



**Universitat de les
Illes Balears**

Facultat de Filosofia i Lletres

Memòria del Treball de Fi de Grau

Islam y modernidad

Nafi Brahim Salem

Grau de filosofia

Any acadèmic 2015-16

DNI de l'alumne:49925565V

Treball tutelat per Alexandre Miquel Novajra
Departament de Filosofia i Treball Social

S'autoritza la Universitat a incloure aquest treball en el Repositori Institucional per a la seva consulta en accés obert i difusió en línia, amb finalitats exclusivament acadèmiques i d'investigació

Autor	Tutor
Sí	Sí

Paraules clau del treball:
Modernidad, Islam, Feminismo, Eurocentrismo

ÍNDICE

1. Metodología.....	pág. 2
2. Introducción.....	pág. 3
3. Los rasgos de la modernidad.....	pág. 4
4. El Islam para europa y la modernidad para el Islam.....	pág. 7
4.1 La visión eurocentrista del mundo musulmán.....	pág. 8
4.2 La modernidad musulmana o la emergencia de una razón.....	pág. 9
4.3 El integrismo frente a la modernidad.....	pág. 13
4.4 El feminismo árabe e islámico	
5. Destribalización, Primaveras y salto generacional.....	pág. 25
5.1 Destribalización.....	pág. 25
5.2 Las Primaveras.....	pág. 27
5.3 Salto generacional.....	pág. 28
6. Conclusiones.....	pág. 30
8. Bibliografía.....	pág. 32

Resumen:

En el siglo XIX el mundo árabe y musulmán se vio dominado y no empezó a tomar las riendas de su propio destino hasta el siglo XX. En este período la principal discusión entre los especialistas en la materia ha sido la relación entre estas sociedades y la modernidad (sobre todo tras el 11-S), relación muchas veces rechazada en favor de los intereses del capitalismo globalizado o de la élite árabe para mantener el *statu quo*. Desde *Annahda* han surgido diversos movimientos modernizadores y ha habido un auge de los movimientos sociales que, hoy por hoy, tienen como última consecuencia las Primaveras Árabes enfrentadas al integrismo y al neoliberalismo.

Palabras clave: Musulmán, Árabe, Modernidad, Eurocentrismo, Fundamentalismo, Colonialismo, Feminismo, Primaveras Árabes, Juventud, *Sharia*, *Yihad*, Presente.

Abstract:

In the XIX century the Arabian and Muslim world was controlled by colonialism and it did not start to take control of its own destiny since the XX century. In this period, the main debate among the specialists of the matter has been the relationship between these societies and modernity (mainly after 11-S), connection that has been many times rejected in favour of globalized capitalist interests or the Arabian elites to maintain the *statu quo*. From *Annahda* different modernizing movements have arisen and there has been a growth of social movements that, at present, have as the last consequence the Arab Springs, confronted to the fundamentalism and the neoliberalism.

Keywords: Muslim, Arabian, Modernity, Eurocentrism, Fundamentalism, Colonialism, Feminism, Arab Springs, The youths, *Sharia*, *Yihad*, *Present*.

1. METODOLOGÍA

La estrategia metodológica utilizada en este trabajo es sobre todo cualitativa. La selección exhaustiva de bibliografía resulta la fuente primaria tanto desde el material de biblioteca como desde los accesos a Internet y a las publicaciones de investigadores tanto de la Universitat de les Illes Balears como de universidades extranjeras. Particularmente se han consultado textos procedentes de las áreas de estudio.

Se ha procurado evitar la simple mención de una serie de datos históricos (en el sentido tradicional del concepto de historia) en favor de la búsqueda de la emergencia, entendida ésta como el estudio y la identificación de lo singular que ha llevado al presente a partir del presente, es decir, a partir de la cuestión de la actualidad no escrita.

Por último, para estructurar el contenido del trabajo, se ha optado por mencionar diferentes rasgos de la modernidad con la intención de identificarlos en el mundo musulmán, pero considerando las particularidades y los contextos necesariamente diferentes. En ese sentido, se pretenden buscar la emergencia de la modernidad y el camino que hacia ella han desarrollado los países de tradición y cultura musulmanas.

2. INTRODUCCIÓN

La visión que se tiene del mundo árabe y musulmán como incompatible con los valores de la modernidad tiene en gran parte su razón de ser, pero no por la incapacidad del sur del mediterráneo de abrazar las democracias europeas, sino por la imposibilidad de aplicarlas o importarlas tal cual son concebidas por los propios europeos. La estrategia justificada por EE.UU. y sus aliados ha provocado nuevos conflictos y agudizado otros en beneficio de los intereses del capitalismo globalizado (con su brazo armado de la OTAN) y del integrista religioso (inspirado por los talibanes y Al Qaeda). Tras el 11 de septiembre se agudiza la crítica de las democracias occidentales al mundo árabe como incapaz de encaminarse hacia la democracia a la vez que se radicaliza el apoyo a los regímenes totalitarios, los cuales mantienen a sus poblaciones en un cerco económico inmerso en estrategias y engranajes proyectados hacia la conservación o consolidación del poder de una minoría corrupta en un sistema clientelista.

Las llamadas élites árabes (a menudo descendientes de las “soluciones postcoloniales”) se caracterizan por su incapacidad de aportar soluciones o alternativas a sus poblaciones y por mantener el *statu quo* envuelto en clientelismo, tribalismo y en una estabilidad ilusoria fruto de la violación de los Derechos Humanos, de la complicidad de las democracias occidentales y del fracaso de todo panarabismo, del socialismo igualitarista e incluso del anti-imperialismo. No puede haber mayor deslegitimación para un gobierno que el fracaso, de ahí la desesperación de la juventud árabe reflejada en el suicidio de Bouazizi.

En este contexto mi interés es abordar el discurso de la modernidad y sus instituciones en el mundo árabe, partiendo de que existe un "lo que es", es decir, la propia idea que tienen los musulmanes de su relación con la modernidad, y un "qué debe ser" que no tiene en cuenta la visión del mundo árabe, y que considera la modernidad exclusivamente occidental. Entre lo que es y lo que debería ser, el papel de la mujer supone la epítome del eje racional y discursivo, cuya relación con el Islam ha sido cuanto menos ejemplo de oxímoron para el eurocentrismo. Sea o no sea la modernidad, exista o no exista, cabe preguntarse por ella y por la relación que tiene con la conformación del presente social y político en el sur del Mediterráneo y en el resto de la zona

musulmana.

3. LOS RASGOS DE LA MODERNIDAD

Parece haber unanimidad en situar la modernidad en los albores del siglo XVI (aunque otros optan directamente por situarla en el siglo XVII), pues entre el descubrimiento de América para el capitalismo y el descubrimiento de la subjetividad por Descartes emerge una nueva forma de vida y una nueva concepción del mundo que se consolidará en el centro de Europa en el siglo XVIII. Desde un punto de vista filosófico, la modernidad se caracteriza por tres hitos: la confianza en la razón técnica, la secularización o desencantamiento y la subjetividad a partir de la cual se construye el individuo social.

En primer lugar, hablar de *modernidad* es hablar de la razón de un sujeto que se otorga a sí mismo un punto privilegiado desde donde mirar el mundo: este fenómeno surge como moderno en tanto que supone una primacía de la "dimensión física de la capacidad técnica del ser humano"¹. La plena confianza en la razón técnica que se blindó a sí misma frente al delirio y frente al carácter sagrado de la naturaleza se yergue como el principal rasgo de la modernidad occidental. Aquello que no pueda ser calculado en términos de causalidad lógico-matemática es desatendido (Larraín, 1997). Este fenómeno se complementa con la confianza en la sucesión de novedades, es decir, en la acumulación de "progresos" técnicos que mejorarán la vida del hombre conduciéndolo al dominio absoluto sobre la naturaleza. De este modo, se redefine el hábitat del hombre, quien abandona el mundo rural en beneficio del lugar del progreso técnico, la ciudad donde el progreso es un bien de consumo:

«Una versión espacial o geográfica de este progresismo está dada por otro fenómeno moderno que consiste en lo que puede llamarse la determinación citadina del lugar propio de lo humano. De acuerdo a esta práctica, ese lugar habría dejado de ser el campo, el orbe rural, y habría pasado a concentrarse justamente en el sitio del progreso técnico; allí donde se asienta, se desarrolla y se aprovecha de manera mercantil la aplicación técnica de la razón matematizante»²

1 Echeverría, B. (2008). Un concepto de modernidad. *Revista Contrahistorias*, 11, 6-17.

2 Íbid.

4

lado, el contacto de África con la modernidad viene por una imposición colonial del capitalismo que acaba con el sistema tribal tradicional o impulsa una retribulización. Pero, realmente la modernidad en África no viene con la colonización, sino con la descolonización. Los estados modernos africanos son una construcción occidental que no tuvo en cuenta a los propios africanos y que aún tiene consecuencias hoy en día⁵. Esto está muy relacionado con el discurso de supremacía euroamericano de quienes consideran que modernizarse es occidentalizarse o tomar los principios europeos tal y como Europa los concibe.

Con esto lo que quiero dar a entender es que a pesar de que la comprensión de la modernidad ha de partir desde la experiencia europea, no puede darse del mismo modo o del modo europeo en todos los lugares. Es cierto que la modernidad nace en Europa, pero no es Europa. Puede considerarse comienzo de la modernidad europea la conquista de América y su consolidación la Revolución Francesa, pero esta época no se caracteriza tan solo por una cuestión de hechos históricos, sino que tiene una clara vertiente política y social, pues es también la aparición de las instituciones que transforman la concepción espacio-temporal. Esta transformación espacio-temporal es, por ejemplo, lo que permitió en los años 90 que la llegada del nuevo milenio fuera un hecho universal. En las sociedades premodernas había una clara conexión entre espacio y tiempo, mientras que en la sociedad moderna se hace efectiva la disociación⁶. El siglo XX no supone la superación de la modernidad, sino su radicalización, no solo en su intensidad (en las instituciones y en las formas de control de éstas), sino también en su expansión o globalización en las que el Estado-nación jugará un papel fundamental tanto en su forma de poder armado (ejército) como de poder disciplinar o educativo (colegios, psiquiátricos...). Ahora bien, como apunta Sales Gelabert:

«La forma del Estado-nación, no sólo ha variado históricamente, sino que en un mismo contexto histórico han existido diferentes formas de articulaciones estatales. No es lo mismo hablar del Estado-nación francés del s. XVIII que emerge de la Revolución Francesa, que del Estado-nación somalí actual, ni comparar éste con el Estado de Estados Unidos de América»⁷

5 Larraín, J. (1997). La trayectoria latinoamericana a la modernidad. *Estudios Públicos*, 66, 313-333.

6 Gelabert, T. S. (2008). Modernidad, riesgo indeterminado y democracia. *Laguna: Revista de filosofía*, (23), 119-132.

7 *Íbid.*, p. 122

Así como en el mismo momento histórico existen diferentes formas de estado, también existen diferentes modernidades, pues "las instituciones modernas se adaptan de manera diferencial a las relaciones sociales y culturales previamente dominantes"⁸, por tanto parece difícil una homogeneización-occidentalización del globo o el pretendido fin de la historia. La historia no muere, lo que ha muerto son muchas historias particulares o la vieja concepción eurocéntrica de ella.

