

LA JUSTICIA SOCIAL EN EL ISLAM

DINA ABDELKADER

INSTITUTO INTERNACIONAL DEL PENSAMIENTO ISLÁMICO

La justicia Social en el Islam

Dina Abdelkader



INSTITUTO INTERNACIONAL DEL PENSAMIENTO ISLÁMICO

© Instituto Internacional del Pensamiento Islámico, 2014
The International Institute of Islamic Thought (IIIT)
P.O. Box 669
Herndon, VA 20172, USA
www.iiit.org

IIIT London Office
P.O. Box 126
Richmond, Surrey
TW9 2UD, UK
www.iiituk.com

Este libro está protegido por leyes de Copyright. Sujeto a excepción estatutaria y a la provisión de acuerdos de licencia colectivos relevantes. Se prohíbe su reproducción total o parcial sin permiso escrito de los editores.

Los puntos de vista expresados en este libro pertenecen al autor y no necesariamente a la editorial.

ISBN: 979-8-89193-118-3 Paperback
ISBN: 979-8-89193-117-6 eBook

Traducción: *Isa García*

Revisión lingüística: *Moámmar Marcos Derman*

Diagramación: *Allyson (Aliye) Gari*

La justicia Social en el Islam

Dina Abdelkader

Índice

Prefacio	9
Introducción	15
Capítulo 1	
El activismo islámico en búsqueda de una teoría:	
Análisis de la literatura	19
Introducción	19
La modernización / desarrollo económico y el activismo islámico	21
La cultura como interpretación del activismo islámico	21
La cultura como interpretación del activismo islámico	29
El enfoque del descontento popular para explicar el activismo islámico	35
Un análisis de la literatura	38
El vínculo entre la teoría del descontento popular/movilización masiva y el marco analítico del estudio propuesto	42
Conclusión	49
Capítulo 2	
El activismo islámico: La relación entre la Shari'ah \ y las expectativas de los pueblos musulmanes	51
La importancia cultural del fiqh y sus fuentes ('Usul al fiqh) en el discurso islámico	63
Orígenes Teóricos de los Conceptos Legales Musulmanes	64
Definición de Shari'ah y Fiqh	68
El desarrollo de los maqasid en el pensamiento legal islámico	81
El peso de la maslahah transmitida (mursalah) frente a la maslahah reconocida (maslahah mu'tabarah) según los cuatro madhahib	82
Usul al Fiqh según los cuatro madhahib	83
Conclusión	88
Capítulo 3	
El diseño de la investigación: Desarrollar un vínculo entre la ley islámica y las quejas de los activistas islámicos	91
Valoración de las variables dependientes	91
La conservación de la religión y la mente: El vínculo entre ambos conceptos	91
La conservación del ser	94
La conservación de la posteridad/juventud	97

Conservación de la propiedad/riqueza	98
Valoración de la variable dependiente: El activismo	100
Fuentes de información para codificar las variables dependientes e independientes	102
Aspectos metodológicos de la comparación de los países en estudio	104
Conclusión	109
Capítulo 4	
El lugar del discurso religioso en el Egipto moderno	111
Antecedentes históricos del activismo islámico en Egipto en las décadas de 1980 y 1990	111
Análisis de los datos sobre el activismo islámico en Egipto para el período de Noviembre de 1988 a Octubre de 1993	119
La conservación de la religión y la mente	120
Noviembre 1988 – Octubre 1989	120
Noviembre 1989 – Octubre 1990	121
Noviembre 1990 – Octubre 1991	122
Noviembre 1991 – Octubre 1992	123
Noviembre 1992 – Octubre 1993	124
La conservación del ser	125
Noviembre 1988 – Octubre 1989	125
Noviembre 1989 – Octubre 1990	126
Noviembre 1990 – Octubre 1991	127
Noviembre 1991 – Octubre 1992	127
Noviembre 1991 – Octubre 1993	128
La conservación de la posteridad/juventud	129
Noviembre 1988 – Octubre 1989	130
Noviembre 1989 – Octubre 1990	130
Noviembre 1990 – Octubre 1991	131
Noviembre 1991 – Octubre 1992	131
Noviembre 1992 – Octubre 1993	132
Conservación de la propiedad/riqueza	133
Conclusión	133
Capítulo 5	
El lugar del discurso religioso en la Argelia moderna	137
Antecedentes históricos del activismo islámico en Argelia en las décadas de 1980 y 1990	137
La conservación de la religión y la mente	146
Noviembre 1988 – Octubre 1989	146
Noviembre 1989 – Octubre 1990	147
Noviembre 1990 – Octubre 1991	148
Noviembre 1991 – Octubre 1992	149
Noviembre 1992 – Octubre 1993	150

