarnos si el PTS realmente apoya las revueltas de la *Primavera árabe*: si lo que apoya son revoluciones obreras y campesinas, que actúan de manera independiente organizando una “Federación de Repúblicas Socialistas del Medio Oriente”, pero eso no es lo que se produce, ¿esas revueltas a las que se refiere el PTS, fueron realmente expropiadas, o nunca sucedieron? Si es imposible apoyar el derribo de Qaddafi por las fuerzas reaccionarias de la OTAN, ¿no ocurriría lo mismo si los dictadores fueran derribados por masas que no luchan por el socialismo? Si las elecciones son ganadas por partidos islamistas, pero sus líderes burgueses no expresan las *verdaderas aspiraciones* de las masas, ¿se puede tener simpatía por quienes votaron a esas direcciones? El PTS resuelve todas estas cuestiones, afirmando cuáles son aquellas *verdaderas aspiraciones* de las masas, que siempre son, finalmente, traicionadas por sus direcciones.

Por todo lo dicho, entendemos que el PTS no analiza (sobre todo por la simplificación de sus interpretaciones, que reducen todo a la lucha entre el imperialismo y las masas revolucionarias) al *islamismo* como un fenómeno en sí mismo y, por lo tanto, fracasa al explorar sus singularidades.

Para sintetizar, entonces, las conclusiones de la investigación y el análisis precedentes, podemos señalar:

a. *Islamismo radical, fundamentalismo, o teocracia*, entre otras, designan, en la prensa del PTS a un mismo fenómeno; la elección de la denominación no se realiza en función de las implicancias o connotaciones que puedan tener esas denominaciones.

b. En todos los casos esas denominaciones se refieren a organizaciones que representan intereses sumamente conservadores. Ese conservadurismo se refiere tanto a cuestiones de moral privada (status de familia, posición de la mujer, etc.), como a proyectos sociales (defensa de la propiedad privada, conciliación de clases) y posiciones frente a los conflictos y relaciones internacionales (alianza con el imperialismo).

c. El islamismo, para la prensa del PTS, representa los intereses de ciertas fracciones de la burguesía, más allá de que no se explicita de qué fracciones se trata. De allí su carácter conservador y su alianza con el imperialismo, así como su funcionalidad en la estrategia de la contrarrevolución. Su función es canalizar el descontento de las masas a fin de desviarlas de sus objetivos revolucionarios. En ese sentido, es una expresión distorsionada de la lucha de clases.

d. Mientras los liderazgos islamistas provienen de la burguesía proimperialista, a las masas se les atribuyen objetivos democráticos (aunque no busquen la democracia burguesa), antiimperialistas y revolucionarios. Su acción es decisiva en todos los conflictos, pero sus causas son expropiadas por las burguesías. El radicalismo o carácter revolucionario atribuido a las masas, se manifiesta en su antiimperialismo y antisionismo,

sus objetivos clasistas, y su enfrentamiento con el sistema liberal capitalista. Sin embargo, se entiende que las masas sucumben ante las direcciones islamistas debido a su precaria situación material. De esta manera se efectúa una relación entre *pobreza y religión*.

e. El auge de los movimientos islamistas se relaciona con la profunda crisis del imperialismo y el debilitamiento de las alianzas entre este y las burguesías del mundo árabe islámico.

f. La ventaja de las burguesías que expropian las luchas de las masas proviene de la ausencia de un partido de clase, obrero y campesino, cuya acción independiente se constituya en vanguardia de esas masas revolucionarias.

g. Las formas en que se produce la mencionada expropiación contrarrevolucionaria denunciada por la prensa del PTS son variadas. Puede ser la represión militar (Egipto), la invasión foránea (Palestina), la guerra civil (Libia), o las transiciones democráticas (Túnez, Egipto antes del golpe contra la Hermandad Musulmana, Pakistán, o incluso América Latina en la década del ochenta).

h. La lucha contra el imperialismo permite la alianza coyuntural con quienes lo combaten, aun fracciones burguesas, a condición de no dejar de señalar las diferencias con las dirigencias de esas fracciones. Esa posición legitima la acción propia (del PTS), pero es utilizada también para recusar a otras agrupaciones trotskistas y deslegitimar, en ese caso, las alianzas que pudieran hacer.