Otra de las cuestiones más significativas es la relación entre la modernidad y la emancipación de la mujer, puesto que no puede considerarse una sociedad desarrollada sin un movimiento feminista, aunque tiene lugar mucho más tarde que los hitos de emergencia de tal modernidad. Frente a la paradoja de "todos nacemos libres e iguales", pero la mujer no, son las propias mujeres sufragistas y después feministas quienes toman y reivindican sus propios derechos. Desde Olimpe de Geuges hasta Lucretia Mott se dan los primeros pasos del feminismo occidental o de la emancipación del "sexo débil". En este sentido, la intención de este trabajo es mostrar que el feminismo árabe comenzó también en el siglo XIX, aunque no puede compararse con el occidental por su contexto y circunstancias históricas.

Por último, hay que considerar dos cuestiones que aglutinan todos estos rasgos, a saber, la aportación de Kant⁹ respecto al significado de la Ilustración: la pregunta por el presente por un lado y, por otro, la relación entre fe y razón que tanto ha caracterizado la modernidad europea hasta el siglo XX y que aún sigue caracterizando incluso el presente de EE.UU.; aunque esta última cuestión parezca paradójica, la explicaremos más adelante. La conciencia de un ahora más allá del debate sobre lo antiguo y lo moderno se traduce en una radicalización de la autoconciencia en la que el aprendizaje, el cuestionamiento y el conocimiento ya no solo se extraen de los viejos maestros o de las antiguas enseñanzas, sino en la experiencia viviente de un ahora, de un presente con voluntad de conocerse a sí mismo y, sobre todo y también en relación al concepto de progreso, un presente en el que hay capacidad de proyectar los siguientes "presentes". Sin esta autoconsciencia, no puede haber una razón capaz de estudiarse a sí misma y de implantar derechos entendidos como la libertad social de autolegislar.

4. EL ISLAM PARA EUROPA Y LA MODERNIDAD PARA EL ISLAM

4.1 La visión eurocentrista del mundo musulmán

8 Ibid, p. 123

9 Kant, I. (1784). ¿Qué es la Ilustración?. *Filosofía de la historia*, (25-38), partiendo de la lectura foucaultiana en Foucault, M., & Varela, J. (1991). *Saber y verdad*. P. 197-209

Diversos antropólogos, sociólogos y filósofos han intentado comprender la sociedad árabe-musulmana a partir de una pregunta: ¿por qué esta sociedad no es moderna? Ya la pregunta en sí, perteneciente a un paradigma eurocéntrico, busca una respuesta concreta, de hecho, ya encuentra en sí la respuesta que busca, puesto que el interrogante mismo lleva como función su generación. Cuando hablamos de modernidad en el mundo árabe, no nos referimos al Islam político, sino a la emergencia de un sujeto consciente de su lugar en la historia y de su participación en la articulación de esta.

La primera cuestión a tratar en relación al Islam y la modernidad es qué concepto tiene el mundo árabe-musulmán de la modernidad (o qué está pasando en el mundo árabe y musulmán) y qué concepto tiene Occidente del Islam. Esta última cuestión se basa en una concepción puramente esencialista que considera la modernidad inasimilable para el mundo musulmán, sobre todo tras el 11-S.

En muchas ocasiones el mundo musulmán se ve como un todo completamente monolítico cuya religión es causa de toda crisis y todo bloqueo a la modernidad, mientras que Europa desde el Renacimiento construye un camino imparabile hacia la modernidad, la civilización y la sociedad más libre. Así se constituye también el eurocentrismo, desde el Renacimiento empieza a construirse la identidad europea como heredera única de Grecia y Roma y, por tanto, de su superioridad cultural. Como sostiene Martín Muñoz, la expulsión de los judíos y de los moriscos supone un primer hito en la construcción de esta superioridad cultural arraigada en el Renacimiento:

"construyó [el Renacimiento] una ideología que se sigue transmitiendo en nuestro sistema educativo, y es la idea de que el producto del Renacimiento [...] es fruto de todo un desarrollo cultural de pensamiento mixto que no hubiera tenido nunca lugar sin la aportación de las culturas orientales, de la cultura india, la persa, la árabe, transmitidos durante todo el período de la civilización clásica islámica"¹⁰

De este modo se transmite la idea de que la identidad europea solo se basa en las fuentes greco-romanas y la tradición judeo-cristiana, aunque respecto a esta última, resulta paradójico por el rechazo histórico que han sufrido los judíos en el mundo cristiano.

La superioridad de la civilización europea se consolida con el colonialismo y, de hecho, se convierte en su propia justificación. Este segundo hito supone una dominación política, una

explotación económica y una primitivización de las culturas autóctonas. Los aborígenes europeos observaban su civilización como la culminación de un proyecto cristiano superior y un proyecto cultural progresista y civilizatorio. En el caso de la India o del mundo árabe los europeos consideraban que había una civilización innegable, pero estancada, adormecida y necesitada de la mano del Dios europeo. Estos dos marcos históricos son el comienzo real de creación de la concepción de una superioridad definitiva. A pesar de todo, Europa reconoce la negatividad del colonialismo e incluso lo denuncia como dominación política, pero no pone en cuestión el principio de superioridad de sus valores culturales. Este eurocentrismo es sin duda uno de los factores que no permiten a Europa comprender la alteridad en términos generales.¹¹

4.2 La modernidad musulmana o la emergencia de una razón

Respecto a cómo ve el mundo árabe musulmán la modernidad, a finales del siglo XIX tiene lugar en el mundo árabe (surgido primeramente entre Egipto y Siria) un movimiento intelectual, anticolonial y con deseos de modernización en un afán de renacer cultura: *Annahda*. Si parece haber unanimidad en situar el comienzo de la modernidad europea en el Renacimiento o en hechos históricos concretos como el descubrimiento de América para el capitalismo o en hechos filosóficos tales como el descubrimiento de la subjetividad por Descartes, no parece desmesurado hablar de la modernidad del mundo árabe-musulmán a partir del colonialismo y de *Annahda* como primera reacción intelectual, de la cual probablemente la figura más importante sea Jamal al-Din al-Afghani, quien recorrió (con sus discípulos) el mundo musulmán buscando la unidad contra la humillación occidental y abogando por un espíritu modernizador y secular. Estos querían avanzar hacia las libertades de Occidente, pero desde su cultura, su pensamiento y, sobre todo, su voluntad.

A favor de quienes niegan la modernidad de *Annahda* diré que basta partir del descubrimiento de la subjetividad para considerar que *Annahda* árabe no es el Renacimiento europeo, porque tampoco quiere serlo. Pero ¿por qué, si los hombres del Renacimiento no hablaban de un Estado moderno, ni de una revolución política (ni siquiera Maquiavelo), ni del laicismo que sí se pide a la sociedad musulmana? ¿Por qué ellos son modernos y *Annahda* no, si los hombres del Renacimiento, los impulsores de la modernidad, miraban hacia atrás a una época clásica dorada e idealizada en la que se veían reflejados, de la misma forma que la *Annahda* buscaba renovar desde la tradición genuina de una época dorada e idealizada?. *Annahda* no supuso lo que supuso el Renacimiento para Europa, pero hay una ingenuidad en esperar que se produzca un renacimiento de

la misma forma que en Europa. La cuestión innegable es que el mundo árabe ha comprendido que no hay un renacimiento sin una relectura de la tradición y de la historia a todos los niveles. Tampoco habrá modernidad sin un movimiento más allá de *Annahda*. La intensidad del anticlericalismo y del laicismo que se ven en los movimientos europeos no se observan en los árabo-islámicos por una necesidad de buscar diferentes estrategias para afrontar diferentes contextos. Esta es la principal diferencia que no permite que hablemos ni de renacimiento al estilo europeo ni de modernidad al estilo occidental, pero que no impide afirmar la constitución de un sujeto histórico y particular; al fin y al cabo, en el período entre el Renacimiento y la Ilustración la modernidad existe más en la mente de algunos filósofos e intelectuales que como práctica social, eso fue lo que supuso el período desde la subjetividad cartesiana a su práctica en la Revolución Francesa. La subjetividad del mundo árabe-musulmán comienza en el anticolonialismo y, por ahora, continúa desarrollándose con las Primaveras. El paso que se ha dado en el período que abarca desde Gamal Abd Al-Nasser hasta las Primaveras supone un paso en la comprensión de la modernidad occidental que no había dado *Annahda*: no hay modernidad sin reafirmación de un sujeto concreto que relea de forma crítica la tradición (religiosa, cultural, política...), pero sobre todo políticamente activo.

