

Pensar

epistemología, política y ciencias sociales

Nro. 2 | 2007



Centro **Interdisciplinario**
de
Estudios Sociales

Universidad Nacional de Rosario

UNR
EDITORA
COLECCIÓN
ACADÉMICA

Intersecciones

Escriben:

Elio Masferrer Kan

Lidia Miranda

Silvia Montenegro

Actualidad de los estudios sobre el Islam. Reflexión a partir de temas y abordajes globales y locales.

Silvia Montenegro - UNR - CONICET

Resumen*:

Este artículo se refiere a la actualidad de los estudios sobre el Islam, reflexionando sobre la transformación de ese campo a nivel internacional y considerando su incipiente desarrollo en las ciencias sociales de Argentina y Brasil. Los temas y tipos de abordajes analizados se mueven en los límites de distintas disciplinas: antropología, orientalismo, sociología y ciencias políticas, postulándose que los mismos se articulan en diálogo con la tradición de cada una de esas disciplinas y con la forma de construir sus objetos de estudio. La puesta en diálogo de esas perspectivas, básicamente centradas en el análisis de las relaciones entre religión y política dentro de la religión musulmana, permite elaborar conclusiones acerca de consensos y rupturas así como considerar los temas resaltados por esa agenda internacional. El texto indaga sobre la relación entre esas investigaciones y los ejes destacados por los estudios surgidos en las ciencias sociales de Argentina y Brasil, postulando un corte entre la impronta de los estudios migratorios y los nuevos abordajes de las identidades musulmanas en contextos locales.

Palabras claves: Islam, orientalismo, religión, política,

Current studies about Islam. A reflection based on global and local approaches.

Abstract:

The present article is about current studies about Islam, reflecting upon the transformation of that field of studies at an international level and taking into consideration its incipient development in Argentina and Brazil's social studies. The subjects and the types of approaches analyzed develop within the boundaries of different disciplines: anthropology, orientalism, sociology and Political Science. Those guidelines are related to the tradition of the disciplines previously mentioned and with the way of building their objects of study. There is a discussion of those perspectives, basically concerned with the analysis of the relationship between religion and Politics within Islam. That discussion leads not only to conclusions about consensus and disagreement but also about highlighted subjects of that "international agenda". The text analyzes the connection between those research works and the central themes highlighted by the studies from Argentina and Brazil's social studies. In that way, a division between the stamp of the migratory studies and new approaches of the Muslim identities within local contexts is made.

Keywords: Islam, orientalism, religion, politics.

* El presente resumen ha sido realizado por el Comité Editorial y no fue revisado por el autor del artículo.

Actualidad de los estudios sobre el Islam. Reflexión a partir de temas y abordajes globales y locales.

Silvia Montenegro
UNR - CONICET

Introducción

En las últimas décadas los estudios sobre el Islam se han multiplicado, especialmente a partir del interés por analizar, en un sentido amplio, las relaciones entre religión y política dentro de esa tradición religiosa. En este artículo nos interesa reflexionar sobre la transformación de ese campo de estudios a nivel internacional y considerar su incipiente surgimiento en las ciencias sociales de Argentina y Brasil. Esta estrategia nos permite considerar los tópicos privilegiados por el primero de esos campos que analiza la configuración actual del Islam, básicamente en sociedades mayoritariamente musulmanas y por el segundo, que estudia las identidades musulmanas en el contexto de campos religiosos donde los musulmanes son minorías y donde la adscripción religiosa muchas veces se vincula a una alegada y resignificada pertenencia étnica, árabe. Argumentamos que algunos núcleos temáticos destacados por los estudios internacionales, cuando tenidos en cuenta en los estudios locales, propician abordajes pertinentes, destacando temas cuya problematización situacional puede contribuir a debates más amplios. Del mismo modo, otros núcleos temáticos, internacionalmente destacados, pueden potencialmente opacar el análisis de las especificidades de las configuraciones identitarias del Islam en los campos locales, produciendo la "preconstrucción del objeto", en el sentido bourdiano del término. En esa situación, el Islam se tornaría en sí mismo un objeto "socialmente relevante", recuperado por las ciencias sociales por la vía de su supuesta importancia política y social, reforzada por los medios de comunicación, sobre todo después de septiembre de 2001.

La breve revisión de la actualidad de los estudios del Islam a nivel global, que aquí proponemos, sigue los lineamientos de las fronteras entre diversas disciplinas. Si bien las temáticas pueden ser transversales, consideramos que los abordajes emprendidos por ciertas disciplinas se construyeron en diálogo con la tradición de cada una y con los modos de construir los objetos, en este caso el Islam. Así, si bien las fronteras pueden ser permeables postulamos que existe algo como: un Islam de la antropología, un Islam de los "orientalistas" o incluso "neorientalistas" y otro de las ciencias políticas, los análisis internacionales y la sociología; clasificación provisoria que no debe hacernos olvidar que estas disciplinas son productoras de políticas de interpretación del Islam, que deberíamos esforzarnos por poner en diálogo. En lo que hace al segundo de nuestros propósitos, considerar el surgimiento de algunos estudios sobre comunidades musulmanas en Argentina y Brasil debe tenerse en cuenta que hasta finales de la década del 90, en ambos países, los estudios sobre el Islam ocuparon una posición claramente marginal en el campo de la sociología y antropología de la religión. Las pocas alusiones a la presencia musulmana formó parte de los estudios migratorios que habían abordado la inmigración árabe, más específicamente la sirio libanesa, mayoritariamente cristiana. Postulamos que es posible establecer un corte entre los estudios migratorios y los que tendremos en cuenta posteriormente, básicamente desarrollados en el campo de la antropología desde el año 2000 hasta la actualidad. Dicho corte no es temporal sino que alude al tipo de abordaje, de acuerdo a la diferencia de la impronta que fueron asumiendo los estudios migratorios y a los temas y estrategias metodológicas desplegadas por los trabajos antropológicos de Argentina y Brasil. Para este último punto tomaremos como insumo los artículos, tesis de grado y posgrado, así como el espacio dedicado al tema en reuniones científicas. Por último, intentamos demostrar que, pasado el auge de "redescubrir" el Islam, las asimetrías en el desarrollo de los estudios sobre la temática en Argentina y Brasil se vinculan más a la peculiaridad de ambos espacios académicos que a la posición y visibilidad que la religión islámica pueda tener en el campo religioso de ambos países.

Un Islam de la antropología

Dentro de la antropología, y a nivel global, los estudios sobre el Islam parecieron correr por vías autónomas y estuvieron marcados por la forma en que tradicionalmente esta disciplina construye sus objetos, a partir de trabajo etnográfico, con enfoques locales y más sensibles a la experiencia del Islam vivido y experimentado por comunidades diversas, y menos proclive a los debates que trabajan en los

planos comparativos o en términos civilizacionales, léase básicamente Islam/occidente, Islam/democracia y otros pares a los que haremos referencia posteriormente. Al mismo tiempo, para la antropología, con mayor o menor énfasis, la diversidad de expresiones de la religión musulmana era un aspecto obvio, casi una evidencia empírica, tanto como lo era la constatación de que, como en cualquier otra tradición religiosa, existía un libro sagrado, el Corán, al cual remitían interpretaciones particulares de grupos también particulares. Es ese el tono de un libro como *Observando el Islam* publicado por Clifford Geertz en 1968. Si bien en esa obra Geertz se proponía realizar un trabajo comparativo sobre los cambios religiosos en Marruecos e Indonesia, para entender cómo llegaron a configurarse formas contrapuestas de una misma religión, algo bastante abarcador, Geertz esgrime la vía de un trabajo de campo intelectualmente formativo. Desde ese punto de vista la etnografía no solamente sería el espacio del origen de hipótesis modestas sino también de modelos totales de interpretación social y cultural:

“...la mayor parte de lo que he llegado a constatar finalmente (o he creído constatar) en la amplia extensión de la historia social, lo he constatado (o lo he creído constatar) inicialmente en los estrechos reductos de las aldeas rurales y campesinas. Un grupo de personas –historiadores mayormente, pero también politólogos, sociólogos y economistas– han planteado si este modo de proceder es defendible”¹.