i. El conflicto palestino-israelí es central en los análisis que la prensa del PTS realiza sobre la situación del Medio Oriente. La actual alianza entre Israel y Estados Unidos es determinante para afirmar el carácter *burgués y contrarrevolucionario* del sionismo, y aparece incluso cuando se analizan los casos de Libia o Iraq. Sin embargo, a esa situación, similar a la de otros regímenes de la región (Arabia Saudí, Pakistán, Turquía, etc.) se le suman también elementos relacionados con la mencionada *cuestión judía*. Así, el sionismo aparecería como una especie de movimiento contrarrevolucionario incluso *hacia el interior de lo que el judaísmo debiera representar*. Por eso, son recurrentes las menciones al levantamiento del gueto de Varsovia, la militancia del Bund, o la necesidad de la solidaridad entre trabajadores israelíes y palestinos, incluso en escenarios como los actos de repudio a los atentados realizados en Buenos Aires en 1992 y 1994. Específicamente en relación con el tema analizado, entonces, la *cuestión palestina* puede aparecer como el catalizador de esa coyuntural alianza entre el PTS y organizaciones vinculadas al islam y al islamismo.

j. En la prensa del PTS los análisis de la situación internacional están atravesados por una mirada teleológica de la historia: las acciones de las masas *siempre* se dirigen hacia la revolución proletaria y campesina. Si sus éxitos no se constatan, es porque sus luchas han sido expropiadas y por carecer de partidos de vanguardia obreros y campesinos que mantengan una acción revolucionaria independiente.

Sin embargo, consideramos sumamente importante tener en cuenta las conclusiones del presente trabajo a la hora de analizar el fenómeno del islam político, no tanto por los aportes del PTS, sino en otro sentido. Así como se suele señalar que no existe un único islamismo (Burgat, 1996), sino que las características del mismo se ajustan, en última instancia, a procesos históricos particulares (Ayubi, 1996), también es necesario tener en cuenta, a la hora de analizar el fenómeno, las *particularidades de los análisis que sobre él se realizan, condicionados por luchas locales, nacionales, de clase, religiosas, etc., así como por las posiciones políticas e ideológicas de los analistas*. En el caso que nos interesa, el PTS coloca al islamismo como un engranaje central dentro de su concepción de la historia, la lucha de clases y el enfrentamiento entre la revolución y el imperialismo. Su mirada está condicionada por esa postura previa y las lecturas que realiza (tendientes a demostrar sus tesis ya asumidas), condicionan y determinan las características observadas en el fenómeno.

El análisis que el PTS realiza sobre el islamismo nos habla más sobre el primero que sobre el segundo. Sin embargo, en nuestra búsqueda de comprender mejor y más profundamente al islam político no podemos prescindir de esas múltiples miradas para sugerir que en ellas se encuentra también el carácter del objeto estudiado.