Samir Amin afirma que “El *Annahda* no comprende que la modernidad produce igualmente la aspiración de las mujeres a su liberación, queriendo ejercer, de esta manera, sus derechos a innovar y romper con las tradiciones. El *Annahda* reduce, en definitiva, la modernidad a la apariencia inmediata de lo que ella produce: el progreso técnico”¹². En lo que respecta a la liberación de las mujeres, estoy de acuerdo con Samir Amin siempre que comprendamos que la liberación de la mujer no la otorgan los hombres, sino que la toman las propias mujeres organizadas y conscientes, cuestión que ya lleva años gestándose con movimientos feministas árabo-musulmanes. De todos modos, sobre el feminismo (cuestión imprescindible para la modernidad) volveremos más tarde, ahora solo diré que el comienzo de la modernidad en Europa tampoco vino acompañado de la liberación de la mujer de forma inmediata, sino que fue más bien una consecuencia lógica que comprendieron algunos de los intelectuales árabes: en 1898, Kassim Amin publicó *Tahrir al-mara'a (Liberar a la Mujer)* en el que hablaba en estos términos:

«el hombre conculca sus derechos y la trata [a la mujer] con desprecio, la humilla y le pisa la personalidad» y añade, «sin voz ni voto, sometida al hombre porque es hombre y porque ella es una mujer. Su persona

12 Amin, S., & Houtart, F. (2003). *Globalización de las resistencias: el estado de las luchas* (Vol. 193). Cáritas Española. , pág. 93

desapareció en la del hombre, su universo se redujo a los rincones de su casa, se hizo competente en ignorancia y se tapó con las cortinas de la injusticia. El hombre la usa para su placer, divirtiéndose con ella cuando le apetece, arrojándola a la calle cuando le viene en gana»¹³.

Otra visión de la modernidad aparece en otros países musulmanes como Irán. El país de la revolución de Jomeini ha construido un estado basado en los nuevos conceptos de la modernidad como República Islámica. Algunos de los primeros modernizadores del Islam fueron persas: Mulkum Khan (1833-1908) y Agha Khan Kermani (1853-1896) instaron a los iraníes a adquirir una educación occidental y reemplazar la *sharia* (el código jurídico religioso) por un código jurídico secular¹⁴; ahora bien, recibir una educación occidental no es sinónimo de trasladar al mundo musulmán exactamente los mismos sistemas que los europeos, sino adaptarlos, flexibilizarlos o tomarlos como ejemplo (en la medida que sea), pero nunca como un “calco ingenuo”. Si ha habido socialismo en el mundo musulmán, era imposible que fuera exactamente igual que el europeo. Mulkum Khan fue solo uno de los eruditos que presionaron a la monarquía para constituir una constitución moderna e introducir la representación de los iraníes en el parlamento. Por tanto, el uso de un lenguaje religioso por parte del mundo musulmán no responde a un carácter violento de la religión ni a una incompatibilidad con occidente, sino a un afán intenso de independizarse de las “metrópolis” y de las potencias hegemónicas actuales.

También hubo intentos de modernización del Imperio Otomano, uno de los primeros lugares en consolidarse las instituciones modernas. Las *Tanzimat* (de *tanzim*: regular, organizar u ordenar) de 1826 supusieron un paso para la modernización por iniciativa propia dirigida por Mahmud II: abolió los Jenizaros, modernizó el ejército e introdujo algunas nuevas tecnologías. Menos de veinte años después, el Sultán Abdulmayid emitió el Edicto de Gulhane que introducía un pacto o contrato entre el sultán y sus súbditos y se comenzaron a promulgar importantes reformas en el imperio. Sin embargo, “más dramático fue- dice Karen Armstrong- el programa de modernización de Egipto” en el siglo XIX: el valí de origen albanés Mehmet Alí modernizó Egipto independizándolo casi del todo del imperio Otomano, aunque para ello no dudó en utilizar la violencia contra los campesinos y contra toda oposición. Expropió a las élites religiosas y debilitó el poder de los *ulemas*, quienes a consecuencia rechazaron los nuevos cambios occidentales. Su nieto, Iamail Bajá: “*he paid for the construction of the Suez Canal, built nine hundred miles of railways, irrigated some 1,373,000*

13 Qasim Amin (1905). *Tahrir al-mar'a*, El Cairo: Al-Maktaba al-Sharqiyya [2.ª edición], pp. 15-17. Cit. Por al-Sharif, M. (2014). Del concepto de "ciudadanía" en el pensamiento de los precursores de la < Nahda > o Renacimiento árabe. *Awraq: Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, (10), 13-28.

14 Hossein-Zadeh, I. Las razones del retraso de la reforma islámica, (17-02-2015)

acres of hitherto uncultivable land, set up modern schools for boys and girls and transformed Cairo into a modern city”¹⁵. Pero todo derivó en la colonización total de Gran Bretaña.

Toda revolución tiene una resistencia; si en el caso de Europa hubo organizaciones católicas, en el mundo musulmán está el fundamentalismo religioso (y los intereses de diferentes potencias que luchan por la hegemonía), cuestión compatible con el desarrollo de la modernidad: “*De hecho, la resistencia que durante cerca de 400 años opuso la Iglesia Católica a la transformación capitalista en Europa fue incluso más traumática que la del mundo musulmán*”¹⁶.

Así pues, más allá de los visibles fundamentalistas contrarios a toda idea considerada proveniente de Occidente, están quienes abogan por una modernización desde la propia cultura, desde la propia tradición política y reconociendo los avances occidentales en materia de Derechos Humanos. Las Primaveras Árabes son el último ejemplo de conciencia de clase, tanto contra el fundamentalismo religioso como contra las políticas occidentales y occidentalizantes que representaban los diferentes dictadores, desde Mubarak pasando por las diversas monarquías hasta el satélite ruso de Siria.

Realmente en el Mundo Árabe siempre ha habido intentos de modernización no solo a partir de lo religioso, sino partiendo de la laicización: en pleno mes de Ramadán, cuando aún dirigía Túnez, Burguiba apareció por la televisión justo a la hora que empieza a apagarse el día para decir: «*Túnez está luchando por el desarrollo económico; el Ramadán retrasa esa lucha. Ahora bien, en una guerra, se permite a los soldados comer y beber; consideremos que estamos en una guerra por el desarrollo*»¹⁷

Estas declaraciones si se hicieran hoy levantarían oleadas de radicales protestando en contra. Pero comprendamos que este radicalismo, por tanto, viene dado por un lado por el fracaso de las políticas panarabistas y, por otro, por el apoyo a los talibanes o la “guerra contra el terrorismo”. A pesar de todo, aún siguen los movimientos salafistas amenazando la nueva democracia tunecina de corte burgués; casualmente, el líder de estos salafistas, Abu Iade, es un veterano de la guerra de Afganistán¹⁸.

Como otras zonas del planeta, las regiones musulmanas tienen su propia historia y en ella siempre ha estado presente la relación entre fe y razón. Las cuestiones que aquí tratamos (a partir

15 Armstrong, K. (2007). *Islam: A short history*. Modern Library, pág. 151

16 Hossein-Zadeh, I. Las razones del retraso de la reforma islámica, (17-02-2015)

17 Cit. Por Jelloun, T. B. (2014). Primavera Árabe: un balance desigual. *Quaderns de la Mediterrània*, (20), 161-165.

18 Íbid.

del siglo XIX) se engloban en esa circunstancia inevitable en los comienzos de la modernidad, sobre la cual mantengo que no es incompatible con la presencia de la religión, pero sí incompatible con la no presencia de una sociedad civil. Prueba de ello es que el país que ha alcanzado mayor grado de hegemonía en los últimos doscientos años, EE.UU., aún lleva en su política y su sociedad un carácter marcadamente religioso, no solo en los discursos de presidentes declarando la guerra en nombre de Dios, sino en el seno de la propia sociedad civil (activa o no activa): en *Cómo funciona el Mundo*, Noam Chomsky afirma que “la nuestra es una sociedad muy fundamentalista”¹⁹ basándose en el estudio que elaboró el historiador Paul Boyer según el cual “entre un 35% y un 50% de los estadounidenses cree que se puede interpretar el futuro a partir de las profecías bíblicas”²⁰. Las cifras de Estados Unidos eran las más altas entre los países industrializados, acercándose incluso a los índices de las sociedades preindustriales. ¿Acaso esto no implica que religión y modernidad van de la mano puesto que nadie se atrevería a afirmar que USA no es un país moderno?

4.3 El integrismo frente a la modernidad

Rezan algunos libros sagrados “si Dios os socorre, nadie os vencerá” (Corán, 3.160) y (jeremías, 1:19). Pero los últimos dos siglos han mostrado a los musulmanes que los desdeñados y durante mucho tiempo considerados inferiores, los aborígenes europeos, ahora los dominan. Ante esta situación, ya en el siglo XVIII surgen respuestas integristas a la relación entre Europa y el mundo árabe-musulmán. En Arabia Saudí, Muhammad Ibn Abd Al-Wahab, quien aún no había vivido la decadencia a partir de la invasión napoleónica de Egipto, ya trataba de responder a la debilidad y decadencia del Islam mirando de soslayo, a la época dorada de expansión de la religión de Mahoma. Un reformismo puritano que, en gran parte, es la base del islamismo actual, sobre todo el financiado y apoyado por Arabia Saudí; así surge la *salafiyah* que en su aplicación política supone un retorno al pasado haciendo caso omiso al paso de los siglos.

Al hablar del fundamentalismo o del integrismo, en los últimos cuarenta años se han repetido sobre todo dos palabras: *yihad* y *taliban*. Y es que en el mundo musulmán siempre ha existido la *Sharia* (ley divina) en el debate entre fe y razón en relación de los hombres por los hombres. Antes de la modernidad ya había debates respecto a la *sharia* y dentro de ella tenían una gran importancia la costumbre y/o la ley humana (*urf o adah*) y para ello resulta necesario comprender el concepto de *yihad*. Toda ley o costumbre son válidas si no chocan o contradicen la

19 Chomsky, N. (2006), *Cómo funciona el mundo*, Katz Editores, pág. 193

20 Ibid, pág. 92

Sharia; a partir de esta diferenciación, se alude a la ley divina como *shar'* (*camino*) y a la ley humana como *qanun* (*código o ley*, derivado de Kanôn y de ahí 'canónico' en lengua castellana). Pero aquí la cuestión es, ¿cuándo dejó de haber armonía entre *shar'* y *qanun* en el mundo musulmán? Como considera Hossein Nasr (2007), esta tensión es un fenómeno moderno que comenzó entre finales del siglo XIX y principios del siguiente con la derogación de la sharia y la imposición de códigos legales europeos (Persia, Egipto, Turquía...). La esfera privada y la esfera pública empezaron a vivir tensiones y el pueblo consideraba a los líderes que promulgaban leyes occidentales como antimusulmanes. La base de la Sharia es el Corán como fuente suprema, la *sunnah* y el *Hadiz*. Así, existe una metodología concreta y desarrollada que permite deducir y crear cuerpos de las leyes islámicas; esta metodología se llama "principios de jurisprudencia" (*usul al-fiqh* o "ciencia de la ley" que originalmente significaba "entendimiento" o "conocimiento")²¹. Llevar a cabo esta tarea intelectual se llama "*ijtihad*" ("esfuerzo", en este caso "esfuerzo interpretativo"²²), de ahí que el estudiante "aplicado" se llama "*mujtahid*" y, evidentemente, de ahí también los *mujahidín*. Incluso los talibanes tienen relación con el estudio y la escritura, ya que la palabra "*taliban*" proviene de *talib*, estudiante. Pero lo que muchas veces se olvida es que, según la *sharia*, las religiones aceptadas en el territorio musulmán tienen sus propias leyes y no han de cumplir con la ley musulmana, excepto en lo que al orden público se refiere; sobre todo en lo que respecta a "la gente del libro" (*ahlu al-kitab*), los cuales tienen sus opiniones, costumbres y conflictos que deberán solucionar entre ellos; así era en el sistema *millat* otomano.