El párrafo no es casual, Geertz está respondiendo a los enfoques de otras disciplinas alegando que la antropología, o mejor dicho los antropólogos, contribuyen con conocimientos más concisos y particulares a las interpretaciones más generales y globalizadoras. En *Tras los hechos*, donde pasa revista a sus investigaciones, vuelve a defender la imposibilidad de secuestrar la “política de las especificidades” de la vida en la cual está incorporada, criticando la tendencia a la elaboración de representaciones abstractas del tipo “poder”, “dominación”, “autoridad”, no porque le parezcan conceptos inútiles sino porque al otorgárseles privilegio se correría el riesgo de extraer lo particular de lo general y, de esa forma, relegar las particularidades al nivel del mero detalle, ejemplo o ilustración². En otro libro clásico, *La sociedad musulmana*, publicado originalmente en 1981, Ernest Gellner, aun afirmando que las principales ideas de su libro son “robadas” de Ibn Jaldún, David Hume, Robert Montaigne y Evans Pritchard, defiende igualmente el punto de vista etnográfico recordando sus visitas a Marruecos Central y su atención sistemática al trabajo de otros etnógrafos dedicados al mundo musulmán³. Volviendo, en otro de los capítulos de su obra, a resaltar que la diversidad de la civilización musulmana es un hecho aceptado y documentado por los investigadores de campo y que ya no requiere más documentación:

“En su tiempo, fue, sin duda, un útil correctivo a la opinión simplista que juzgaba al Islam por sus apariencias y daba por sentado que la civilización musulmana es homogénea, porque la vida musulmana es la puesta en práctica de un Libro y de sus prescripciones. Ya no es necesario combatir esta opinión. El tiempo ha reafirmado la tesis de su homogeneidad, no tanto como tesis sino como problema”⁴.

De este modo, aunque siempre es peligroso generalizar, puede decirse que los principales abordajes antropológicos fueron inmunes a ciertos debates que sí se desarrollaron en otras disciplinas, sobre todo en lo que respecta al llamado “Islam político”. Aun quienes dentro de la antropología se interesaron por esa temática, como Dale Eickelman⁵, se alejaron de preguntas tales como si los movimientos del Islam político eran tradicionalistas o antimodernos, explicando que, por ejemplo, en ciertas sociedades los pensadores del Islam político redibujaron los límites entre la vida pública y la religión, desafiando a la autoridad religiosa convencional. No es extraño que, dónde otros analistas vieron reacción a los valores democráticos, antropólogos como Eickelman argumentaran que se trataba de un doble proceso de democratización interno a esas sociedades; por un lado respecto a la pérdida de monopolio de la autoridad religiosa y, por otro, en torno a la acción política misma. Es que desde ese punto de vista, el Islam político habría puesto en discusión la interpretación del significado del Islam y los principios de la

¹ GEERTZ, Clifford, *Observando El Islam*, Paidós, Barcelona, 1994, p. 13.

² GEERTZ, Clifford, *Tras los hechos*, Paidós, Barcelona, 1996, p.56.

³ GELLNER, Ernest, *La sociedad musulmana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, p.7

⁴ GELLNER, Ernest, *La sociedad musulmana*, op.cit.p.142.

⁵ EICKELMAN, Dale *Islam and the Languages of Modernity*, *Daedalus*, Vol. 129 N1, 2000, 119-131.

fe, generando un nuevo lenguaje diseminado entre los grupos educados e influyente en los medios masivos de comunicación, siendo exitoso en transformar el propio Islam en un debate civil. Este proceso permitiría hablar de la emergencia de una esfera pública musulmana que reconsidera el rol de la religión en la sociedad moderna, una esfera pública que poniendo en intercesión la religión, la política y la vida social contribuye a crear sociedad civil en las sociedades islámicas. Puede decirse que Eickelman reconoce lo que podría llamarse una desintitucionalización de la religión musulmana cuando argumenta que ésta dejó de estar confinada a las instituciones formales reconocidas por la autoridad del Estado en tanto se había tornado una fuerza discursiva expandida y participativa. En el interior de este proceso la propia noción de ley islámica habría dejado de ser un asunto de los especialistas de la religión para pasar a ser una cuestión que involucra a un gran número de grupos y posiciones. Tal vez autores como Eickelman estén en lo cierto cuando afirman que mucha de la incomprensión de estos procesos se deba a que las teorías prevaletentes marginaron el papel de los *symbolsmakers* del Islam, suponiendo que el discurso de éstos apenas propiciaba el retorno al pasado, olvidando que en sus prácticas conllevaban ideas significativamente nuevas respecto a las relaciones entre autoridad y responsabilidad. También esos trabajos enfocan las transformaciones endógenas de algunas sociedades musulmanas, a partir de los nuevos medios de comunicación, el carácter transnacional de los mismos y la emergencia de nuevas esferas públicas de influencia⁶.

La impronta particular de la antropología ha tenido en cuenta la especificidad de los movimientos analizados dentro de su espacio socio-histórico, tendiendo a considerar los microprocesos en la generación de los mismos, considerando las variantes regionales y las variaciones temporales de los significados de símbolos y rituales. En estos enfoques los textos y las doctrinas tienen una importancia secundaria para explicar la naturaleza del Islam político, siendo más importante considerar de qué forma el Islam provee los símbolos en cuyos términos diversos grupos definen su identidad en tanto musulmanes. En algunas de esas perspectivas las nociones de objetivación de la religión y fragmentación de la autoridad religiosa ocupan un lugar central, ya que permiten caracterizar el contexto social dentro del cual el Islam forma e informa el comportamiento político de los musulmanes⁷. De este modo, la combinación de un proceso por medio del cual las sociedades se tornan más conscientes de su propia cultura y religión con el surgimiento de demandas en competición basadas en modelos de "autoridad cultural", formarán la arena donde diversas interpretaciones políticas realizan lecturas de la tradición religiosa.

Otros estudios antropológicos, partiendo de especificidades locales y de trabajo etnográfico han combinado la valorización de las categorías nativas y formas experienciales del Islam con el análisis de las narrativas elaboradas sobre las comunidades musulmanas en un abanico de procesos históricos más amplios. Este tipo de enfoque permitió demostrar que, en países como por ejemplo Mozambique, la antigua y actual presencia musulmana debía entenderse en relación a los cambiantes procesos históricos y a las miradas construidas sobre esas comunidades por las políticas coloniales y postcoloniales, así como en el marco de la recomposición contemporánea entre los liderazgos de esas comunidades y las tensiones institucionales entre ideologías transnacionales del Islam y modos locales de vivenciarlo, más híbridos y menos puristas⁸. Estudios antropológicos en terreno, también son interesantes para reconsiderar la validez general de algunas teorías sobre las relaciones entre etnicidad, nacionalismo y secularización extrapoladas de los contextos europeos para otras realidades. Dado que en sociedades donde las identidades religiosas del Islam permean crecientemente los principios de organización social y operan como marcadores de expectativas culturales, sería incluso posible pensar que son las imágenes religiosas las que potencialmente ofrecen una base para el imaginario nacional, tornándose posible hablar de un nacionalismo religioso⁹.

En el campo de las relaciones internacionales algunos abordajes han sido críticos con lo que consideran el carácter estado-céntrico de esa disciplina, hecho que dificultaría pensar la política

⁶ EICKELMAN, Dale y ANDERSON, J. (eds) *New Media in the Muslim World. The Emerging Public Sphere*, University Press, Bloomington, Indiana, 1999.

⁷ MOADDEL, M. "The Study of Islamic Culture and Politics: An Overview and Assessment", *Annual Review of Sociology*, N 28, 2001, 359-386.

⁸ Ver MACAGNO, Lorenzo, *Outros muçulmanos. Isla e narrativas coloniais*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais/Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2006.

⁹ Ver PINTO, Paulo, "Etnicidade e nacionalismo entre os Curdos da Siria", *Antropolítica*, N-19/2, 2005, pp.31-62.

translocal como forma de política que emerge de la experiencia del mundo musulmán en el contexto de la globalización. Tales enfoques han encontrado en la antropología contemporánea una disciplina aliada, que permite relacionar la política translocal con las migraciones, las diásporas y la construcción de identidades transnacionales producidas en localidades particulares. Desde ese punto de vista, los actuales flujos globales sin precedentes, de personas y culturas, los movimientos sociales transnacionales, el ascenso de las ciudades mundiales, las formas políticas supranacionales y las tecnologías globalizantes de los medios de comunicación ponen en cuestión la hegemonía de las formas estadocéntricas y nacionales de la identidad política. Hechos todos que, en conjunción, desafían las concepciones tradicionales de cómo y dónde se localiza la política, corriendo el foco de análisis desde las instituciones hacia las construcciones políticas presentes en la vida cotidiana, lo cual implicaría no tratar las relaciones entre religión y política en el marco de los llamados estudios islámicos, ni en las doctrinas o discursos oficiales, sino más bien “leer” el Islam contemporáneo a través de las lentes de las transformaciones globales y transnacionales, situacionalmente encuadradas¹⁰.