9. Bibliografía:

- Abu Amr, Ziad (1994): *Islamic Fundamentalism in the West Bank and Gaza*, Indiana University Press
- (1996): Entrevista en Brieger, Pedro (1996): *¿Guerra Santa o lucha política?* Entrevistas y debates sobre el islam, Biblos, Buenos Aires.
- Ahmadineyad, Mahmud (2013): "El despertar del islam es el regreso al verdadero islam", en <http://hispanTV.com/NewsPrint.aspx?id=223011>, 1º de mayo de 2013, sitio visitado el 29 de octubre de 2013
- Ájami, Fuad (1995): *Los árabes en el mundo moderno. Su política y sus problemas desde 1967*, Fondo de Cultura Económica, México
- Akmir, Abdelouahed (1997): "La inmigración árabe en Argentina", en Kabchi, Raymundo (coord.) (1997): *El mundo árabe y América Latina*, Libertarias/Prodhufo S.A.
- Alonso Marcos, Antonio (2011): "Hizb ut Tahrir en el Líbano: sus aportaciones al islam político", en Revista CIDOB d'AfersInternacionals, Barcelona, nº 93-94, pp. 201-217
- Al-Sayyad, Nezar – Castells (Ed) (2003): *¿Europa musulmana o euro-islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*, Madrid, Alianza (University Press of America, Lanham, Maryland, 2002)
- Álvarez Ossorio Alvarino, Ignacio (ed.) (2013): *Sociedad civil y contestación en Oriente Medio y norte de África*, CIDOB, Barcelona
- Arendt, Hanna (2006): *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Buenos Aires, Paidós
- (2010): *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza, Madrid
- Armstrong, Karen (2004): *Los orígenes del fundamentalismo en el judaísmo, el cristianismo y el islam. La intolerancia religiosa frente al progreso*, Tusquets, Barcelona (*The Battle for God. Fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam*, 2000)
- Arístegui, Gustavo de (2004): *El islamismo contra el islam. Las claves para entender el terrorismo yihadista*, Ediciones B, Barcelona
- Arjomand, S.A (1984): *From Nationalism to Revolutionary Iran*, London Basingstone, Macmillan
- Avni, Haim (1983): *Argentina y la historia de la inmigración judía (1810- 1950)*, Buenos Aires, Universidad Hebrea de Jerusalén – AMIA
- Ayubi, Nazih (1996): *El islam político. Teorías, tradición y rupturas*, Bellaterra, Biblioteca del Islam Contemporáneo, nº 3, Barcelona, 1996
- Balta, Paul (comp.) (1994): *Islam. Civilización y sociedades*, Siglo veintiuno, Madrid (1991, *Islam. Civilisation et sociétés*, Editions du Rocher)
- (1995): *L'islam. 1500 ans d'histoire. Lesschismes. L'Islam et l'islamisme. Tradition et modernité*, Marabout, Paris
- Barreñeda Bajo, Isaías (2011): "El islam político en la minoría palestina en Israel. El debate sobre la integración institucional limitada", en Revista CIDOB d'AfersInternacionals, Barcelona, nº 93-94, pp. 179-200
- Bennani-Chraïbi, Mounia y Fillieule, Olivier (eds.) (2004): *Resistencia y protesta en las sociedades musulmanas*, Bellaterra, Barcelona
- Biones, Claudia (1998): *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*, Del Sol, Buenos Aires
- Brieger, Pedro (1996): *¿Guerra santa o lucha política? Entrevistas y debate sobre el islam*, Biblos, Buenos Aires
- (2006): *Qué es Al Qaeda. Terrorismo y violencia política*, Capital Intelectual, Buenos Aires
- Brieger, Pedro – Herszkowich, Enrique (2002): "The Muslim Community of Argentina", en Haddad, Yvonne y Smith, Jane (ed.) (2000): *The Muslim World*, V. 92, nº 1 & 2, primavera de 2002, Hartford Seminary, Hartford