La invención del Islam político se debe "a los orientalistas al servicio del poder británico en la India, antes de ser tomado tal cual por los pakistaníes Maududi"²³. Como nos señala Pankaj Mishra:

«Mawdudi (1903-1979), who was opposed to nationalism as well as socialism and capitalism, created the first coherent and consistent programme for an 'Islamic' state in which God was the absolute sovereign. Mawdudi's initial lack of political success in Pakistan belies the great influence of his quasi-theocratic ideology upon a wide range of Muslim thinkers and activists, including Iran's Ayatollah khomeini who translated many of the South Asian writer's works into Persian»²⁴

21 Nasr, S. H. (2007). *El corazón del Islam*. Editorial Kairós. Pág. 71-130

22 Para los diferentes tipos de "yihad" en Prado, A. (2010). *El lenguaje político del Corán: democracia, pluralismo y justicia social en el Islam*. Editorial Popular.

23 Samir Amin y François Houtart. Op. Cit., pág. 95

24 Mishra, P. (2012). *From the ruins of empire: The intellectuals who remade Asia*. Macmillan. ,

Pero al hablar de islamismo nos referimos a la aparición del integrismo ya a partir de la Revolución iraní y de la Guerra Fría, momento en que se convierte en enemigo de Occidente o al menos una amenaza seria. Si los revolucionarios contra el colonialismo se autodenominaban *fedeyines* (sin connotaciones religiosas), los luchadores por el Islam eran *muyahidín*. Ahora bien, “el islamismo procede de un pensamiento político y una experiencia histórica de la que no han formado parte ni Osama Ben Laden ni al- Qa’eda. El origen de éstos, fruto de la alquimia saudí, pakistaní y americana, está en los años ’80 y son el resultado final de un proceso que inicialmente generó la guerra fría, pues proceden de los *muyahidin* islámicos creados para combatir contra los soviéticos en Afganistán”²⁵. Los *fedeyín* luchaban por la *Thawra* (caracterizada de la misma forma que el concepto "revolución"), los *muyahidín* por el Islam. Es la sustitución de las pretensiones de *alwatan* (nación) por la *umma* (comunidad musulmana)²⁶; con ello no quiero afirmar que los *fedeyín* rechazasen y condenasen el Islam, todo lo contrario: se autoproclamaban musulmanes, pero anteponían el nacionalismo árabe a la cuestión religiosa. Por tanto, el islamismo al que nos referimos no es fruto de un antilaicismo, sino de anticomunismo y de una lucha por la hegemonía entre USA y la Unión Soviética. Resulta paradójico que los mismos que afirman que estas sociedades nunca han sido laicas, luego manifiesten que el terrorismo es fruto de una resistencia al laicismo.

El asalto de Al Qaeda y del Estado Islámico a la coyuntura internacional ha supuesto munición suficiente para aquellos que observan en la teoría de “choque de civilizaciones” una profecía. Afirmar que es imposible la relación entre *sociedad musulmana y democracia* puede llevar a sustentar erróneamente que el terrorismo o los asesinatos en masa son una guerra del Islam contra toda forma de vida occidental. Este análisis de la cuestión conduce de forma inmediata a la engañosa justificación de la guerra contra el terrorismo, de las invasiones y de leyes contra la integración en los países con gran número de migración musulmana y/o árabe. “El peligro aumenta porque esta explicación del terrorismo tiene el efecto de la profecía autocumplida”²⁷. Hablar de “choque entre dos civilizaciones”²⁸ es aludir a la guerra, y utilizar el término "guerra contra el terrorismo" implica la consideración de dos pueblos enfrentados y, por consiguiente, caer en el error

25 Martín Muñoz, Gema. La guerra contra el terrorismo y el factor sociopolítico en el mundo musulmán. Disenso [en línea], marzo de 2003, nº 39, [fecha de consulta: junio de 2016]. Disponible en: <<http://www.pensamientocritico.org/genmar0403.htm>>.

26 Para más información respecto a las diferencias entre *Watan* y *Umma*: Maher al-Sharif(2014) y Hossein Naser (2007) ambos ya citados.

27 Hossein-Zadeh , 2015, op. Cit.

28 Huntington, S. P. (2001). ¿ Choque de civilizaciones?. *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, 20(1/2), 125-148

de considerar que Al Qaeda representa a la sociedad musulmana. Pero, realmente, en más de dos siglos de relaciones el mundo árabe había sido receptivo a los modelos político y económico occidentales:

«Durante ese periodo de más de siglo y medio, la mayoría de la elite política y/o de los líderes nacionales vieron el auge de Occidente y la extensión de la modernidad occidental hacia sus territorios como una evolución histórica inevitable que les desafiaría a elaborar sus propios programas de reforma y desarrollo. La elite política, los intelectuales y los jefes de gobierno no fueron los únicos que entendieron la reforma y la modernización como el camino del futuro, también lo vieron así muchos líderes y eruditos islámicos, conocidos como "modernizadores islámicos"»²⁹

¿Qué han visto los musulmanes en el islamismo que representan los Talibanes o Al Qaeda? El fracaso en las guerras contra Israel (símbolo de la humillación árabe y musulmana), la deriva de los gobiernos del socialismo árabe en dictaduras y el fracaso de un nacionalismo incapaz de hacer frente al nuevo "colonialismo a distancia" quizás hizo ver a muchos jóvenes que querían luchar contra el imperialismo una salida en los muyahidines que, tras luchar contra la URSS apoyados por EE.UU., ahora empezaban a luchar contra el mismo estado que los armó contra la Unión Soviética. Pero sobre todo, lo que los jóvenes musulmanes han visto ha sido "la guerra contra el terrorismo" tras el 11S, la invasión de Afganistán, la invasión de Irak, la situación de Palestina, el apoyo occidental a las dictaduras que los ahogaban... Todas estas cuestiones llevan a la juventud (y no juventud) musulmana a la necesidad de participar en los cambios políticos, y las organizaciones que mayor frente habían hecho al imperialismo estadounidense eran religiosas, frente a una izquierda árabe débil y largamente reprimida. Es por ello que hay que evitar teorías inconsistentes y prejuiciosas:

«El error fatal consiste en creer que la emergencia de los movimientos políticos movilizadores de amplias masas que reivindican el Islam es el producto inevitable de la erupción en escena de pueblos cultural y políticamente atrasados e incapaces de comprender un lenguaje diferente al del oscurantismo»³⁰

29 Hossein-Zadeh, 2015, op. Cit.

30 Samir Amin y François Houtart, 2005, op. Cit. pág. 94

Además, la historia del mundo musulmán está llena de influencias de otras culturas y civilizaciones, una realidad negada tanto por el discurso del eurocentrismo como por gran parte del discurso del Islam político. Por otro lado, todas estas políticas humillantes no son nuevas, desde el siglo XIX el mundo árabe asiste a una humillación constante y a una explotación más intensa en el capitalismo globalizado. Tras el fracaso, como hemos dicho, de las diferentes alternativas en la era postcolonial, los pueblos árabes han visto modernidad e identidad en muchos referentes e intelectuales de la religión. La reivindicación de la sociedad musulmana no es el rechazo de los valores occidentales, sino de la explotación y el menosprecio de las potencias euroamericanas. El Islam toma una forma de resistencia y de autoconservación como reacción al neocolonialismo y a la llamada islamofobia, y en el seno de este mismo Islam emergen intérpretes y oportunistas con pretensiones de mehdismo con la voluntad de proclamar la palabra de Alá como ley suprema; ahora bien, claramente esta no es la palabra de las Primaveras Árabes (sobre las que hablaremos más adelante) ni la voluntad de los pueblos musulmanes.

La aparición del fundamentalismo musulmán (en formas de terrorismo) se puede estudiar paralelamente a la aparición del estado moderno. De ahí también la consideración del terrorismo como fenómeno moderno. Lo que destaca al fundamentalismo es rechazar la deriva hacia estados laicos y sociedades seculares. Tienen miedo de la secularización porque la suponen sinónimo de aniquilación de la identidad y de la cultura. Como decía Karen Armstrong en una entrevista: *“Esto no es una paranoia: los fundamentalistas judíos por ejemplo dieron dos grandes pasos hacia el desarrollo fundamentalista: uno después del Holocausto Nazi, y el segundo después de la Guerra de Yom Kippur en 1973”*³¹.

A pesar de todo, no hay ningún hecho que pruebe la reivindicación por parte de la juventud de un gobierno de la *charía*; sin embargo, hay muchos hechos que muestran las diferencias entre éstos y sus mayores. Todo ello se muestra en las Primaveras. La victoria de los Hermanos Musulmanes en Egipto no contradice este análisis de la diferencia generacional, sino que lo confirma, pues lo que ven algunos jóvenes en ellos es la alternativa a los valores del panarabismo, un frente anti-americano y una inyección de valores morales al sistema político. No es el legado islámico lo que llama la atención de los jóvenes, sino un Estado con las libertades de las que disfruta Occidente.