El Islam esencializado de los orientalistas

Cabe referirse al Islam que fue siendo creado por los orientalistas, una visión que, desde nuestro punto de vista, tuvo poco diálogo con el curso que seguían los estudios anteriormente mencionados, punto sobre el que volveremos posteriormente. Hasta la década del 70 los estudios sobre el Islam estuvieron casi monopolizados por los orientalistas, es decir, por estudios académicos que analizaron el Islam, básicamente a través de fuentes escritas, sin realizar investigación empírica en las áreas a las que se referían. El orientalismo fue una disciplina de estudios que pretendía captar la especificidad de oriente y que produjo abordajes sobre el tema principalmente en Francia y Gran Bretaña. Hacia finales de la década del 70 los estudios de los orientalistas fueron duramente atacados por Edward Said en su libro *El orientalismo*¹¹. En él intentó mostrar que esos análisis tenían un problema básico: se habían inventado un Oriente que era más una percepción de Occidente, signada por los intereses políticos y la experiencia colonial de países como Francia y Gran Bretaña, que un conocimiento sobre ese mundo cultural. Para Said los orientalistas construyeron esencias, relacionadas a la “musulmanidad” de los habitantes del mundo islámico, recrearon una cultura cuya “personalidad” tenía la peculiaridad de ser el perfecto reverso de occidente. En libros posteriores, Said¹² “vio” orientalismo más allá de los escritos de esos académicos, creyó encontrarlo en los medios de comunicación estadounidenses, en el análisis de cómo se referían al Islam y en las películas de Hollywood, se refirió entonces a un “neo orientalismo”. Señaló que, por ciertos intereses, y ahora se refería a los Estados Unidos, el Islam se había convertido en una “palabra política”, intentando demostrar que las imágenes de oriente creadas por occidente eran reeditadas para lograr la legitimación cultural de una nueva etapa de neo imperialismo, ahora liderada por EUA. Remarcó que el neo-orientalismo ignoraba la diversidad de países, poblaciones, culturas e identidades que se englobaban en su visión homogeneizante. Said consideró que el interés de los orientalistas en el conocimiento del Islam, y de los autores más contemporáneos que prefirió llamar “neo-orientalistas”, se vinculaba a la producción de poder unilateral, con vistas a la dominación sobre “oriente”.

Más allá de la larga polémica desatada por las críticas de Said, de hecho sus escritos hirieron en profundidad a esa tradición de estudios, por primera vez se entabló una amplia polémica académica sobre la validez general de los conceptos y visiones elaboradas por los orientalistas. No obstante, la disciplina orientalista estaba sufriendo desde antes cierto resquebrajamiento interno que la encontró debilitada en la época de los ataques de Said, y de otros que se sumaron a sus críticas. La respuesta más fuerte vino de un autor que Said acostumbraba a tachar de “neorientalista”, Bernard Lewis, quien tomó la pluma para referirse también al debate en torno al orientalismo¹³. Lewis intentó demostrar que el orientalismo no había caído en desprestigio por los esfuerzos de Said sino que su crisis era anterior e interna a la disciplina, refiriéndose básicamente a los síntomas que pudo encontrar en los congresos que

¹⁰ Ver, por ejemplo, MANDAVILLE, Peter, *Transnational Muslim Politics. Reimagining the Umma*, Londres, Routledge, 2001.

¹¹ SAID, Edward, *Orientalism*, Pantheon Books, New York, 1978.

¹² SAID, Edward *Covering Islam*, Vintage Books, New York, 1997.

¹³ Ver LEWIS, Bernard, “The Question of Orientalism”, *Islam and The West*, Oxford University Press, New York, 1993, p. 103.

periódicamente realizaban los orientalistas hasta el año 1973, argumentó que en cada reunión se tornaba evidente la especialización académica creciente, pues, según Lewis, hacia la década del 70 más que orientalistas había iraníes, arabistas, islamólogos y otras particularidades. Desde su punto de vista la carátula de “orientalistas” le cabía ya a pocos, por lo cual incluso se resolvió disolver los congresos que pasaron a adoptar denominaciones que incorporaban dimensiones espaciales y temporales. Se trataba de demostrar que la insatisfacción era entonces interna. Luego, Lewis arremetió duramente contra Said y señaló que sus escritos bien podrían enrolarse en el género de la ciencia ficción, dado que vivía en un “universo alternativo” que se traslucía en estudios plagados de fallas históricas, que proponían un recorte arbitrario de autores a los que tachar de “orientalistas”. Usando la lógica de Said, Lewis quiso demostrar que los escritos soviéticos sobre el Islam sí eran orientalistas y que estaban llenos de alusiones denigratorias y visiones sesgadas para con la tradición musulmana y que, curiosamente, Said se olvidó de todos ellos a la hora de construir sus críticas. Como conclusión, podemos decir que Lewis intentó demostrar que quien tenía intereses políticos era el mismo Said, que usaba los estudios académicos para propagandear sus ideas a través de un recorte reprobable y que el éxito del impacto de su obra radicaba en la fascinación que despierta toda escritura anti-occidental, crítica de la tradición liberal democrática.

Más allá de la polémica cierto consenso se produjo: los estudios orientalistas eran eurocéntricos y demasiado generales, ciertamente culturalistas y poco proclives a retratar al Islam como un espacio dinámico y fluido que informaba la construcción de identidades políticas.

Uno de los temas preferidos de los estudios con impronta orientalista (ahora a la Said) era la discusión en torno a la relación Islam/modernidad occidental. Es posible encontrar ciertos acuerdos entre las hipótesis que sobre el tema desarrollaron autores como Samuel Huntington y Bernard Lewis. Como es sabido la hipótesis de Huntington¹⁴ es que el nuevo orden mundial posguerra fría estaría basado no en fracturas ideológicas sino culturales, o más bien civilizacionales. En ese contexto, occidente tendría hipótesis de conflicto con ciertas civilizaciones de las cuales difiere profundamente, entre ellas la civilización islámica. Huntington cree en la existencia de un núcleo de valores occidentales compuesto por ciertos elementos o rasgos: el legado clásico (filosofía, racionalismo griego); la preponderancia del catolicismo y el protestantismo; la pluralidad de lenguas europeas; la separación de autoridad espiritual y temporal, que habría contribuido al desarrollo de la libertad en occidente; el imperio de la ley; el pluralismo social; los cuerpos representativos y el individualismo. Ahora bien, su análisis propone considerar si este núcleo de valores occidentales es posible de ser adoptado o adaptado al mundo musulmán. En su argumentación operó una importante distinción: los movimientos islamistas no eran antimodernos sino antioccidentales, es decir, se oponían al núcleo antes mencionado pero buscaban vías adecuadas para producir la modernización de sus sociedades. Por eso el autor prefirió referirse al Resurgimiento Islámico como un amplio movimiento esforzado por encontrar la solución a los problemas sociales no en las ideas de occidente sino en las tradiciones culturales propias, básicamente en el núcleo de su referencia identitaria, la religión islámica. De manera irónica, Huntington comparó el Resurgimiento Islámico con los movimientos de inspiración marxista, otrora importantes, señalando que ambos tienen como base sus textos sagrados, una visión de la sociedad perfecta, un interés fundamental en el cambio; un rechazo de las potencias existentes; una crítica del Estado nacional y muchas doctrinas que van desde el reformismo al modelo revolucionario. Este autor entendió que la islamización es primero cultural y después política, que se fortalece y tiene éxito práctico al realizar asistencia social entre las capas urbanas reclutando sus adeptos entre estudiantes e intelectuales. La relación entre democracia occidental y Resurgimiento Islámico es puesta en cuestión cuando Huntington argumenta que en la década del 70 y 80 del siglo XX una ola de democratización barrió el mundo y que sin embargo, tuvo repercusión limitada en las sociedades musulmanas. ¿Cómo entender que mientras los movimientos democráticos cobraban fuerza en el sur de Europa, Latinoamérica, Asia y Europa central, en el mundo musulmán avanzaba el islamismo? Huntington se apresuró a señalar su hipótesis: el movimiento islamista era un “sustituto funcional” de la oposición democrática al

¹⁴ HUNTINGTON, Samuel “El Resurgimiento islámico”, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 1997, 129-144.

HUNTINGTON, S. P. “La renovación de la identidad estadounidense”, *¿Quiénes somos?*, Buenos Aires, Paidós, 2004, 339-412.

autoritarismo en las sociedades cristianas. En su visión, las tendencias islamistas fueron las constructoras de una respuesta a los mismos problemas que los movimientos democráticos en occidente: la necesidad de mayor movilización social, la pérdida de legitimidad de actuación por parte de regímenes autoritarios y el entorno internacional cambiante. La prueba estaría que en los 80 y 90 los movimientos islamistas influían en la política no controlando gobiernos sino encarnando la oposición a éstos. Pero en la respuesta final a por qué la democracia liberal no arraigó en las sociedades musulmanas, y por qué esto aparece como un fenómeno continuo y repetido, Huntington muestra nítidamente su poco moderada posición culturalista: ese fracaso tendría su fuente en la "naturaleza" de la cultura y la sociedad islámica que por definición sería inhóspita para los conceptos liberales occidentales. Así explica que los islamistas hayan tenido éxito en liderar la oposición contra los nacionalismos y el comunismo y sus núcleos ideológicos, también exógenos a la cultura musulmana. Sin embargo, señala que el éxito de los islamistas también descansó en la ambigüedad de relaciones que mantuvieron con los gobiernos autoritarios del mundo árabe, que los "alimentaron", que prefirieron apoyarse en ellos para combatir las ideas comunistas, que en definitiva los usaron para darse a sí mismos una "cobertura islámica" y reprimir libremente a las organizaciones democráticas. En síntesis, para Huntington cierto "coqueteo" con el islamismo hizo que en los 70 y 80 los gobiernos de esa región del mundo se apresuraran en exhibir símbolos que los identificaran con el Islam, llegando a hablar de "democracia islámica" e "Islam democratizador". En la visión de Huntington el Resurgimiento Islámico es a la vez producto de la modernización y un esfuerzo por enfrentarse a ella, es un tipo de indigenización provocado por la urbanización, la movilidad social, niveles más altos de educación y consumo, la mayor interacción con occidente y otras culturas, la alienación y la crisis de identidad.