- (2003): "De La Meca a las pampas. La comunidad islámica en la Argentina", *Revista Todo es Historia*, número 430, mayo 2003, Buenos Aires, pp. 6 a 15
- Brière, Claire – Blanchet, Pierre (1980): *Irán. La revolución en nombre de Dios*, Terra Nova, México
- Burgat, François (1988): "De la Difficulté de nommer, Intégrisme, Fondamentalisme, Islamisme", en *Les temps Modernes* n° 500, marzo de 1988, pp. 477-496.
- (1994): Gaddafi, ¿un musulmán diferente?, en Balta, Paul (comp): *Islam. Civilización y sociedades*, Siglo Veintiuno, Madrid
- (1996): *El islamismo cara a cara*, Bellaterra, Barcelona
- (2006): *El islamismo en tiempos de al-Qaida*, Bellaterra, Barcelona (L'islamisme à l'heure d'Al-Qaida, La Découverte, 2005)
- Campanini, Máximo (2003): *Islam y política*, Biblioteca Nueva, Madrid
- Carré, Olivier (1985 a): *Radicalismes Islamiques*, L'Harmattan, París
- (1985): "Intégrisme Islamique?", en *Social Compass*, v. 32, n° 4, pp.413-420
- (1991): "Khomeinisme Libanais: Qutb, Fadlallah, Même Combat", en *Social Compass*, v. 38, n° 2, pp. 187-200
- (1994): Sayyid Qutb, teórico del islamismo, en Balta, Paul (comp): *Islam. Civilización y sociedades*, Siglo Veintiuno, Madrid
- (1997): *El islam laico. ¿Un retorno de la Gran Tradición?*, Bellaterra, Barcelona (L'islam laïque, Armand Colin Éditeur, 1993)
- Carré, Olivier – Michaud, Gérard (1983): *Les Frères Musulmanes (1928-1982)*; Gallimard / Julliard
- Chaliand, G. y Rageau, J.P (1991): *Atlas des diásporas*, Odiel Jacob, París.
- Coccioli, Carlo (1989): *La sentencia del Ayatola*, Vergara, Buenos Aires
- Cohen, Robin (1996): *Diasporas and the Nation-State: from victims to challengers*. International Affairs 72
- (1997): *Global Diasporas. An Introduction*, University of Washington Press
- Conde, Gilberto (2012): "Los movimientos populares árabes de 2011 y su significado histórico", en Mesa Delmonte (coord.) (2012): *El pueblo quiere que el régimen caiga. Protestas sociales y conflictos en África del norte y en Medio Oriente*, El Colegio de México, México
- Cuadro, Mariela (2014): "Sudamérica frente a la Primavera Árabe", en Cuadro, Mariela (Coord.), *Anuario de Medio Oriente 2013 – 2014*, Universidad Nacional de La Plata, Instituto de Relaciones Internacionales, Departamento de Medio Oriente
- Di Stéfano, Roberto (2010): *Ovejas negras. Historia de los anticlericales argentinos*, Sudamericana, Buenos Aires
- Dujovne, Alejandro y Misetich, Laura (2003): "Entre Zagreb y Jerusalem. Prácticas y memorias de la diáspora", Congreso Internacional: "América Latina: identidad, integración y globalización, Córdoba, Centro de Estudios Avanzados-Universidad Nacional de Córdoba
- Esposito, John (1996): *El desafío islámico. ¿Mito o realidad?*, Acento, Madrid
- (2003): *Guerras profanas. Terror en nombre del islam*, Paidós, Barcelona (Unholy War, Oxford University Press, 2002)
- Étienne, Bruno (1996): *El islamismo radical*, Siglo Veintiuno, Madrid (L'islamisme radical, 1989)
- (2005): *¿Qué inquieta del islam?*, Bellaterra, Barcelona (Islam, les questions qui fâchent, Bayard, París, 2003)
- Feierstein, Ricardo (1993): *Historia de los judíos argentinos*, Planeta, Buenos Aires
- Feliú, Laura (2013): "Islam político en Libia: elitización y vanguardia", en Izquierdo Brichs, Ferran (ed.) (2013): *El islam político en el Mediterráneo. Radiografía de una evolución*, CIDOB, Barcelona
- Ferjani, Mohamed-Chérif (2009): *Política y religión en el campo islámico*, Bellaterra, Barcelona (Le politique et le religieux dans le champ islamique; Arthème Fayard, 2005).