Pero si los jóvenes no quieren un gobierno de la *sharía*, ¿por qué hay un islamismo político que triunfa? Como hemos dicho, la coyuntura internacional influye (anticolonialismo, Palestina,

31 Bistrich, A. Entrevista a Karen Armstrong en Redislam.net, consultado agosto 2016.

mundialización...), pero también la situación interna: hemos asistido a un resurgir de una élite política que ha logrado cierto grado de hegemonía tras luchar contra el imperialismo americano (recordemos los retornados a Argelia después de luchar en Afganistán) y a la cual no podemos negar su capacidad de movilización, su impacto en la política internacional y el dominio de los medios de comunicación. Estas élites muestran el Islam como aquello realmente autóctono frente a la influencia de un Occidente que los considera dormidos. En ese sentido, muchos musulmanes (sobre todo aquellos que viven en Europa y EE.UU) reivindican su Islam como una reacción y una reafirmación de la identidad. Por otro lado, la financiación de Arabia Saudí (en su lucha por la hegemonía de la zona frente a Irán) al radicalismo es evidente, pero “sorprende” que sea el aliado privilegiado (el único que mantiene la *charía*) de la OTAN. ¿No son acaso estas cuestiones las que mantienen aún el islamismo radical y las que le dan la inevitable razón de ser?. Por otro lado, cuando todos los países árabes eran dictaduras, el único lugar donde se practicaba la libertad de expresión y reunión eran las mezquitas, convirtiéndose así no solo en símbolo identitario, sino en un símbolo y lugar concreto de libre expresión.

Llegados al final de este apartado, cabe preguntarse si el terrorismo en sí es o no un fenómeno moderno, si hay que combatirlo como fuerza demoníaca o desmantelar el mito del retorno a tiempos puros que pretenden invocar. Los fundamentalistas responden tanto a la humillación como al fracaso de la izquierda, el nacionalismo y el panarabismo o, en clave occidental, son consecuencia directa no solo del colonialismo, sino de la modernización del mundo árabe y, sobre todo, de un miedo a un concepto de Estado “amoral” o que reniega de la religión como base jurídica; compartiendo elementos con el fascismo (en el desclasamiento, el estatismo, la verticalidad y en el discurso estético, ético y político unívoco), han logrado aglutinar a su alrededor la insatisfacción y el antimperialismo armado con unos resultados inimaginables antes del 2001, fecha en que por vez primera un grupúsculo de fundamentalistas logra alcanzar suelo americano con un estratégico objetivo: obligar a Occidente a convertirlo en "el enemigo principal de Occidente" Aquí resulta obligado consultar el discurso de Bush (hijo) tras el 11-S; en cierto modo, lo que Bin Laden y sus aliados querían expresar es el "there is no alternative". Para enfrentarse al neocolonialismo y a la sumisión que sufren los países musulmanes, querían mostrar al mundo musulmán que solo hay un camino para combatir las nuevas formas de dominación y de colonización. El triunfo del integrismo responde al fracaso de la izquierda, lo que explicaría cómo en Afganistán (que hace cincuenta años era un país extremadamente laico) tiene tanta presencia el integrismo. Por tanto, el integrismo afgano no responde a políticas internas o a una sociedad monolítica, sino al escenario político mundial en el que dos actores (Unión Soviética y EE.UU.)

utilizan cualquier arma para poner la balanza en el lado de sus intereses.

Quizás se considere que lo que dio impulso al fundamentalismo fue el triunfo de la revolución dirigida por el iraní Jomeini, lo que podría mantenerse si Irán fuera el único país teocrático en el Islam. A quienes lo consideran así debemos señalarles otros países como Arabia Saudí, entre otros, totalmente teocrático, que al no suponer una amenaza para los intereses del liberalismo globalizado no entra en el discurso de "enemigos de Occidente". De hecho, solamente el discurso fundamentalista de Bin Laden y de sus seguidores y el discurso fundamentalista liberal de Huntington (reflejado en las declaraciones del expresidente Bush hijo y en sus referencias a la guerra en nombre de Dios³²) mantienen el vocabulario, por un lado, de las Cruzadas y, por otro, de lucha de civilizaciones que, al fin y al cabo, tienen las mismas bases: el uno contra el otro y el otro contra el uno con el fin de retroalimentarse.

Decía (y dice) Gramsci: "El viejo mundo se muere. El nuevo tarda en aparecer. Y en ese claroscuro surgen los monstruos"³³, consciente de que la categoría "monstruo" nunca se la otorga uno a sí mismo, sino que se la otorgan los demás, parece que hoy por hoy los monstruos son dos y el nuevo mundo es la emergencia de un nuevo sujeto y un nuevo orden mundial.

4.4 El feminismo árabe e islámico

Ya en los años previos a *Annahda (el despertar)* hay evidencias en ensayos de un despertar de la mujer árabe-musulmana. Pero, los primeros en tratar la "cuestión de la mujer" al menos en el siglo XIX fueron hombres: en 1956 Ibn Abi Diaf publicó *Carta sobre la mujer* y, en 1872, Rifaa Al-Tahtawi su obra *La emancipación de la mujer musulman* (Ketiti, 20015:6).

La situación de la población, en su mayoría rural, la pobreza y la humillación colonial provocaron un levantamiento cultural burgués. En 1892 Hind Nawfal fundó el primer periódico/revista creado y dirigido por y para la mujer: *Al-fatat (la chica o la muchacha)*. En Siria Marie Ajami fundó la revista *Al-Arus (La casada/ La mujer)* en 1909. O la impulsora de la Unión Feminista Egipcia, Huda Sharawi, quien también fue una de las primeras mujeres en quitarse el velo en público en 1923 tras regresar de un congreso de mujeres feministas y socialistas en Roma, el mismo año en que fundó Unión Feminista Egipcia y nueve años después de haber fundado la

32

Discurso del 11 de septiembre tras los atentados contra las Torres Gemelas

33

Gramsci, A. (1947), *Cuadernos de la cárcel*, (A. M. Palos, trad.). México D. F.: ERA, 1984,

tomo II, p. 37

Asociación Intelectual de Mujeres; en esta misma década tiene lugar un impulso del feminismo árabe organizado que continuará las siguientes décadas, pero aún prevalece la liberación nacional frente a la liberación de la mujer (Alonso, 2014: 2).

Poetas como la libanesa Warda al-Yaziji o activistas y escritoras como la egipcia Malak Hafni Nassif son ejemplos de esta primera generación de feminismo árabe. Malak Hafni publicó la que es considerada la primera obra sobre feminismo en el mundo árabe en 1909 *Al-Nisaiyat* (el feminismo-los feminismos), una obra de sus escritos completos hasta el momento. La actividad en Egipto y otros lugares llevó a las mujeres tunecinas a dar un paso más en su forma de actuar contra el patriarcado y una joven Buchra Ben Mrad fundó la Unión Musulmana de mujeres de Túnez junto a Manubia Wertani y Habiba Menchari; era el año 1936, seis años después del Congreso de las Mujeres de Oriente en Damasco³⁴.

Algunos intelectuales como Jamal al-Din al-Afghani, Rifaa al-Tahtawi o Muhammad Abduh abogaban por un esfuerzo (*yihad*) reinterpretativo y modernizador del Islam. Aunque quizás el más explícito y claro en sus planteamientos fue Kassim Amin, quien en 1898 publicó *Tahrir al-mara'a* (*Liberar a la Mujer*) en el que hablaba en estos términos:

«el hombre conculca sus derechos y la trata [a la mujer] con desprecio, la humilla y le pisa la personalidad» y añade, «sin voz ni voto, sometida al hombre porque es hombre y porque ella es una mujer. Su persona desapareció en la del hombre, su universo se redujo a los rincones de su casa, se hizo competente en ignorancia y se tapó con las cortinas de la injusticia. El hombre la usa para su placer, divirtiéndose con ella cuando le apetece, arrojándola a la calle cuando le viene en gana».³⁵

Qasem escribió en la misma obra: «Imponer el velo a la mujer es la forma más dura y horrible de esclavitud»³⁶. Unos veinte años después publica *La nueva mujer* 1899. La importancia de los escritos de los intelectuales de finales del siglo XIX respecto a la “cuestión de la liberación de la mujer” reside en que la sociedad árabe y/o musulmana lleva debatiendo la cuestión del velo no solo desde la *Annahda*, sino desde tiempos del profeta.

Mahmud Mujtar, artista e intelectual de la *Nahda* egipcia, presentó en 1928 su obra *El*

34 Ketiti, A. (2015). *Lucha feminista y transiciones democráticas en el mundo árabe*. p. 8.

35 Cit. por al-Sharif, M. (2014). Del concepto de "ciudadanía" en el pensamiento de los precursores de la <Nahda> o Renacimiento árabe. *Awraq: Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, (10), 13-28.

36 Íbid

renacimiento de Egipto. La escultura representaba una esfinge y una mujer “desvelando” el pañuelo de su cabeza. Dicha escultura reinterpreta tanto el pasado que habían construido los árabes (de ahí la esfinge como reflejo de la herencia faraónica que muestra las diferencias entre los países árabes, pues es una reivindicación de la cultura y el pasado propios) como el pasado de las mujeres y la imposición del velo en Egipto.

«Ese primer feminismo -desarrollado en su fase inicial en Egipto y en Siria-Líbano, pero cuyas características esenciales se reproducirían luego en el resto de países árabes- fue sobre todo un feminismo burgués, ilustrado y con profundas vinculaciones con el pensamiento nacionalista y reformista de la época»³⁷.

Este primer feminismo destaca la crítica a una tradición que relega el papel de la mujer a una domesticidad violenta y machista, el acceso a la educación, la abolición de la poligamia y del velo. Pero lo que permitió el nacimiento de un nuevo feminismo más preparado intelectualmente (en los años 60), con mayores y mejores herramientas, fue la exigencia de una educación para las mujeres y la publicación de obras en las que se planteaba (aunque a veces de una forma oras moderada oras atrevida por parte de los hombres que cuestionaban la visible represión hacia la mujer) la emancipación y la liberación en términos claros y concisos. De este modo, en las siguientes décadas, el feminismo se consolidó y no solo se organizaba de forma local, sino que traspasaba las fronteras de cada país. El activismo de las primeras mujeres del feminismo árabe y el despertar cultural de las élites y del anticolonialismo aportaron un impulso y una base a las generaciones posteriores. En 1944 se organizó la Conferencia Feminista Árabe de diferentes países y el año siguiente tiene lugar la primera organización panárabe de mujeres: *Unión de las Mujeres Árabes* (Ketiti, 2015:8).