Huntington representa el tipo de enfoque que señala las profundas diferencias culturales entre occidente y el "mundo islámico". El entendimiento entre ambos puede en el mejor de los casos consistir en una guerra fría. Es posible considerar que su argumento se ha mantenido intacto luego del 11 de septiembre, esgrimiendo actualmente que los ataques terroristas tienen en Estados Unidos el efecto de hacer renacer el orgullo nacional, vinculado a los valores de la cristiandad plantados por los colonos que construyeron América¹⁵. Invirtiendo la idea de las diferencias, es decir, a partir de destacar las similitudes entre la tradición cristiana y el Islam, el islamólogo Bernard Lewis¹⁶ llega a conclusiones similares. El corazón de su argumento podría resumirse diciendo que Lewis piensa que el problema entre la cristiandad y el Islam no son las diferencias sino las profundas semejanzas, ambas son religiones de salvación, que suponen poseer la verdad y se expanden por conversión, la diferencia radicaría en la idea de coexistencia y tolerancia promovida por ambos credos, más bien en la manera en que ambas religiones universales resolvieron a través de la historia la separación entre religión y Estado. La primera lo habría hecho con notable éxito y la segunda "de manera inacabada", dejando en forma permanente la puerta abierta para la yuxtaposición de la esfera religiosa y política.

Lewis propone un recorrido histórico en el cual pretende mostrar la solución que la cristiandad encontró a los problemas que debió enfrentar desde el momento de la Reforma, los cuales no descansaban en la relación entre el cristianismo y otros credos sino en la lucha por la supremacía entre las distintas iglesias, así su intención es destacar la buena solución que siguió a los conflictos que desbastaron a Europa: la moderna doctrina del secularismo. Lewis supone que la separación entre iglesia y estado fue entendida entonces como necesaria para la cristiandad, incluso señala que no hubo mucho que hacer, "el mismo Cristo era secularista cuando dijo al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios". En su argumento, al igual que Huntington, Lewis esgrime que la separación entre Iglesia y Estado originada por los países protestantes de Europa del norte es constitutiva de occidente y se plasmó con fuerza constitucional en los Estados Unidos, permitiendo la distinción entre tolerancia y coexistencia, donde el último término pasó a significar igualdad entre los diferentes grupos y mismos

¹⁵ En uno de sus últimos libros, S. Huntington argumenta que hay un reavivamiento religioso en los Estados Unidos y una reivindicación de los valores propios de la sociedad americana como reacción a los "ataques del mundo islámico". En realidad, éste, uno de sus libros más conservadores, se refiere a los latinos y a los afroamericanos como "no asimilados" que ponen en peligro la integridad norteamericana. Ver HUNTINGTON, Samuel P. "La renovación de la identidad estadounidense", *¿Quiénes somos?*, Buenos Aires, Paidós, 2004, 339-412.

¹⁶ Ver especialmente LEWIS, Bernard "Religious Coexistence and Secularism", *Islam and The West*, New York, Oxford University Press, 1993, p. 179 y ss.

derechos para todos. Desde ese punto de vista, el secularismo que emerge en Europa occidental en el siglo XVII y con la Revolución francesa fue una herramienta no para forzar a la irreligión sino para prevenir al estado de cualquier involucración con doctrinas religiosas y de cualquier doctrina que pudiera hacer uso coercitivo de la fuerza del Estado. El laicismo francés, habría agregado su aporte impulsando también la separación de las cuestiones legales y constitucionales del Estado respecto a las ideas religiosas.

¿Dónde radica entonces la incompatibilidad de esta tradición con el punto de vista islámico? Notamos que en la visión de Lewis el hecho de que muchos estados occidentales retengan iglesias establecidas no se traduce en la interferencia del estado, pues es central el valor de la coexistencia. En cambio, según esa mirada, para los musulmanes, desde la era clásica, "Dios es César", por lo cual el sultán o el califa son meros viceregentes. Además en el Islam no habría iglesia, ni clero, por lo cual la separación no podría pensarse. Intentando atender a algunas diversidades internas de la tradición musulmana Lewis argumenta, en clara alusión al shiismo, que posteriormente el islamismo en algunas de sus ramas se "cristianizó", creando un estrato de cleros. La solución que el Islam encontró a la relación entre distintos credos fue el sistema *millet*, pero el problema que Lewis encuentra es que éste proclamaba la tolerancia pero no la coexistencia, permitía a cada grupo bajo su dominio profesar su religión y darse sus propia organización comunal, sus propias leyes a cambio de pagar tasas adicionales y aceptar ciertas restricciones sociales, fiscales y políticas. La conclusión de esta historia sería que, en el proceso de secularización de Occidente, Dios fue destronado y la fuente de soberanía paso a ser el pueblo, en el marco de la nación. Pero estas ideas, que serían naturalmente "extrañas al Islam", durante el siglo XX se habrían tornado familiares en el mundo musulmán, a través de la inteligencia occidentalizada que reguló los países musulmanes, un estado secular comenzó a ser posible. Centrándose en el Islam del siglo XX, Lewis sostuvo que el Partido Baath en Siria e Iraq y el nacionalismo en Egipto, fueron movimientos secularizantes que compartieron el objetivo de implementar reformas para abolir los códigos basados en las costumbres religiosas y alejarse del orden político del Islam. En este punto el autor sitúa la oposición islamista que en Irán se hizo con el poder y en otros países comenzó a tener creciente influencia política en el pueblo. Al igual que Huntington asegura que los secularistas no hicieron bien las cosas, cedieron a las presiones islamistas "aggiornándose" a ellas. En este momento histórico Lewis sitúa también la construcción de la "demonología islamista": judíos, sionistas, imperialismo occidental, comunismo soviético, Nasser, Hussein, etc.

La síntesis de los argumentos antes señalados es que, si bien ambas tradiciones, cristiana y musulmana, atravesaron problemas comunes la solución que encontraron terminó por separarlas radicalmente: el secularismo emergió como un remedio para prevenir el uso de la religión por parte del Estado para reforzar y extender su autoridad y el uso del poder del Estado por parte de los clérigos para imponer su doctrina y sus reglas a los demás. La "secularización inacabada" en el mundo islámico, e incluso la "contrasecularización" promovida por los islamistas, serían, para Lewis, la llama que aviva las "tendencias teocráticas" que supone encontrar en el Islam.

El Islam, en la visión de algunas perspectivas de la sociología y las ciencias políticas contemporáneas

Algunos estudios sobre el Islam político introdujeron un aporte fundamental al analizar las bases ideológicas y la trayectoria intelectual de los líderes del Resurgimiento, situando sus instituciones de educación formal y contextualizando las resignificaciones del Islam que operaban. Esos trabajos pretendieron localizar los linajes intelectuales y analizar su expansión e influencia en los movimientos políticos que inspiraba ese núcleo de ideas. Algunos de esos estudios contribuyeron a cuestionar la explicación simplista de que el Islam político era sólo la combinación de masas desheredadas y financiamientos oscuros. Gilles Kepel¹⁷ intentó demostrar, al mismo tiempo, que las bases ideológicas del movimiento islamista no constituían por sí mismas el factor explicativo de su existencia, ni de la alta adhesión que encontró en las múltiples expresiones políticas que de allí se derivaron. Este autor supuso que el Resurgimiento Islámico fue más bien una revolución cultural, sólo posible por la combinación de las fuerzas sociales que la propiciaron¹⁸. Kepel consideró que los movimientos islamistas eran

¹⁷ KEPEL, Gilles, *La yihad. Expansión y declive del islamismo*, Barcelona, Península, 2001.

¹⁸ Kepel consigue escapar de la recurrente teoría de la privación para explicar los movimientos sociales, es decir, aquella que resalta la adhesión de las masas "desheredadas" a mitologías religiosas como válvulas de escape, en la búsqueda de utopías que rediman en términos imaginarios sus condiciones de existencia.

socialmente ambiguos, estaban compuestos por jóvenes pobres urbanos y también por las capas medias de comerciantes, “burguesía del bazar”. La clave de su fuerza estaría en la forma en que lograron unir a ambos estratos. Desde su punto de vista estos dos sectores sociales cooperaron justamente porque otro sector, la *intelligentzia* islámica, es decir, los intelectuales, fueron el elemento mediador en cuestiones morales, religiosas y políticas, pero no de manera completa en lo que hace a las cuestiones sociales.