- Forster, Ricardo – Tatián, Diego (2005): *Mesianismo, nihilismo y redención. De Abraham a Spinoza. De Marx a Benjamín*, Altamira, Buenos Aires
- Gannouchi, Rashid(1996): Entrevista en Brieger, Pedro (1996):*¿Guerra Santa o lucha política? Entrevistas y debates sobre el islam*, Biblos, Buenos Aires, pp. 59 a 74.
- Garaudy, Roger (2001): *Los integrismos. El fundamentalismo en el mundo*, Gedisa, Barcelona (*Intégrismes*, Belfond, Paris, 1990)
- Gellner, Ernest (1991): *Naciones y nacionalismo*, Alianza, Buenos Aires
- Ghaliou, Burhan (1999): *Islam y política. Las traiciones de la modernidad*, Bellaterra, Barcelona (*Islam et politique*, La Découverte, 1997)
- Gilroy, Paul (2001): *O Atlântico Negro. Modernidade e dupla consciência*, Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos(*Modernity and Double-Consciousness*, 1993).
- Goody, Jack (2005): *El islam en Europa*, Gedisa, Barcelona (*Islam in Europe*, PolityPress, 2004)
- Grimson, Alejandro- Semán, Pablo (2005): “Presentación: la cuestión ‘cultura’”, en *Etnografías Contemporáneas*, Año 1, abril, 2005, UNSAM, San Martín, Provincia de Buenos Aires
- Gutiérrez de Terán, Ignacio y Álvarez Ossorio, Ignacio (2012): *Informe sobre las revueltas árabes*, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Madrid
- Halliday, Fred (1981): *Irán. Dictadura y desarrollo*, Fondo de Cultura Económica, México
- (2005): *El islam y el mito del enfrentamiento*, Bellaterra, Barcelona
- Heikal, Mohamed (1982): *El regreso del Ayatollah*, Argos-Vergara, Barcelona
- Herszkowich, Enrique (2003): *Historia de la Comunidad Judía Argentina*, Cuadernos del Centro de Estudios Sociales, Delegación de Asociaciones Israelitas de la Argentina (DAIA)
- (2004): “Intelectuales siglo XXI: entre el islam y la pared. La izquierda frente al auge del islamismo”, en Quintas jornadas de Medio Oriente: *La guerra en Irak. Nuevos desafíos en Medio Oriente*, Instituto de Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de La Plata, noviembre 2004, <http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/39448/Resumen.pdf?sequence=1>
- (2006) “El islam político entre el cielo y la tierra”, en Sextas jornadas de Medio Oriente: *Después de Irak. Los Nuevos desafíos en Medio Oriente*, Instituto de Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de La Plata, 22 de noviembre 2006
- (2008): “Auschwitz, Mahoma y la República. La Historia, la ley y la libertad”, en Cuarto Congreso de Relaciones Internacionales – Séptimas jornadas de Medio Oriente, Instituto de Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de La Plata, 26 al 28 de noviembre de 2008, http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/40082/Auschwitz__Mahoma_y_la_Rep%C3%BAblica.pdf.out.pdf?sequence=1
- (2011): “Dunas y tsunamis. Levantamientos en el mundo árabe”, en *Nueva Sión*, Buenos Aires, año 63, n° 958, abril 2011
- (2012): “Lo viejo, lo nuevo, lo incierto. Las puertas del próximo Medio Oriente. A propósito del triunfo electoral de la Hermandad Musulmana en Egipto”, en *Nueva Sión*, Buenos Aires, año 63, n° 963, marzo 2012
- (2015): “Charlie Hebdo. ¿Quién representa a los musulmanes en Francia?”, Revista Anfibia, <http://www.revistaanfibia.com/ensayo/quien-representa-los-musulmanes-de-francia/>
- Hervieu-Léger, Danièle: “La religión diseminada de las sociedades modernas”, en *La religión, hilo de memoria*, Barcelona, Herder, 2005 (1993, Ed. Du Cerf, París: *La religion pour mémoire*)
- Hisham, Ahmad (1994): *Hamas. From Religious Salvation to Political Transformation: The Rise of Hamas in Palestinian Society*, PASSIA, Jerusalén
- Hobsbawm, Eric (1992): *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Crítica, Barcelona
- Hourani, Albert (1991): *La historia de los árabes*, Vergara, Buenos Aires

- Hroub, Khaled (2003): "Hamás y la intifada: la supervivencia gracias a la agudización de la crisis", en AAVV, *Informe sobre el conflicto de Palestina. De los acuerdos de Oslo a la Hoja de ruta*, Editorial del Oriente, Madrid
- (2006): "A 'New Hamas' through its New Documents. En *Journal of Palestine Studies*, Vol. 35, n° 1 (summer 2006)
- Huntington, Samuel (1997): *El choque de civilizaciones*, Paidós, Buenos Aires
- Izquierdo Brichs, Ferran (2011): "Islam político en el siglo XXI", en *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, Barcelona, n° 93-94, pp. 11-32
- (ed.) (2012): *El islam político en el Mediterráneo. Radiografía de una evolución*, CIDOB, Barcelona
- Jamenei, Alí: "El despertar Islámico continúa", en http://www.webislam.com/noticias/91377-ayatullah_jamenei_el_despertar_islamico_continua.html, 12 de octubre de 2013. Sitio visitado el 29 de octubre de 2013
- Jameson, Fredric – Žižek, Slavoj (2003): *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Paidós, Buenos Aires
- Josrojavari, Farhad (2003): *Los nuevos mártires de Alá. La realidad que esconden los atentados suicidas*, Madrid, Martínez Roca (Flammarion, 2002)
- Josrokhavar, Farhad-Roy, Olivier (2000): *Irán de la revolución a la reforma*, Bellaterra, Barcelona
- Jozami, Gladys (1993): "La identidad nacional de los llamados turcos en la Argentina", *Temas de Asia y África*, Sección de Estudios de Asia y África, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- (1997): "El retorno de los 'turcos' en la Argentina de los noventa", en Klich, Ignacio y Rapoport, Mario (eds.) (1997): *Discriminación y Racismo en Latinoamérica*, Buenos Aires, GEL
- Jozami, Gladys- Bargman, Daniel- Bialogorski, Mirta (1998): "Arabs, Jews and Koreans in Argentina: A contemporary Perspective of Different Types of Social and Symbolic Insertion", en *Anthropological Journal on European Cultures*, Vol. 7, N°2, 1998, pp. 87-105
- Jmelnizky, Adrián – Erdei, Ezequiel (2005): *La población judía de Buenos Aires. Estudio sociodemográfico*, AMIA – JOINT, Buenos Aires
- Kepel, Gilles (dir.) (1995 a.): *Las políticas de Dios*, Anaya & Mario Muchnik, Madrid (*Les politiques de Dieu*, Éditions du Seuil, 1993)
- (1995 b.): *La revancha de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Anaya & Mario Muchnik, Madrid (*La revancha de Dieu*, Éditions du Seuil, 1991)
- (1995 c.): *Al oeste de Alá. La penetración del islam en Occidente*, Paidós, Barcelona (*À l'Ouest d'Allah*, Éditions du Seuil, París, 1994)
- (2001): *La Yihad, expansión y declive del islamismo*, Península, Barcelona
- (2004): *Fitna. Guerra en el corazón del islam*, Paidós, Barcelona (*Fitna. Guerre au coeur de l'islam*, Éditions Gallimard, París, 2004)
- Lampridi-Kemou, Athina (2011): "Los Hermanos Musulmanes: ¿una fuerza centrífuga o centrípeta?", en *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, Barcelona, n° 93-94, pp. 111-127
- Laroui, Abdallah (1991): *La crisis de los intelectuales árabes*, Libertarias, Madrid (*La crise des intellectuels arabes*)
- (2001): *El islam árabe y sus problemas*, Península, Barcelona
- Lewis, Bernard (2000): *Las identidades múltiples de Oriente Medio*, Siglo Veintiuno, Madrid (*The Multiple Identities of the Middle East*, Weidenfeld & Nicolson, Londres, 1998)
- (2003): *La crisis del islam. Guerra santa y terrorismo*, Ediciones B, Barcelona (*The Crisis of Islam*, Modern Library, 2003)
- Löwy, Michel (1996): Entrevista en Brieger, Pedro (1996): *¿Guerra Santa o lucha política? Entrevistas y debates sobre el islam*, Biblos, Buenos Aires, pp. 167 a 183.
- Martín Muñoz, Gema (1992): *Política y elecciones en el Egipto contemporáneo (1922-1990)*, Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, Madrid