A pesar de la activa participación de la mujer en la liberación nacional, las mujeres comprendieron que el nacionalismo solo servía para enfrentarse a las potencias extranjeras y que los derechos que obtuvieron tras la descolonización no eran proporcionales a su participación en todos los ámbitos de la lucha anticolonial. La reivindicación del voto ya llevaba años demorándose: en algunos países llega en esta mitad de siglo, pero en otros como los países del Golfo, no las veremos hasta el siglo XXI. Pero las décadas de los 40 y 50, a pesar de la actividad de mujeres como la egipcia Zeinab Al-Ghazzali (perseguida y encarcelada), trajeron consigo un auge del nacionalismo

37 Alonso, N. P. (2015). El feminismo árabe y su lucha por los derechos de la mujer. *Encuentros Multidisciplinares*, (46) p. 2.

y de panarabismo notablemente más preocupados por la causa independentista que por la lucha contra un patriarcado del que formaban parte; el feminismo multitudinario y activista de la mujer árabe tendrá que esperar a los años siguientes para resurgir al mismo tiempo que otro movimiento al que tendrá que enfrentarse: el integrismo.

En 1994 surge el concepto de “feminismo islámico” movilizado sobre todo en Irán con la revista *Zanan* (mujeres); pero antes de que surgiera ya eran muchas las voces teorizantes que afirmaban la incompatibilidad con el Islam. En la época de Nasser se optó por un feminismo oficialista, mientras que el activista y emancipador de mujeres como Zainab al-Ghazali fue reprimido y encarcelado³⁸. A pesar de todos los impedimentos, el discurso laico y feminista mantuvo referentes y activistas en plenas dictaduras, como Nawal Al-Saadawi. Pero el auge de los movimientos islámicos añadió en los años 90 a este feminismo otra connotación: “islámico”, crítico con su precedente por considerarlo imperialista, neocolonial y liberal. Wassila Tamzali es un ejemplo:

«Europa, a falta de poder intervenir en problemas esenciales que dividen al norte y al sur del Mediterráneo, como la cuestión palestina o la circulación de personas, se pierde en acciones inútiles y a veces mortíferas. El feminismo islámico no sólo tiene derecho de ciudadanía en los debates sobre la sociedad civil, sino que ahora tiene la exclusividad, o casi³⁹.

En esta segunda etapa de feminismo, el feminismo laico y liberal existe, pero el feminismo islámico resiste. Se define como un movimiento reformista que ve en el *Corán* fuente de inspiración para una lectura de género y emancipación de la mujer, transgrediendo así la hermenéutica patriarcal y misógina, el eurocentrismo y la ortodoxia islámica. El movimiento está formado por mujeres de clase media y alta e ilustradas que se autodefinen como islamistas y feministas y son conscientes de que han configurado un nuevo feminismo con particularidades y en circunstancias diferentes a otros movimientos, europeos, indígenas, etc. A este feminismo le debemos la integración del discurso antipatriarcal (aunque no antireligioso) en el corazón de las clases medias y populares. Legitimar la relación feminismo e Islam es deslegitimar la opresión del integrismo que tilda la emancipación de la mujer de cuestión occidentalizante y casi demoníaca. Según estas

38 Alonso, N. P. (2015). El feminismo árabe y su lucha por los derechos de la mujer. *Encuentros Multidisciplinares*, (46).

39 Cit. Por Alonso, N. P. (2015). El feminismo árabe y su lucha por los derechos de la mujer. *Encuentros Multidisciplinares*, (46), p. 6

mujeres la sumisión se presenta ante Dios, no ante los hombres; dan otro sentido (o recuperan uno de los sentidos) al *ijtihad* (“esfuerzo interpretativo”) y buscan un *tafsir* (“exégesis” o “interpretación”) inspiradas en la *Annahda* y convencidas de que la estrategia escogida (la del reclamo de los derechos a partir de la religión) es la que legitimará e introducirá de forma radical la lucha antipatriarcal en sus culturas y sociedades, así como provocar una nueva visión que de ellas se tiene en occidente.

Las feministas islámicas (o laicas como Fátima Mernissi) han visto cómo se utilizaba el Islam para oprimirlas, infantilizarlas y marginarlas en nombre del propio Islam. Mujeres como Nadya Yassin se preguntan si son los textos sagrados los que oprimen a la mujer o es precisamente el alejamiento de ellos. Afirma la necesidad de arrancar las cadenas ideológicas fabricadas durante siglos por una jurisprudencia hecha por hombres para mujeres. También se busca superar la realidad de un *Ijtihad* oscuro, en manos de unos pocos (todos hombres), a partir de un nuevo espiritualismo en contra de la alienación de la mujer y de los hombres. Pero no solo se combate al integrista, sino que también hay un afán renovador del propio feminismo en su inclinación hacia la superación de un feminismo occidental clásico y materialista: «Promover un feminismo a la occidental, equivale a equivocarse de historia y de referentes. Esto equivaldría sobre todo a violentar el curso de una historia secular, a crear aún más resistencias y a exacerbar aún más las paradojas»⁴⁰

Amina Wadud, Rifaat Hassan, Asma Barlas o Nadia Yassine son mujeres distintas de distintos países y que igualmente buscan la emancipación de la mujer a partir de un camino religioso y activo. Conscientes de que el poder monopoliza el discurso y, sobre todo su interpretación, abogan por la construcción de una hermenéutica hecha por mujeres que transforme de forma radical la manera de entender el *Corán* y de trasladarlo. Protegidas por el *tawhid* (unicidad en el Islam) en el que cada individuo tiene una relación directa con Dios sin ningún intermediario.

Resulta imprescindible establecer la diferencia o los límites entre el feminismo musulmán y el feminismo árabe. Tomar en cuenta que el Mundo Árabe representa tan solo el 15% de la población musulmana sirve de guía contra los prejuicios y las tesis apresuradas. El feminismo árabe concierne a países de lengua árabe y de diferentes religiones (cristianos de diversas corrientes, judíos, musulmanes...) y tradiciones culturales (desde el nomadismo saharauí, a los bereberes del Rif y otros lugares, hasta el Asia árabe) y tiene un marcado carácter laico que se explica por la búsqueda de la unidad a partir de la lengua y no de la religión. El feminismo islámico, en cambio, engloba la “periferia” del Islam: Sudán, Etiopía, Turquía, Afganistán, Irán, Europa... Son diferentes

40 Yassin, Nadia (2005). Del estatuto de la mujer en el Islam. *El inmigrante*, (38)

zonas con culturas totalmente distanciadas en muchos aspectos, pero ven en el Islam la unidad y una forma de equilibrar la hegemonía occidental.

Hallamos diferentes autoras, diferentes movimientos que utilizan y difunden diferentes mensajes debido a sus propias circunstancias y condiciones de origen. No es lo mismo para una mujer musulmana o árabe plantear la emancipación desde Europa, que desde Malasia, Etiopía, Sudán o Afganistán; con ello quiero mostrar que el debate que plantean las mujeres musulmanas y laicas es un espejo del debate en relación a la modernidad, no por la cuestión del velo ni en definir la modernidad, sino en cómo hacer el camino y cómo conocer el presente. Hemos mencionado solo algunas mujeres en la vanguardia del feminismo árabe-musulmán, pero son suficientes para dar cuenta de los matices diversos que hay en sus formas de lucha.

Se ha observado en la investigación un feminismo árabe puramente laico y otro islámico, pero también se puede hablar de un *feminismo transversal*⁴¹ que aboga por el laicismo, pero con la defensa de las particularidades y de una relectura de la tradición política, religiosa y social; en esta corriente podemos considerar a Fátima Mernissi como principal representante; este feminismo ha surgido junto a la comprensión de la estrategia del *feminismo islámico* y aún está en construcción. Como afirma la tunecina Latifa Lakhdar:

«La negación de lo religioso en el área musulmana es una operación perdida de antemano. Emanada de una razón de izquierdas que ha demostrado desde hace tiempo su incapacidad para comprender la relación entre lo universal y lo local y que ha erigido el universalismo abstracto en dogma. El olvido de las cuestiones culturales, incluida su dimensión cosmogónica, ha favorecido la vuelta de lo reprimido y ha abierto la brecha donde se ha precipitado la ola pasadista»⁴²

A lo que Lakhdar se refiere es a evitar que el integrismo monopolice el Islam; si el integrismo se apodera del Islam en exclusividad, la lucha de las mujeres en estas sociedades será más dura y difícil.

El ceño fruncido ante la relación entre feminismo e Islam es el mismo gesto del discurso que proclama la incompatibilidad del mundo árabe y/o musulmán con la modernidad, el sujeto y la

41 Hemos llamado a este feminismo “transversal” por la necesidad de diferenciar la postura de algunas mujeres frente tanto al feminismo laico como al feminismo islámico. Siendo todos feminismos, abogan por diferentes estrategias.

42 Cit. Por García, L. G. (2013). Mundo árabe: las revoluciones pendientes: Igualdad y género. La mujer árabe recomponen su militancia. *Viento sur: Por una izquierda alternativa*, (129), p. 62.

conciencia activa que construye su propio devenir, demostrando así que la religión no es un factor negador de la modernidad, sino necesario para ella; me explico, toda modernidad ha pasado por la revisión de la propia tradición religiosa, tanto la modernidad occidental con la reforma protestante frente a la Iglesia, como la musulmana que, aún sin una institución como la Iglesia Católica, busca su propio camino hacia el progreso en los derechos del individuo.

Nos hemos visto en la necesidad de desarrollar esta clasificación (probablemente indeseable) porque en el seno de estas sociedades hay diferentes caminos y consideraciones respecto tanto al feminismo como a la modernidad.