Esta intelectualidad era la que producía el discurso y la ideología que mantenía la cohesión entre los otros dos sectores, así una de las hipótesis centrales de Kepel es que en la dimensión social esta alianza nunca llegó a ser completa. Desde ese punto de vista, cabían algunas distinciones entre la dinámica sunita y shiita de los movimientos islamistas. En lo que se refiere al sunismo la intelectualidad estaba compuesta por universitarios como Qutb que proponían la reinterpretación de los textos sagrados. En cambio, en Irán, fue el clero, en realidad el propio Ayatollah Komeini, quien encabezó una revolución triunfante en 1979. Para Kepel, el éxito del shiismo se debió a que Komeini logró controlar todas las expresiones del discurso islámico y no permitió que se oyera ninguna interpretación rival, al mismo tiempo aunó a los desposeídos con la clase media que lo apoyó sólo para deshacerse del sha, pensando que luego sería fácil deshacerse también de Komeini, hecho que finalmente no sucedió. En cambio los islamistas suníes nunca habrían llegado del todo a la “burguesía del bazar”, eran intelectuales que en muchos casos anunciaban reformas u utopías que no incluían a las clases medias, las cuales comenzaron a apartarles su apoyo. El caso de Afganistán y los talibanes le resulta a Kepel uno de los indicios de la agonía del movimiento islamista y el inicio de su decadencia e inoperancia política. Desde que los talibanes comenzaron a desarrollar una escatología que luego de expulsar al ejército soviético se habría tornado cada vez más oscura, comenzarían a perder el reconocimiento del Islam como un todo desde los centros intelectuales. Es interesante señalar que Kepel pareciera indicar que la decadencia del movimiento proviene de su des-intelectualización, es decir, si en los 70 fueron los intelectuales quienes lideraron el movimiento en los 90 éste aparecía ya como una atomización de la utopía islamista. Por eso vislumbró un nuevo cambio cultural de la mano de un recambio generacional y consideró que con la expansión de los medios de comunicación y el mayor acceso a la educación la visión de la propia historia nacional ya no podría ser monopolizada por los islamistas que sostenían que debía volverse al modelo del Islam puro de la época de Mahoma. También en obras posteriores, Kepel¹⁹ sugiere que el cambio en la percepción de la individualidad, el avance de las mujeres y su acceso al mercado de trabajo en muchos países, tornó intolerable la unión de clases medias y prédica islamista, contribuyendo a disolver la alianza de fuerzas que le dio bases al movimiento. De allí que interprete que el Islam político, en algunas de sus expresiones atomizadas, como la representada por Al Qaeda, dio un giro a su estrategia pasando de la crítica y hostilidad hacia los enemigos internos, los “regímenes ilegítimos”, a la abierta hostilidad para con los enemigos lejanos, representados por Estados Unidos. Esta nueva orientación buscaría el impacto endógeno a partir de una renovada unidad frente un enemigo común mediante la demostración de su vulnerabilidad luego de los ataques del 11 de septiembre de 2001. Al mismo tiempo que mostraría el fin de la búsqueda de tomar el Estado y el paso a una forma diluida y fragmentada de propuestas de relacionar la tradición musulmana con propuestas políticas.

Siguiendo con estudios realizados en un plano más bien teórico, sin demasiada referencia a contextos y con una impronta generalizadora, Aziz Al-Azmeh²⁰ señaló que la complejidad de la utopía en el pensamiento político islámico fue generalmente subestimada, que la misma es compleja y se vincula a varios problemas. Si bien el autor explica que los elementos utópicos del Islam son elusivos y difíciles de desprender de los contextos escatológicos y legales sería posible “traducir” algunos de ellos. En principio, y según ese abordaje, no puede esperarse tratar con un cuerpo coherente de investigación, de preguntas, ni con un conjunto de tópicos claramente delimitados. Se trataría más bien de una amalgama de proposiciones políticas dispersas en distintos textos, no habría en el Islam una teoría política acabada. Al analizar la idea de Estado, poder, cuerpo político y la noción misma de política Al-Azmeh sostiene que la utopía está centrada en el orden de la *sharia*, pues ésta siempre puede constituirse en un sistema ideal, remoto, no realizado y vinculado a la utopía de la ciudad islámica. Finalmente, el Estado ideal no sería más que una concepción sobre el estado natural, un estado “más allá de la sociedad”, lo cual permite llegar a una noción de legitimidad según la cual los regímenes son legítimos

¹⁹ KEPEL, Gilles, *Fitna. Guerre au coeur de l'Islam*, Gallimard, Paris, 2004.

²⁰ AL-AZMEH, Aziz “Utopia and Islamic Political Thought, *Islams and Modernities*, Verso, Londres, 1993, 89-103.

siempre y cuando no hostilicen la ley islámica. Al Azmeh sostiene que es debido a esto que la idea de los estados legítimos ha sido históricamente vinculada a modelos ejemplares, como el ejemplo profético, el régimen de Medina o los primeros califados. Al contrario de lo alegado por varios autores que mencionáramos en el apartado referido a la antropología, en el caso de Al-Azmeh parece que fuera posible extraer conclusiones generales del estudio de doctrinas y textos, aún cuando para suavizar esta perspectiva se refiera a islames, una pluralización que apoya la idea de multiplicidad.

Dentro de la sociología encontramos algunas perspectivas que analizan los movimientos islamistas en el marco de las identidades del mundo globalizado. En conjunto, tratan de captar de manera más profunda la internacionalización de los conflictos ideológicos del mundo musulmán. Más que postular la hipótesis de su atomización y debilidad consideran que se adecua al formato red compartido por muchas organizaciones e identidades que construyen sus lealtades más allá de los límites del estado-nación. Estos paradigmas de análisis vinieron de la mano de autores que no eran expertos en el Islam político, pero que intentaron explicar ese fenómeno considerando la crisis del moderno sistema mundial, el fracaso de los “movimientos antisistémicos” históricos y el surgimiento de movimientos alternativos. Por otro lado, a ese debate se sumaron quienes se interesaron por el surgimiento de identidades transnacionales, suponiendo que el proceso de globalización explica algunas de las especificidades de las ideologías que las sustentan.

En la visión, por ejemplo, de quienes trabajan con la teoría del sistema mundial los movimientos islamistas se alimentaron del fracaso de los movimientos antisistémicos, surgidos desde principios del siglo XX, vinculados al despertar nacionalista de las sociedades árabes. Estos movimientos, modernistas en su retórica, consideraron que la opresión se derivaba de los controles externos, del imperialismo, y se resolvía a través de un cambio cultural interno que combatía el tradicionalismo de las sociedades islámicas. Como muchos otros analistas, Wallerstein²¹ verifica, coincidiendo con otras perspectivas, que esos movimientos dieron al Islam un rol más bien marginal o negativo, sus líderes insistieron en el hecho de que eran musulmanes pero esto era más bien una suerte de afiliación cultural y una declamación necesaria para congregarse posibles seguidores. El futuro proyectado por esos movimientos era moderno y secular; sin embargo, debieron enfrentarse al problema de la creación del Estado de Israel y al movimiento sionista que, según Wallerstein, compartía una retórica similar: constituir un estado independiente, crítica a la opresión del sistema mundial y el sentido de que debía realizarse una reforma interna de la psicología del pueblo judío. El punto en común entre los movimientos modernos seculares del mundo árabe y el sionismo habría sido la ambigüedad del papel jugado por el Islam y por el judaísmo en cuanto sistema religioso. Incluso Wallerstein sugiere que el movimiento islamista era estratégicamente homólogo: luchaba contra la opresión externa y llamaba a una renovación interna que enfatizase el comportamiento puro y puritano, llamando a la construcción de una estructura de Estado moderna pero a través de una retórica religiosa. Wallerstein resalta que los islamistas habrían señalado certeramente dos fracasos de los nacionalistas: 1) no disminuir el rol de los poderes externos en los asuntos internos, haciendo notar la continuidad del rol de los Estados Unidos en la región y la poderosa presencia de Israel, considerada como un elemento de occidente, un estado refugio, como los estados de las cruzadas en la edad media y; 2) demostrar que ese estado de cosas fue posible por la inacción de los regímenes que ahora debían ser confrontados: no sólo los secularistas, sino incluso, y presumiblemente, aquellos basados en la religión, como el de la monarquía saudita.

Es interesante resaltar una hipótesis de Wallerstein referida a que tanto la fuerza como la fragilidad de estos movimientos radica en ser una poderosa fuerza extra-estatal, no en términos políticos sino en términos ideológicos, una fuerza que señala que la transformación social vía secularización no dio resultado y que ese fracaso acabó por abrir las puertas a la alternativa islámica.