- (1999): *El Estado Árabe. Crisis de legitimidad y contestación islamista*, Bellaterra, Barcelona
- Mires, Fernando (2005): *El islamismo. La última guerra mundial*, Libros de la Araucaria, Buenos Aires
- Ménoret, Pascal (2004): *Arabia Saudí. El reino de las ficciones*, Bellaterra, Barcelona
- Mesa Delmonte, Luis (coord.) (2012): *El pueblo quiere que caiga el régimen. Protestas sociales y conflictos en África del norte y en Medio Oriente*, El Colegio de México, México
- Montenegro, Silvia – Setton, Damián (2009): “La diáspora palestina en Argentina: política más allá de la etnicidad”, en Jornadas de Trabajo Comunidades locales, relaciones transnacionales”, organizadas por IDES-IRI, Buenos Aires, Argentina, 12 de mayo de 2009.
- (2013): “Trayectorias militantes formación e ideario de la Federación de Entidades Argentino-Palestinas”, en Segundas jornadas del Núcleo de Estudios Judíos-IDES, Israel-Palestina: una pasión argentina.
- Netton, Ian Richard (1992): *A Popular Dictionary of Islam*, Cruzon Press, Londres
- Piñeiro Carreras, Julia (2005): “La ‘musulmanidad’: representaciones sociales e instancias ritualizadas”, Terceras Jornadas de Investigación en antropología social, Buenos Aires, SEANSO-ICA-FFyL- UBA
- “Islam, religiosidad e identidad: posibilidades y límites de la comparación entre un caso argentino y uno brasileño”, Simposio Internacional Fronteiras na América Latina, UPSM, Brasil
- “La ‘hermana de Bin Laden’ o los ecos del estigma: bromas en torno al proceso de construcción de la identidad musulmana”, Sextas Jornadas Rosarinas de Antropología Sociocultural “Otros problemas para la Antropología. Conflictos y alternativas frente a las transformaciones sociales contemporáneas”
- Pierucci, AntônioFlávio (1992): “*Fundamentalismo e integrismo: os nomes e a coisa*”. Revista USP, Brasil, n. 13, p. 144-156, mayo de 1992. ISSN 2316-9036. Disponible en: <<http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/25620>>. Acceso en: 28 de diciembre de 2013 pp. 144-156
- Poliakov, León (1989): *Historia del antisemitismo IV. La Europa suicida. Vol 1 y 2*, Raíces, Buenos Aires
- Rabbani, Zohre: “El despertar islámico”, en <http://www.asai.org.ar/index.php/otros-temas-articulos/134-el-despertar-islamico.html>, sitio visitado el 29 de octubre de 2013
- Ramadán, Tariq (2000): *El reformismo musulmán. Desde sus orígenes hasta los Hermanos Musulmanes*, Bellaterra, Barcelona
- (2002): *El islam minoritario. Cómo ser musulmán en la Europa Laica*, Bellaterra, Barcelona
- (2011): “La Turquía democrática es el modelo”, en *El País*, Madrid, 10 de febrero de 2011, en http://elpais.com/diario/2011/02/10/opinion/1297292411_850215.html, consulta el 15 de enero de 2014
- Rasheed, Madawi (2003): *Historia de Arabia Saudí*, Cambridge University Press, Madrid
- Rashid, Ahmed (2001): *Los talibán. El islam, el petróleo y el nuevo “Gran Juego” en Asia Central*, Península Atalaya, Barcelona (*Taliban: Islam, Oil and the New Great Game in Central Asia*, I.B. Tauris& Co. Ltd., Londres, 2000)
- (2002): *Yihad. El auge del islamismo en Asia Central*, Península – Atalaya, Barcelona (*Jihad: The Rise of Militant Islam in Central Asia*, Yale University, 2002)
- Reigeluth, Stuart (2011): “Hamás y Hezbolá: reflejos de la resistencia, retos para la democracia”, en Revista CIDOB d’AfersInternacionals, Barcelona, n° 93-94, abril de 2011, pp. 147-161
- Reinares, Fernando – Elorza, Antonio (2004): *El nuevo terrorismo islamista. Del 11-S al 11-M*, Temas de hoy, Madrid
- Richard, Yann (2000) *El Islam shií*, Barcelona, Bellaterra (1991, *L’islamchiite*, Arthème Fayard)