5. DESTTRIBALIZACIÓN, PRIMAVERAS Y SALTO GENERACIONAL

5.1 Destribalización

Intentando explicar la razón por la cual la sociedad árabe-musulmana no ha alcanzado la modernidad, Ernest Gellner⁴³ sostuvo la teoría de la “sociedad pendular” a partir del análisis que había elaborado Ibn Jaldun cinco siglos antes. El presociólogo tunecino había destacado la sociedad árabe-musulmana como cerrada en un ciclo de *opresión-revuelta-represión-reinstauración*: “*la ciudad aporta la alta cultura, cierto cosmopolitismo, el comercio y la circulación de ideas; la tribu, en cambio, las materias primas, el ejército y gran parte de las migraciones de trabajadores*”⁴⁴

Este mundo es descrito a partir de las ciudades y las tribus, las cuales están en complementaria disputa. En este sistema, el califa abusa de su poder y tanto las tribus como las clases urbanas reclaman el regreso de la justicia, la igualdad y el fin de la opresión. La revuelta es aplacada con la llamada califal a la tribu o tribus que restauran los mecanismo preexistentes. Evidentemente esta visión es algo arcaica y no podríamos explicar a partir de ella la serie de sucesos recientes. Para Novajra mantener esta explicación implica mantener cinco condiciones (acondicionantes) que la permiten: en primer lugar, el imperio de un islamismo inmanente que solo permite la existencia de un Estado bajo el báculo redentor de la *charia*; segundo, que la sociedad musulmana es producto de un inevitable freno histórico; en tercer lugar, la pervivencia del dualismo ciudad-tribu como únicas formas de organización social; cuarto, la inexistencia de una sociedad civil, en sentido gramsciano del término (instituciones y relaciones no identificables con las insancias de la sociedad política institucional); y, en quinto lugar, la acción –praxis- totalmente dependiente de agentes externos. Desde nuestro punto de vista, todo ello es negar la capacidad epistemológica del sujeto Occidental dentro del sujeto árabe. Negar las propiedades de la

43 Gellner, E. (1994). *Posmodernismo, razón y religión*. Paidós Ibérica.

44 Miquel Novajra, A. (2015), *¿El otoño árabe? Situación de las propuestas de febrero de 2011*. (En prensa)

modernidad occidental al Otro que pretende entrar en ella o, directamente reinterpretarla (Miquel, 2015:6).

Para Gellner en las sociedades musulmanas hay una oposición y una tensión permanentes cuyo péndulo se balancea entre un extremo y otro, unas veces alcanzando la convivencia y la influencia de uno hacia el otro, pero otras veces por disputas claras. Esta visión, basada en una concepción concreta del Islam y, sobre todo, en la constante reproducción del sistema tribal frente al urbano, no se puede sostener. En primer lugar, porque desde el colonialismo (y el concepto de unidad nacional) ya ha habido una tendencia a la eliminación del sistema tribal, a pesar de los muchos intentos de, por ejemplo Francia, por mantenerlos; así como por influencia de las migraciones interiores e internacionales. El mundo árabe está inmerso en un proceso de individualización que se encamina hacia una nueva concepción del sujeto. La conciencia de la clase trabajadora y de las capas campesinas así como de los emigrados y los estudiantes de las diferentes universidades reclama un nuevo estatus basado en el reconocimiento y la participación políticos. Por último, la conciencia de la explotación y de la dominación del capitalismo encuentra como respuesta una reacción voluntaria y decisiva que pretende jugar con su propia ficha (sin control exterior) en el tablero de ajedrez de la política internacional.

Gellner ya apuntaba la desaparición del tribalismo, sin embargo, mantenía en su análisis la inmanencia de la religión y la falta de una sociedad civil capaz de actuar. Respecto a la dependencia del exterior, Gellner la considera consecuencia de esa misma incapacidad de la sociedad musulmana para la modernización tanto por la desaparición del mecanismo pendular como por la permanencia de un Islam: *el Islam puro*, el cual dirige a los países musulmanes al modelo iraní. Desaparece el mecanismo pendular. Pero, ¿Cómo explicaríamos la Primavera Árabe? Por tanto, no hay razones para una lectura eurocentrista de la realidad musulmana; no se ve esa supuesta triple identidad: árabe-islámica; preeminencia de la religión; inmutabilidad de la visión y organización del mundo (Miquel, 2015:7-14 y Roque, 2015:14).

Todo el análisis que hemos llevado a cabo es una preocupación por uno mismo y por el Otro. Respecto al mundo musulmán, en nuestro camino se cruza un problema muy importante: la imagen que del sur mediterráneo y del resto del Islam hay en Europa ha sido construida por los propios europeos hasta la llegada de *Annahda*, pero sobre todo hasta la segunda mitad del siglo XX, siglo en el cual un gran número de musulmanes ya había empezado a construir la imagen que tiene de sí mismo; pero a diferencia de *Annahda*, esta autoconsciencia se lleva a cabo en lenguas occidentales e incluso aparece más dirigida a Occidente que al propio mundo árabe. Esta cuestión, muy relacionada con la pregunta kantiana de “¿cuál es mi presente?”, la podríamos resumir con la famosa pregunta de René Habachi: “¿Oriente, cuál es tu Occidente?”⁴⁵.

45 René Habachi, *Orient quel est ton Occident?*, Ed. du Centurion, París, 1969, p. 7. cit. Por Affaya, M. N. E.
26

Lo que aquí queremos plantear es la necesidad de haber algo del Otro en la construcción del sí mismo. Igual que el Renacimiento y la Ilustración bebieron de otras culturas (incluida la musulmana), inevitablemente el Islam bebe (y aún beberá) de Occidente, el cual puede definirse (para los árabes y musulmanes) como romano, cristiano, colonizador, europeo... Pero más allá de lo puramente histórico tradicional, ¿cuál es la diferencia entre el occidente del que hay que tomar ejemplo (el de la fascinación) y el occidente opresor (el repudiado por las regiones “no occidentales”, por decirlo de alguna forma)? La respuesta no es sencilla, ya que implica otros problemas de los que en este trabajo no podemos ocuparnos. Podríamos considerar que el “buen occidente” es el de los Derechos Humanos y la Democracia, mientras que “el mal occidente” es el de las invasiones y la humillación... Pero realmente entraríamos en contradicción, al menos en este caso, en tanto que no se pueden declarar unos principios y sus contrarios a la vez. También podríamos afirmar que el buen occidente es el de la música clásica, cuestión bastante razonable y que muestra la pluralidad que también existe en Occidente. Pero en relación a lo que nos ocupa, realmente “primero hay un Occidente latente en cada uno de nosotros, incluso en el Oriente árabe, que hace presión sobre nuestras conciencias con el fin de realizarse. Existe un occidente que está frente a nosotros, un Occidente virtual, maravillosamente apto para el diálogo si despertase a su propia autenticidad. Hay por fin el occidente real, con su coraza de fuerza y de técnica, cuyas turbulencias no hacen más que presionarnos”⁴⁶. La crítica que establecen tanto Habachi como Affaya es entre lo real y lo imaginario, de los estereotipos tanto de uno mismo como de los otros. La imagen de una sociedad arcaica y monolítica es un mito generado por Occidente, y lo mismo podría decirse de la imagen creada por musulmanes contra Occidente: infieles contra los que hay que luchar... Incluso se pueden mencionar diferentes regiones conquistadas por los musulmanes y en las que establecieron su poder como potencia hegemónica. Todo este análisis tiene como último hito las Primaveras Árabes, pero no el definitivo puesto que aún queda por consolidar instituciones.

5.2 Las Primaveras

El instante que hizo estallar la Primavera Árabe se debate entre dos: el Campamento de la Dignidad en el Sahara Occidental ocupado y Mohamed Bouazizi en Túnez. Bouazizi no se prendió fuego sólo porque le había sido confiscado su puesto de frutas, sino porque no se le había permitido vivir y había sido vejado y humillado el 17 de diciembre de 2010. Por otro lado, casi dos meses antes, una familia saharauí instaló su *jaima* en las afueras del Aaiún y, con sigilo, fueron uniéndose otras *jaimas* hasta reunir más de 30.000 personas; un número muy alto dado que los saharauis en los

(1995). *Occidente en el pensamiento árabe moderno*. Cidob.

46 Ibid.

territorios ocupados son unas 300.000 mil personas (hay datos muy dispares)⁴⁷. La principal reivindicación de ambas acciones ha sido la mil veces repetida: ¡dignidad!.

A la luz de los hechos, los resultados de las primaveras han sido muy dispares, quizás por ello cuesta acuñar el término. Por ello, como propone la escritora argelina Wassila Tamzali⁴⁸, no es desmesurado hablar de “deshielo árabe”. Estoy de acuerdo con este término porque creo que aún no ha llegado la verdadera revolución, pero sí un despertar considerado instante decisivo, pero no final. Ahora bien, mientras pueda considerarse que el hecho de que los Hermanos Musulmanes (de Egipto)⁴⁹ obtuvieran una victoria totalmente legítima en unas elecciones democráticas es una involución, en este trabajo se plantea como consecuencia del propio proceso democrático y como una elección legítima de un país "inmaduro" en la práctica de elecciones y en la libertad política. La inclinación hacia los partidos islámicos no responde a una voluntad de conquistar un estado teocrático, sino de limpieza moral de las instituciones gubernamentales. La sociedad árabe no ve a musulmanes haciendo política, sino a árabes temerosos de Dios que pretenden conquistar el poder para arrancar de sus entrañas el postcolonialismo.

Estas movilizaciones vienen desde la lucha contra el colonialismo y vienen para reafirmar algo que ya se había empezado a reivindicar desde el siglo XIX: el sujeto árabe-musulmán construyendo su consciencia de clase superando el tribalismo. Las Primaveras no son ciertamente una revolución o, al menos, no en todos los lugares. Ni siquiera son Primavera en todos los países. Primavera es Túnez o Egipto, no Marruecos o Argelia. Revolución no es ninguna. Ahora bien, es una reivindicación del individualismo ya patente en muchos movimientos de liberación. Por tanto la destribilización no viene dada solo por las migraciones, sino también paralela al resurgir de un sujeto consciente de su lugar en la historia, y lo reivindica. Este deshielo es el último gesto que acaba con la vieja forma de vida, el viejo concepto de familia y de individuo relacionado con la tradicional concepción de tribu; aunque también hay una clara influencia del factor demográfico como impulsor del salto generacional.

5.3 Salto generacional

A todo ello ha de añadirse la cuestión demográfica tras las políticas postcoloniales encaminadas a desarrollar los países del sur del Mediterráneo. Esas políticas que desde los años

47 En el caso del pueblo saharauí, cabe aclarar que mantiene una lucha de liberación nacional que ya superada por todos los demás países árabes; de ahí la deriva de la protesta en una cuestión nacional.

48 Cit. Por García, B. L. (2015). Paradojas y desafíos de las "primaveras árabes". *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, (30), 147-162.