¿Pero, cual es la eficacia de estos movimientos alternativos surgidos de la decadencia de los movimientos antisistémicos? Para Wallerstein, las visiones y movimientos alternativos, aunque con mejores tácticas que aquellas ya anticuadas que instrumentaron los movimientos de liberación nacional, no debilitarían del todo el poder de quienes lo detentan en el sistema mundial. Esto porque, de todos modos, los movimientos alternativos terminan impidiendo a los individuos el análisis de la estructura actual del moderno sistema mundial. Hecho que facilitaría a los privilegiados del sistema mundial la manutención de esas estructuras en el día a día. Según Wallerstein, cuando los sostenedores de las visiones alternativas, como los islamistas, llegan eventualmente al poder se encuentran con que no

²¹ WALLERSTEIN, Immanuel “Islam, the West and the World”, *Journal of Islamic Studies*, Vol. 10 N2, 1999, 109-125.

tienen una política externa real o tienen una que no es efectiva, pudiendo ser fácilmente cooptados y entonces operar dentro del marco del sistema. Pero la visión de Wallerstein sobre la eficacia de esos movimientos no fue completamente negativa, supuso que el ascenso de fuerzas alternativas podía tener también consecuencias negativas para los centros del poder del sistema mundial. La razón sería que una de las claves de los componentes estabilizadores del moderno sistema mundial descansa en que las poblaciones estén colocadas en sus estructuras estatales, como defensoras de su eficacia política, considerando el rango de todas las fuerzas externas que atraviesan sus vidas. Pero, como los movimientos alternativos rompen la confianza en las estructuras de Estado son, entonces, potencialmente capaces de remover los límites que causan la desmovilización política.

Estas visiones, al reinsertar la interpretación en el interior del análisis de la crisis del actual sistema mundial, postulan que en su momento el ascenso del movimiento islamista fue simplemente una variante de lo que se ha venido desarrollando en todas las zonas periféricas del sistema mundial. Para quienes, como Wallerstein, se basan en la presunción de que el sistema mundial capitalista está en crisis como sistema social histórico, sería lógico que toda crisis evoque la necesidad de la creación de demonios. Sin embargo, el Islam político no apareció en estos abordajes sino como un programa con tácticas zigzagueantes, poco claras y no homogéneas. Coincidiendo con otros puntos a los que ya hicimos referencia, este tipo de análisis también propone desplazar el foco desde el interior del mundo islámico hacia el sistema mundial como un todo. Como es sabido, según esta teoría, de la crisis del sistema mundial surgirá un nuevo poder y los movimientos alternativos, como los ecologistas, feministas e islamistas, todos ellos extra-estatales, presionarán por puntualizar la dirección del sistema. Aun así la prognosis de autores como Wallerstein sugiere que aun cuando la propuesta de los islamistas no sea clara es necesario reconocer que consiguen demostrar la necesidad de nuevos parámetros en la alternativa histórica, simplemente porque las religiones mundiales siempre tuvieron algo que decir al respecto.

Para los autores que consideran que los movimientos islamistas son típicos de la globalización, estaríamos ante una búsqueda de fundamentos, búsqueda de comunidad por sobre los resquebrajamiento y dilemas que plantea la globalización. En esa perspectiva el concepto de *Ummah* fue visto como importante ayuda para comprender la transnacionalidad del movimiento islamista. La *ummah* coránica habría sido reformulada y a ella habría apelado el Islam político, una comunidad transnacional que podía operar en distintos tiempos y espacios, su forma es una red con diferentes centros cambiantes de poder. Podemos acudir a las ideas de Manuel Castells²², las cuales no difieren demasiado de las de Wallerstein, a no ser por el énfasis de éste último sobre los aspectos geopolíticos y los intereses económicos de occidente en el mundo musulmán, para comprender los movimientos islamistas. Al trabajar con el concepto de sociedad red, Castells, interesado en las formas de identidad que allí prosperan, se refiere a las identidades de resistencia construidas por aquellos actores que se encuentran en posiciones/condiciones devaluadas o estigmatizadas por la lógica de la dominación. El movimiento islamista sería, para ese enfoque, una identidad de ese tipo, aquellas que construyen trincheras de resistencia y supervivencia, basadas en principios diferentes u opuestos a los que impregnan las instituciones de la sociedad. Este sería el tipo de identidad que conduce a la formación de comunas o comunidades, supuestamente la principal tendencia de construcción de identidad en las sociedades contemporáneas. A estos análisis subyace la presunción de que el ascenso de la sociedad red, de la globalización o de la crisis del sistema mundial pone en tela de juicio las antiguas formas identitarias, simplemente porque la sociedad contemporánea se basa en la disyunción sistémica de lo local y lo global, afectando a la mayoría de los grupos sociales. En ese contexto la búsqueda de sentido bien puede asentarse en la reconstrucción de identidades defensivas en torno a principios "comunales". Pero estas identidades parecerían coexistir con lo que Castells llama "identidades proyecto", aquellas que producen sujetos más que comunalización. Siguiendo esos argumentos sería posible ver a los movimientos islamistas como basados en marcos culturales religiosos y políticos que se construyen en virtud de la deconstrucción de otros referenciales. Es por eso que ese abordaje supone que el Islam político operó sobre la deconstrucción de los sujetos en cuanto individuos, en cuanto miembros de un grupo étnico y en cuanto ciudadanos de una nación para politizar lo sagrado y sacralizar la política, para

²² CASTELLS, Manuel "Los paraísos de Dios: el fundamentalismo religioso y la identidad cultural", *La era de la información, Vol II El poder de la identidad, Siglo XXI*, México, 1997, pp.34-45.

componer la elaboración de los materiales tradicionales como respuesta al problema de la modernización y a las consecuencias de la globalización y el derrumbe del proyecto nacionalista poscolonial, es decir, para "recrear un mundo comunal".

Las perspectivas anteriores de ningún modo representan la totalidad de abordajes existentes pero, sin embargo, permiten visualizar los núcleos de problemas a través de los cuales se han discutido las relaciones entre Islam y política. La puesta en relación de los abordajes, aquí distinguidos a través de los contornos disciplinares, permite observar ciertos consensos en ese campo de estudios así como la superación de ciertas falencias que obstruían la comprensión del tema. El aporte de la antropología alertará sobre la necesidad de producir estudios en terreno, atendiendo a las formas dinámicas de vivenciar esa tradición religiosa en relación a la construcción de opciones políticas. También, al tomar como dato obvio la diversidad de expresiones del Islam, ancladas en sociedades y culturas particulares, será un buen antídoto contra las generalizaciones y visiones homogeneizantes que, en cierto momento, fueron producidas por los orientalistas. Respecto de éstos últimos, no podríamos concluir que se trató de una fase en el desarrollo de los estudios sobre Islam, dado que la impronta de esa visión reaparece muchas veces *aggiornada*, en los medios de comunicación y en estudios de corte esencializante. No obstante, es preciso reconocer que la crítica al orientalismo tuvo un doble efecto, por un lado, promovió estudios más sensibles a la diversidad, menos proclives a las generalizaciones de segunda mano y; por el otro, fue estimulante para el surgimiento de algunos puntos de vista reactivos que englobaron la producción académica sobre el Islam en la carátula de "orientalismo". Si bien los estudios antropológicos estuvieron bastante exentos de la impronta orientalista, algunos antropólogos musulmanes, -partidarios de la construcción de una "antropología islámica", postcolonial, representada por voces nativas y amparada en el proyecto de des-occidentalizar la antropología- argumentaron encontrar también en la tradición antropológica un sesgo de ese tipo. Se trató, desde nuestro punto de vista, de un discurso de tono reactivo que, otorgando una supremacía a la religión islámica, pretendió depurar la antropología de su impronta occidental, "islamizando el conocimiento"²³.

Por último, los estudios de científicos políticos como los de Gilles Kepel permiten acceder a un panorama general de grandes procesos contemporáneos, a partir de elaboraciones detalladas y con conocimiento de las sociedades en donde se desarrollaron esos procesos recientes²⁴. Otros autores, dentro de este último campo, sin ser expertos en esa temática, produjeron escritos que interrogaron el fenómeno desde el estudio de procesos contemporáneos: el surgimiento de movimientos alternativos en el marco de la actual "crisis del sistema mundial", como en el caso de Immanuel Wallerstein, y el contexto de construcción identitaria propia de las consecuencias de la globalización, como en el caso de Manuel Castells.

Los estudios sobre el Islam en Brasil y Argentina: de una posición marginal a la construcción de un objeto ¿"socialmente relevante"?