- Rodinson, Maxime(1973): *Islam y capitalismo*, Siglo XXI, Buenos Aires (*Islam et capitalism*, Editions du Seuil, París, 1966)
- (1979): *Marxism and the Muslim World*, Zed Books, Londres
- (1996): Entrevista en Brieger, Pedro (1996): *¿Guerra Santa o lucha política? Entrevistas y debates sobre el islam*, Biblos, Buenos Aires, pp. 119 a 134.
- Rodríguez de la Vega, Lía: "Diáspora, religión e identidad. Notas sobre la evolución histórica de la diáspora india y de su situación religiosa actual en Argentina", Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África XIII, Congreso Internacional de ALADAA
- RodriguezZahar, León (1991): *La revolución islámica-clerical de Irán*, El Colegio de México
- Roy, Olivier (1996): *Genealogía del islamismo*, Bellaterra, Barcelona
- (2003 a): *El Islam mundializado. Los musulmanes en la era de la globalización*, Bellaterra, Biblioteca del Islam Contemporáneo, tomo 20, Barcelona (primera edición en francés, 2002)
- (2003 b): *Las ilusiones del 11 de septiembre. El debate estratégico frente al terrorismo*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires (2002; *Les illusions du 11 septembre*, Seuil et La République des Idées)
- (2006): *El islam en Europa: ¿una religión más o una cultura diferente?*, Editorial Complutense, Madrid
- Safran, W. (1991): "Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return", *Diaspora*, Vol. 1, nº 1
- Said, Edward (1990): *Orientalismo*, Madrid, Libertarias (1978)
- (2013): *Cubriendo el islam: cómo los medios de comunicación y los expertos determinan nuestra visión del resto del mundo*, Debate, (*Covering Islam. How the media experts determine we see the rest of the world*, Routledge and Kegan Paul, London, 1985)
- Sartori, Giovanni (2001): *La sociedad multiétnica. Puralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus
- Sayyid, Salman: "La umma como diáspora". En Martín Muñoz, Gema y Grosfoguel, Ramón (eds.) (2012): *La islamofobia a debate. La genealogía del miedo al islam y la construcción de los discursos antiislámicos*, Casa Árabe, Madrid.
- Serfaty, Abraham (1996): Entrevista en Brieger, Pedro (1996): *¿Guerra Santa o lucha política? Entrevistas y debates sobre el islam*, Biblos, Buenos Aires, pp. 185 a 200.
- Shariati, Ali: (1989): *Sociología del islam*, Al Hoda, Londres
- Setton, Damián (2009): "Producción discursiva acerca del conflicto en Medio Oriente. Las afinidades entre el judaísmo ortodoxo y el ala derechista del sionismo", *Question*, nº 24, pp. 1 a 28
- Siccardi, Francesco (1979): "Intégriste" e "Intégrisme". *Statigrafia di dueVocaboli Francesi*, Génova, Università di Genova.
- Sivan, Emmanuel (1997 a): *El islam radical. Teología medieval, política moderna*, Bellaterra, Barcelona(*Radical Islam*, Yale University, 1990)
- (1997 b): *Mitos políticos árabes*, Bellaterra, Barcelona
- Soler i Lecha, Eduard – Zaccara, Luciano (2009): "Arabia Saudí: familia, religión, ejército y petróleo", en Izquierdo Brichs, Ferran (ed.) (2009): *Poder y regímenes en el mundo árabe contemporáneo*, CIDOB, pp. 221-260
- Sorj, Bernardo (2007): "Diáspora, judaísmo y teoría social", *Revista Cultura y Religión*, Vol. 1, nº 1, en <http://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/culturayreligion/article/view/207/196>
- Ternisien, Xavier (2007): *Los Hermanos Musulmanes*, Bellaterra, Barcelona
- Tölölyan, Khachig (1996): "Rethinking Diaspora (s): Stateless power in the Transnational moment", *Diaspora. Journal of Transnational Studies*, Vol 5, nº1
- Trincheri, Alcira (2010): "La enseñanza del islam en América Latina. Los casos de Argentina, Uruguay y Brasil", en Zeraoui, Zidane (coord.) (2010): *El islam en América Latina*, LIMUSA, Instituto Tecnológico de Monterrey, México D.F.
- Tschannen, Olivier, "La revalorización de la teoría de la secularización mediante la perspectiva comparada Europa latina-América Latina" en J.-P. Bastian (2004), *La*

modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada, México: FCE.

Vagni, Juan José (2011 a]): "Comunidades islámicas en Argentina: nueva visibilidad y representaciones", XIII Congreso Internacional de ALADAA, Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África, en http://ceaa.colmex.mx/aladaa/memoria_xiii_congreso_internacional/images/vagni.pdf, consulta 20 de septiembre de 2013

----- (2011 b]): "Levantamientos en el mundo árabe: posicionamientos y lecturas desde Sudamérica", Documento de trabajo n° 84, Buenos Aires, diciembre de 2011, XXIII SIMPOSIO ELECTRÓNICO INTERNACIONAL MEDIO ORIENTE Y NORTE DE ÁFRICA ESTADOS ALTERADOS Y LA GEOPOLÍTICA DE LA TRANSFORMACIÓN 7 DE NOVIEMBRE A 2 DE DICIEMBRE DE 2011

Veiga, Francisco (2011): "Neoliberalismo, tecnocracia e islamismo nacional: el MovimientoGülen", en Revista CIDOB d'AfersInternacionals, Barcelona, núm. 93-94, páginas 219-237

Vertovec, S. y Cohen, R (1999): *Migration. Diasporas and Transnationalism*, Massachusetts.

Zarcone, Thierry (2005): *El islam en la Turquía actual*, Bellaterra, Barcelona (2004, *La Turquie moderne et l'islam*, Flammarion, París)

Zeghal, Malika (1997): *Guardianes del islam. Los intelectuales tradicionales y el reto de la modernidad*. Bellaterra, Barcelona (1996, *Gardiens de l'islam*, Presses de la Fondation Nationales des Sciences Politiques)

Zeraoui, Zidane (coord.)(2010): *El islam en América Latina*, LIMUSA, Instituto Tecnológico de Monterrey, México D.F.

9.1 Documentos

Avanzada Socialista, n° 1 (junio 1988) al 51 (julio 1991)

Rebelión de los Trabajadores, n° 1 (agosto 1991) al 74 (mayo 1995)

La Verdad Obrera, n° 1 (octubre 1996) al 458 (diciembre 2011)

Estrategia Internacional, n° 3 (enero 1994) a 28 (septiembre 2012)

Ideas de Izquierda, n° 1 (julio 2013) a 3 (septiembre 2013)