49 Hay que recordar que también les fue negado el gobierno de argelia tras la victoria en las elecciones de 1992.

setenta se relacionan con el Estado protector y desarrollista postcolonial han situado a numerosos jóvenes en el eje central de muchas movilizaciones anteriores a las Primaveras. En consecuencia, en los primeros años del nuevo milenio "la población considerada dentro de la categoría social joven (por debajo de los 25 años) supone el 65% de la población total de los países árabes"⁵⁰, población cuyo desafecto e indignación conducirán no solo a la caída de algunos de sus gobiernos, sino como respuesta también a las políticas de "guerra contra el terrorismo", de neocolonización y de islamofobia practicadas por EE.UU. y sus aliados; pero tampoco hay que olvidar que es una respuesta a los dos radicalismos que cortejan a estos países: el neoliberalismo y el integrista político ya desde la Guerra Fría hasta la "guerra contra el terror"⁵¹.

Cuando surge un nuevo sujeto, surge un nuevo concepto de individuo (en el caso del mundo árabe, individuo social y en ningún caso en el sentido neoliberal del término), que realmente es lo que los islamistas temen. En la constitución tunecina se establece la igualdad entre hombres y mujeres ante la ley. El miedo a la liberación sexual de las mujeres es también miedo al nuevo sujeto árabe. El individualismo negador de la familia y corruptor moral es lo que se niegan a aceptar (aunque hay que hablar de diferentes consideraciones dentro de la propia organización de los Hermanos respecto a la relación entre Estado y religión). Y es que las generaciones que gobiernan respondían a unos valores postcoloniales influidos también por las dictaduras del *comunismo real* que las nuevas generaciones no aceptan. Y dentro de estas nuevas generaciones, hay quienes han visto una forma de acabar con el despotismo y la corrupción a partir de reivindicarse como musulmanes (reivindicación que probablemente se mantenga mientras se mantenga el conflicto palestino tal y como está), aunque no reivindican un estado teocrático; otra parte de la juventud aún se ve influida por los revolucionarios antiimperialistas y por las democracias liberales de Occidente. Gema Martín Muñoz divide en tres los caminos que los jóvenes habían elegido hasta el momento: hubo quienes optaron "bien por la *deserción*, tratando de huir de la situación emigrando a Europa o a los países ricos de la Península Arábiga, bien por la *sumisión*, a la espera de encontrar una vía que les permita beneficiarse del "sistema", o bien por la *alienación*, alejándose del sistema establecido y, muchos de ellos, buscando nuevos actores y marcos ideológicos que les representen"⁵²; ahora podemos afirmar que la juventud árabe sólo ha encontrado representación en sí misma. Esta generación que nada tiene que ver con ninguna anterior, con su lucha tanto en las plazas como en el ciberespacio, ha cuestionado incluso el concepto de representación consolidándose como espacio

50 Serra, B. R. (2003). El creciente desorden regional árabe. En *Conflictos bélicos y nuevo orden mundial* (p. 189). Icaria.

51 Íbid. p. 191

52 Íbid.

ideológico consciente de los efectos de la modernidad, de su radicalización y de sus excesos; la conciencia de esa globalización se muestra tanto en el uso de la tecnología como en la expansión de las revueltas, mientras que los excesos de la modernidad se ven reflejados en esos tres aspectos que Gema Muñoz describía respecto a la juventud antes de las Primaveras.

Por último, como afirma Roque (2015:11-24), la edad mediana del conjunto de los países árabes ronda los 23 años, de ahí el protagonismo necesario de la juventud que vio su desesperación y hastío reflejados en el suicidio de Bouazizi. Los gobiernos herederos de Nasser, Boumedién o Bourguiba no han otorgado la oportunidad del empleo ni a los jóvenes que abandonan sus estudios ni a los licenciados. Como consecuencia, las Primaveras Árabes se presentan lideradas por una juventud que no solo ha marcado distancia con las generaciones anteriores, sino también con toda forma de política paternalista, clientelista y autoritaria. El control de los medios de comunicación por parte de estos gobiernos y la falta de libertad de expresión y de reunión condensaron el mensaje revolucionario de la juventud en Internet arrancando de las manos del poder el discurso político. De esta forma, los teléfonos móviles y el ciberespacio se han convertido no solo en herramienta y trinchera de lucha, sino en catalizadores del salto generacional.

6. CONCLUSIONES

En primer lugar, se ha procurado hacer una definición de la modernidad a partir de, por un lado, una perspectiva filosófica con tres hitos singulares del comienzo de tal modernidad, a saber, la conciencia de un sujeto constructor de su propia historia, la desdeificación como supremacía de la sociedad civil y la descubierta de la subjetividad como primer paso para una nueva perspectiva que dará lugar al individualismo; por otro lado, desde una perspectiva político-sociológica se ha apuntado la modernidad como un fenómeno que ha construido sus propias instituciones: el Estado-nación y las instituciones de control.

En segundo lugar, se ha procurado mostrar la visión eurocéntrica del mundo musulmán y cómo desde el Renacimiento se construye una superioridad europea basada en el "monopolio" de la cultura greco-romana y en el menosprecio de toda otra tradición; como consecuencia directa tuvo lugar el colonialismo, el cual ha llevado a algunos a rechazar totalmente todo aquello occidental, pero a otros a abrazar nuevas ideas y modernizar las propias. *Annahda* supone un punto de inflexión y de emergencia del debate sobre la separación de religión y estado así como un despertar cultural que permitió el surgimiento del feminismo (necesario para el progreso en el proceso de la

modernización), nace de este modo el primer movimiento cultural de la modernidad árabe preguntándose por el presente propio. Pero también hay un Islam que rechaza la modernidad en todas sus representaciones, aquel representado por el puritanismo saudí y el fundamentalismo, pero que de ninguna forma representa al mundo árabe. Aquí llegamos a la conclusión de que el discurso del fundamentalismo lleva en sí un mayor carácter político que religioso.

En tercer lugar, hemos desarrollado el feminismo árabe como un debate frente al feminismo clásico occidental por considerarlo eurocentrista, pero también como espejo del debate interno en el mundo árabe sobre la modernidad, la secularización y el papel de la mujer en este proceso. Hay un solo feminismo con el objetivo de combatir al patriarcado, pero son diferentes las estrategias que se siguen para alcanzar la emancipación de la mujer y, una vez más, su modernidad no solo está en la reivindicación de la autonomía de la mujer, sino en la conciencia de su propio presente diferente al del feminismo occidental y sus estrategias.

En cuarto lugar, concluimos que la secularización no es *conditio sine qua non* para la modernidad de un país o la democratización de un estado. Planteamos el fundamentalismo como consecuencia del fracaso del panarabismo y el "deshielo" como reacción tanto a la política internacional de Occidente como a la corrupción y la represión de los propios gobiernos árabes. Es más, el fundamentalismo representado por Al Qaeda se yergue como fenómeno moderno, no solo porque no es intrínseco a la religión, sino que todo terrorismo es intrínseco a la modernidad.

En quinto lugar, la consecuencia que tiene la existencia de un individuo social (y de los demás rasgos de la modernidad) es la demanda de poder, el cambio de sus formas de manifestación y de sus instituciones, es decir, el acercamiento del Estado a la sociedad civil. Este proceso aún no ha finalizado y, aunque el proyecto de la modernidad ya se ha consolidado, la emancipación resulta aún inacabada. Reflejo de ello es el desarrollo de las organizaciones feministas y el de hombres y mujeres de cultura musulmana que han tomado consciencia de su presente (en sentido kantiano) para hacer suyo el proyecto de su construcción.

Por último, se ha procurado también mostrar cómo el factor de la religión es puramente instrumental en tanto que puede utilizarse como herramienta tanto de lucha como de represión. Tanto para el poder hegemónico como para quien lo resiste, la religión es un mero instrumento para la política y de ninguna manera resulta la singularidad del discurso fundamentalista. Esta lectura la llevan a cabo autores en ambas riberas del Mediterráneo.

BIBLIOGRAFÍA

- Alonso, N. P. (2015). El feminismo árabe y su lucha por los derechos de la mujer. *Encuentros Multidisciplinares*, (46)
- al-Sharif, M. (2014). Del concepto de "ciudadanía" en el pensamiento de los precursores de la <Nahda> o Renacimiento árabe. *Awraq: Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*.
- Affaya, M. N. E. (1995). *Occidente en el pensamiento árabe moderno*. Cidob.
- Amin, S., & Houtart, F. (2003). *Globalización de las resistencias: el estado de las luchas* (Vol. 193). Cáritas Española.
- Armstrong, K. (2007). *Islam: A short history*. Modern Library
- Echeverría, B. (2008). Un concepto de modernidad. *Revista Contrahistorias*, 11.
- García, B. L. (2015). Paradojas y desafíos de las "primaveras árabes". *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, (30).
- Gelabert, T. S. (2008). Modernidad, riesgo indeterminado y democracia. *Laguna: Revista de filosofía*.
- Gellner, E. (1994). *Posmodernismo, razón y religión*. Paidós Ibérica.
- Gramsci, A. (1947), *Cuadernos de la cárcel*, (A. M. Palos, trad.). México D. F.: ERA, 1984, tomo II
- Hossein-Zadeh, I (2015). Las razones del retraso de la reforma islámica.
- Huntington, S. P. (2001). ¿Choque de civilizaciones?. *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, 20(1/2)
- Jelloun, T. B. (2014). Primavera Árabe: un balance desigual. *Quaderns de la Mediterrània*
- Kant, I. (1784). ¿Qué es la Ilustración?. *Filosofía de la historia*.
- Ketiti, A. (2015). *Lucha feminista y transiciones democráticas en el mundo árabe*
- Larraín, J. (1997). La trayectoria latinoamericana a la modernidad. *Estudios Públicos*, 66
- Martín Muñoz, Gema. La guerra contra el terrorismo y el factor sociopolítico en el mundo musulmán. *Disenso [en línea]*, marzo de 2003, nº 39
- Martín Muñoz, G. *Mundo árabe e islámico y modernidad*, Fundació Alfons Comín.
- Miquel Novajra, A. (2015), *¿El otoño árabe? Situación de las propuestas de febrero de 2011*
- Mishra, P. (2012). *From the ruins of empire: The intellectuals who remade Asia*. Macmillan
- Nasr, S. H. (2007). *El corazón del Islam*. Editorial Kairós
- Prado, A. (2010). *El lenguaje político del Corán: democracia, pluralismo y justicia social en el Islam*. Editorial Popular.
- Serra, B. R. (2003). Nuevo orden mundial y conflicto político global. In *Conflictos bélicos y nuevo orden mundial*. Icaria.