Como señaláramos al comienzo, hasta finales de la década del 90 tanto en Brasil como en Argentina, los estudios sobre el Islam fueron casi inexistentes, apareciendo algunas menciones en el marco de los estudios migratorios. En el caso de Argentina, la constatación de la procedencia europea del grueso de los inmigrantes estimuló el desarrollo de estudios migratorios que tomaron como núcleo central a las corrientes españolas, italianas y francesas, analizando las formas de asociacionismo, las distintas olas migratorias y la inserción socio-política de los inmigrantes y sus descendientes. En ese contexto el estudio de la corriente migratoria árabe recibió una atención limitada hasta entrada la década de 1980. La problemática en torno a las fuentes y la escasa documentación existente, donde los árabes eran muchas veces contabilizados como "otros", dificultó aun más el desarrollo de esos estudios. Los

²³ Para la polémica entre antropología del Islam y los intelectuales que postularon la construcción de una "antropología islámica", a partir del proyecto de "islamización de las ciencias sociales" ver: MONTENEGRO, Silvia "Antropologías del Islam y Antropología islámica", *Etnografías contemporáneas*, Universidad Nacional General San Martín, Año 3/3, 2007, pp.87-113 y MONTENEGRO, S. "Antropologías postcoloniales: la antropología islámica y la islamización del conocimiento en ciencias sociales", *CAMPOS*, Universidade Federal do Paraná, Brasil, 05/2, 2005 pp. 9-23.

²⁴ Kepel también estudió las comunidades islámicas fuera de las sociedades de mayoría musulmana, ver para análisis de expresiones de la religión musulmana en Francia y los Estados Unidos, KEPEL, Gilles, *Al Oeste de Alá*, Barcelona, Paidós, 1994.

primeros censos nacionales revelaron cifras aproximadas respecto a la presencia extranjera en el país, con el problema que el rubro "otras nacionalidades" no permitiría conocer el origen de un alto porcentaje de inmigrantes, entre los que se encontraban los árabes.

La historiografía sobre migraciones en la Argentina y en Brasil, aunque en menor grado en este último caso, estuvo marcada por abordajes que, en algunos casos, impulsaron la imagen de la nación como conformada por un "crisol de razas" o como el resultado de la "miscigenación". Estudios más actuales fueron críticos respecto de este enfoque y se interesaron en remarcar el pluralismo cultural representado por los diversos contingentes que contribuyeron a formar el país. Esta última perspectiva partió del estudio de los grupos migratorios pero para exceder esa problemática y aproximarse a temas más globales.

La inmigración árabe ocupa un capítulo reducido de los estudios migratorios, sobre todo si la comparamos con la atención dedicada al estudio de las corrientes migratorias europeas; no obstante, el tema ha sido tratado a través de un cierto consenso que intentaremos describir a continuación. En general, el estudio de inmigración árabe en ambos países se circunscribe a los grupos de origen sirio o libanes y aquellos contingentes que, a principios de siglo, provenían del imperio "turco". En términos generales, los trabajos muestran el proceso de "asimilación efectiva" en una inserción ascendente en la sociedad nacional. Por lo general se destaca la presencia de éstos inmigrantes en las áreas urbanas y su itinerario ocupacional, desde la humilde posición de vendedores ambulantes (profesión que en su mayoría ejercen a principios de siglo) hasta tornarse comerciantes establecidos que, paulatinamente y a través de las generaciones, pierden su lengua de origen. Se enfatiza cómo, gradualmente, la acción de estos individuos sobrepasa los límites del asociacionismo etno-cultural. Se destaca muchas veces la "flexibilidad" que éstos inmigrantes habrían tenido para adentrarse en los aspectos de la cultura vernácula, "asimilándose" a partir de las segundas generaciones que ya ocupan puestos políticos en las sociedades nacionales. Finalmente la "asimilación" deviene en la "integración" y tiene como consecuencia el futuro de una sociedad culturalmente homogénea.

Ciertamente, la antigua inmigración árabe en Argentina y Brasil ha devenido en un proceso de exitosa integración. Individuos de ascendencia árabe se han destacado en el quehacer político, cultural e industrial de los dos países. Actualmente, algunos trabajos en el área de los estudios migratorios parecen orientarse en una dimensión renovada. Un ejemplo en ese sentido son los trabajos de Jozami²⁵, quien destaca la necesidad de estudiar los inmigrantes sirios libanes en el marco de sus diferentes identidades religiosas. En esos estudios se postula una cierta integración diferencial de aquellos sirios, libaneses, iraquíes y palestinos emigrados a Argentina a partir del siglo XIX, de religión ortodoxa, maronita, melkita, caldea, protestante en comparación con los grupos de religión musulmana, de una "integración más compleja". Sin embargo, a partir de una "casi integración total" de los hijos de estos inmigrantes, con la consiguiente pérdida de la lengua árabe, la adopción del catolicismo romano, los casamientos mixtos, la asistencia a la escuela pública, estos estudios señalan que la impronta de origen árabe se fue diluyendo en la sociedad argentina de base multiétnica. Humphrey²⁶ ha mostrado cómo este enfoque constituye todo un género en las sociedades de inmigrantes, el de la "historia étnica", que documenta una parte selecta de la experiencia de la inmigración, la vinculada a la movilidad social y que se apropia de la identidad cultural a través de la distinción, centrándose en instituciones primarias "oficiales" como la prensa y las organizaciones voluntarias de los inmigrantes. En el estudio de Humphrey el género "historia étnica", como discurso vinculado a los orígenes sociales, a la identidad, a la movilidad y a la historia cultural es usado en cuanto método para explorar los límites de la incorporación de los inmigrantes árabes de distinta procedencia y árabes judíos a la experiencia argentina. Si bien en ese análisis el género es visto como endógeno a las comunidades de inmigrantes, podríamos agregar que, muchas veces, los estudios sobre la inmigración se inclinaron hacia una mimesis

²⁵ JOZAMI, G. "Identidad religiosa e integración cultural en cristianos sirios y libaneses en Argentina 1890-1990", *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Año 9, N 26, 1994, p.12. Ver del mismo autor "The Manifestation of Islam in Argentina", *The Americas*. 53:1 July 1996, pp. 67-85 y también JOZAMI, Gladis "El retorno de los turcos en la argentina de los 90". En: Klich Ignacio y Rapoport Mario (ed) *Discriminación y racismo en América Latina*. Nuevo Hacer, Buenos Aires, 1997, pp. 77-89. Para el caso de Brasil ver TRUZZI, Oswaldo, *De Mascates a Doutores: Sírios e Libaneses em São Paulo*, Sumaré, São Paulo, 1992.

²⁶ HUMPHREY, Michael, "Ethnic History, Nationalism and Transnationalism in Argentine", *Arab and Jewish immigrants in Latin America, images and realities*. Klich y Lesser (comp.) Frank Cass, Londres, 1998.

con esa historia étnica, asumiendo la forma de relatos que afirman y reactualizan el género en el campo discursivo de los estudios históricos. Renovados estudios, también históricos, entraron al tema por vías anteriormente no tenidas en cuenta, tal es el caso de aquellos trabajos que se centraron en analizar la coexistencia entre árabes judíos y árabes de otras religiones en la historia de los procesos migratorios en la Argentina o tomaron hechos puntuales como la tentativa de reasentamiento de palestinos en el país en tanto proyecto utópico y vinculado a los conflictos de la creación del Estado de Israel²⁷.

Por otro lado, en el campo de la antropología y la sociología tanto de Brasil como de Argentina, a partir de finales de la década del 90, comienzan a aparecer los primeros trabajos sobre comunidades musulmanas. Los mismos abordan temáticas no trabajadas en el marco de los estudios migratorios y con una impronta distinta a la del "género de la historia étnica", ocupando un nicho temático no explorado. Si bien, al comienzo ocupan un espacio marginal dentro del campo de estudios de sociología de la religión, más ocuparon en el estudio de otras religiones. En el caso de Brasil, por los trabajos sobre religiones afro-brasileñas, espiritismo y nuevos movimientos religiosos y; en el caso de Argentina, por las transformaciones del catolicismo, la renovación carismática y la irrupción y el crecimiento de las corrientes pentecostales. Haremos referencia ahora a los núcleos temáticos destacados por esos estudios y a las características contextuales de su incipiente crecimiento.

De hecho, desde la década del 90 el Islam se tornó un tema destacado por los medios de comunicación y adquirió una relevancia social antes desconocida, cuyo auge puede registrarse como posterior a 2001, a partir de la importancia atribuida al Islam en la agenda política internacional. El "redescubrimiento" de los musulmanes, en el caso de Argentina fue también reafirmado por la creciente visibilidad institucional de esta religión, a partir, por ejemplo, de la creación del centro islámico de Palermo y la mezquita Rey Fahd, inaugurado en 2000. Anteriormente, en 1999, se crea también la Oficina Islámica para América Latina y en 1986 la mezquita At-tauhid, que nuclea a la comunidad shiita. Aun cuando, existían en Buenos Aires y otras ciudades centros islámicos e instituciones diversas de mayor antigüedad. Los musulmanes comienzan también a tener mayor visibilidad contando con páginas de difusión en la *web* y a partir de las controversias que, en nuestro país, se tejieron en torno a los atentados a las instituciones judías. En Brasil la institucionalidad del Islam también es amplia y a las antiguas asociaciones como la Sociedad Beneficente de Sao Paulo, fundada en 1929 o la Sociedad Beneficente Musulmana de Rio de Janeiro, fundada en 1950, además de las mezquitas y centros islámicos distribuidos por todo Brasil, se suman las instituciones fundadas en la década del '80 por la nueva inmigración libanesa a los estados del sur de Brasil y principalmente al Estado de Paraná, donde en ciudades como Foz los nuevos inmigrantes, mayoritariamente musulmanes, suman alrededor de 18.000 que interactúan por razones laborales con la vecina Ciudad del Este en Paraguay, donde también desde finales de los 80 se crean escuelas árabes y centros islámicos. Existe, por lo tanto, y desde hace tiempo, una vida institucional que permite la realización de estudios en terreno, siendo aun una controversia el número real de musulmanes existentes en ambos países, al no contarse con censos que releven la adscripción religiosa en ambos casos.

A pesar de estas similitudes, el campo de estudios sobre el Islam fue creciendo en Brasil y es aun incipiente en la Argentina. No obstante, los temas abordados destacan problemáticas comunes, ciertamente alejadas de los debates internacionales que señalaríamos al comienzo de estos estudios.

En primer lugar, estos estudios deben partir del reconocimiento del carácter minoritario de la religión musulmana en los campos religiosos locales y recortan temáticas más vinculadas a las diversas construcciones identitarias, promovidas institucionalmente o tejidas a partir de las trayectorias individuales de los miembros. La agenda empírica que fue configurándose puede sintetizarse a partir de ciertos ejes resaltados en ambos campos académicos:

- 1) Podemos mencionar el estudio de las relaciones entre etnicidad árabe y religión musulmana, aparezcan estas adscripciones axiomatizadas o sean construidas en un esfuerzo de separación que tienda a otorgar supremacía a la identidad religiosa o a la identidad étnica. Esto implica indagaciones acerca de la declinación del asociacionismo migratorio por origen nacional y la

²⁷ KLICH, Ignacio "Árabes, judíos y árabes judíos en la Argentina de la primera mitad del novecientos", *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*. Vol 6 N 2, 1995, pp.1-37; KLICH, Ignacio "The chimera of palestinian Resettlement in Argentina in the Early aftermath of the first arab-israeli war and other similiary fantastic notions", *The Americas*, 53/1, 1996, pp. 15-43.

revitalización del asociacionismo por lealtades religiosas. Estudios éstos que deben realizarse en el marco de los dilemas identitarios que permean la construcción de identidades diversas y la construcción de mitos de origen que objetivan esas opciones, como estrategia de indegenización de una religión de impronta universal en espacios locales. Al mismo tiempo, en este núcleo, deben ser tenidos en cuenta los discursos transnacionales y movimientos ideológicos del Islam que informan y son repelidos o adoptados por las comunidades locales²⁸.

2) En segundo lugar podemos mencionar los estudios que tratan sobre la relación entre medios de comunicación e identidades musulmanas, también presentes en la agenda internacional, y que se centran en el análisis de los procesos de estigmatización, los discursos construidos por la prensa y las respuestas e influencias de éstos en las respuestas elaboradas por las distintas comunidades. En este punto los trabajos están madurando, de una actitud de mimesis defensiva con las comunidades estudiadas hacia el uso más sofisticado de herramientas de análisis y conceptos que permiten indagar acerca de la producción de noticias, las especificidades del campo periodístico, las formas de recepción activas y las relaciones entre niveles locales y globales de circulación de las representaciones vehiculadas por los medios.

3) Otro núcleo hace referencia a estudios comparativos entre instituciones del Islam, analizándose la búsqueda de reconocimiento y la exploración de los modos de autopresentaciones de las religión musulmana, disímil de acuerdo a la impronta de los contextos institucionales y el papel de sus líderes.

4) Las formas de conocimiento religioso en la constitución y legitimación de las relaciones de poder así como la construcción de identidades de miembros de comunidades musulmanas en el marco de tensiones entre experiencias religiosas locales y la fuerza normativa de la tradición islámica, corporizada en textos doctrinarios y rituales.

5) Inmigración e islamismo, focalizando grupos migratorios específicos, como palestinos, libaneses, sirios y otros. Identidades étnico religiosas entre descendientes de inmigrantes y procesos de retorno a la religión.

6) Vertientes esotéricas del Islam, como el sufismo y sus grados de apertura en ámbitos locales a las búsquedas de religiosidad por medio de la individuación de las opciones religiosas.

7) Análisis ritual en diversas expresiones del Islam, prescripciones alimenticias, técnicas corporales y diferencia de género en las diversas comunidades musulmanas.

8) Estudios sobre formas de sociabilidad y valores familiares entre musulmanes en contextos específicos.

9) La repercusión en contextos de comunidades locales de procesos históricos y problemáticas de los países de origen de los inmigrantes.

10) Los procesos de conversión al Islam por parte de adeptos no árabes y las tensiones entre el espacio reconocido por las instituciones a los nacidos musulmanes y a los conversos. En este caso se trata de uno de los puntos más incipientes, cuyo desarrollo puede contribuir al conocimiento del grado de apertura de las instituciones musulmanas a la conversión de nuevos miembros y a los cambios institucionales que su participación implica.

Las diferencias entre Brasil y Argentina en lo que hace a la formación de un campo de estudios sobre el Islam es contrastante en lo que respecta a la cantidad de estudios. La presencia institucional y numérica del Islam en ambos países es similar como para habilitar investigaciones empíricas en ambos casos. El campo de los estudios de la religión en Brasil, después del auge y una cierta declinación de los estudios sobre el pentecostalismo abrió un espacio a formas de expresión religiosa hasta entonces poco estudiadas. Lo mismo no parece haber ocurrido en Argentina, donde todavía estas investigaciones ocupan un espacio marginal, aun cuando en Argentina, más que en Brasil, la relevancia del Islam promovida por los medios de comunicación aparece de forma más evidente. En el caso de Brasil algunos tópicos destacados por el campo de los estudios sobre religión reaparecen en los estudios sobre el

²⁸ Ver MONTENEGRO, Silvia, *Dilemas identitarios del Islam en Brasil*, Instituto de Filosofía e Ciencias Sociales, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Tesis de Doctorado, 2000 y "El problema del Islam como 'identidad axiomática': destejando vínculos entre religión y etnicidad", *Claroscuro*, Año IV, Nº 4, 2005, pp.31-50. En lo que respecta al resto de los ejes nos basamos en trabajos presentados en congresos y en artículos o ponencias presentados en distintos encuentros sobre el tema, en Brasil y Argentina.

Islam, tales como las expectativas por una indegenización de esa tradición religiosa, en cuanto podría existir un Islam a la brasilera, marcado por el sincretismo, el tránsito religioso y las formas *sui generis* que las religiones universales adquirirían en Brasil. En la Argentina, en el marco de un campo de estudios menos desarrollado, aun aparecen como grupos marginales aquellos que no se encuadran en la tradición católica, en las variedades de pentecostalismo y en otros grupos, otrora calificados como "nuevos movimientos religiosos".

Conclusiones

Los tópicos estudiados en el plano internacional, tales como aquellos sustentados por el interés creciente en las relaciones entre religión y política en el Islam, han tenido poca repercusión en los ámbitos locales de Brasil y Argentina, básicamente porque éstos se desarrollan en referencia a sociedades de mayoría musulmana. No obstante, podrían contribuir a un estudio comparativo los trabajos sobre comunidades islámicas en los Estados Unidos, países europeos y otros contextos latinoamericanos, abriendo un panorama contrastante que tenga en cuenta la inserción de las minorías religiosas en los contextos nacionales y las estrategias de reconocimiento elaboradas por las diferentes comunidades. Es cierto que la extrapolación de las discusiones surgidas en el plano global podrían suscitar temas un tanto forzados para los contextos locales; sin embargo, los estudios sobre diásporas del Islam y sobre los posicionamientos situacionales de las comunidades musulmanas ante problemáticas globales, así como la formación de esferas de discusión transnacionales en las que las comunidades participan en mayor o menor grado, podrían establecer un puente de diálogo con esa agenda internacional de estudios sobre el Islam. De los aportes de las distintas disciplinas, el abordaje antropológico provee herramientas importantes de análisis y, al mismo tiempo, abre un abanico temático que puede estimular los estudios etnográficos locales. La superación de las miradas "orientalistas" y esencializantes, posibilita estudios menos generales y más anclados en contextos específicos, sin que por ello sea necesario adoptar una mirada de mímesis con los universos estudiados. No obstante, las relaciones entre religión y política en el universo del Islam ofrecen marcos interpretativos que pueden contribuir a desnaturalizar las mismas relaciones en otras tradiciones religiosas, como el catolicismo y el judaísmo, entre otras posibles.