La conservación del ser	150
Noviembre 1988 – Octubre 1989	151
Noviembre 1989 – Octubre 1990	151
Noviembre 1990 – Octubre 1991	152
Noviembre 1991 – Octubre 1992	152
Noviembre 1992 – Octubre 1993	153
La conservación de la posteridad/juventud	155
Noviembre 1988 – Octubre 1989	155
Noviembre 1989 – Octubre 1990	155
Noviembre 1990 – Octubre 1991	156
Noviembre 1992 – Octubre 1993	157
Conservación de la propiedad/riqueza	158
Conclusión	158

Capítulo 6

El lugar del discurso religioso en la Turquía moderna	163
Antecedentes históricos del activismo islámico en Turquía en las décadas de 1980 y 1990	163
Análisis de los datos sobre el activismo islámico en Turquía para el período de Noviembre de 1988 a Octubre de 1993	174
La conservación de la religión y la mente	174
Noviembre 1988 – Octubre 1989	174
Noviembre 1989 – Octubre 1990	175
Noviembre 1990 – Octubre 1991	175
Noviembre 1991 – Octubre 1992	176
Noviembre 1992 – Octubre 1993	177
La conservación del ser	179
Noviembre 1988 – Octubre 1989	179
Noviembre 1989 – Octubre 1990	179
Noviembre 1990 – Octubre 1991	180
Noviembre 1991 – Octubre 1992	180
Noviembre 1992 – Octubre 1993	181
La conservación de la posteridad/juventud	182
Noviembre 1988 – Octubre 1989	182
Noviembre 1989 – Octubre 1990	183
Noviembre 1990 – Octubre 1991	184
Noviembre 1991 – Octubre 1992	184
Noviembre 1991 – Octubre 1993	185
Conservación de la propiedad/riqueza	186
Conclusión	186

Capítulo 7

Imperativos e implicaciones de una revolución cultural:	
Conclusión	189

Observaciones sobre los datos	189
Pensamiento actual sobre el activismo islámico	192
La ley islámica y la política	196
Apéndice 1: Datos para Egipto	203
Apéndice 2: Datos para Argelia	216
Apéndice 3: Datos para Turquía	228
Glosario de términos árabes	237
Notas	241

Prefacio

La cuestión de utilizar *usul al fiqh* (las fuentes del derecho islámico) como herramienta metodológica para estudiar las ciencias sociales surgió en las últimas décadas a medida que la idea de la islamización del conocimiento tomaba una forma más definida y concreta. De hecho, los estudios iniciales trataban sobre cómo enfocar el legado del Islam e intentaban cristalizar una metodología para lidiar con ese legado. Este uso de las fuentes del derecho islámico en el estudio de las ciencias sociales generó un debate considerable entre los expertos de la *Shari'ah* y los especialistas en ciencias sociales. Si bien estas diferencias de opinión aún no han sido resueltas, diversos investigadores han intentado seriamente poner a prueba algunas de estas fuentes – particularmente aquellas que son consideradas “fuentes cuestionadas” o “fuentes racionales” – utilizándolas en sus estudios de temas y fenómenos sociales.

El Dr. Sayf 'Abd al Fattah fue uno de los primeros que incurrió en esto cuando utilizó las dos fuentes de *sadd al dhara'i* (evitar el uso de un medio lícito con un fin ilícito) y *maslahah* (obtener un interés no reconocido en la *Shari'ah*) en su tesis doctoral en ciencias políticas. Siguió sus pasos el Dr. Nasr Mohammad Arif, quien utilizó la *maslahah* en su estudio titulado *Nadhari'at al Tammiyah al Siyasiyyah al Mu'asirah* (Teorías del Desarrollo Político Contemporáneo). La Dra. Dina Abdelkader también fue pionera en este ámbito cuando escogió utilizar la *maslahah* y el *maqasid* (las intenciones o finalidades de la *Shari'ah*) como dos fuentes de derecho para analizar el despertar islámico e identificar la influencia del *fiqh* en la formación del fenómeno islámico contemporáneo y su discurso.

Tuve el placer de trabajar con la Dra. Abdelkader durante las diversas etapas de concepto, preparación y escritura de este libro. Nos encontramos en varias ocasiones para discutir un amplio abanico de cuestiones relacionadas con el *maqasid* y la *maslahah* – dos fuentes que ella consideró, desde el comienzo, como las dos herramientas metodológicas más eficaces para su investigación. Su formación en ciencias políticas y su conocimiento de las metodologías de las ciencias sociales la ayudaron a entender estas fuentes y utilizarlas eficazmente como herramientas metodológicas y fuentes de derecho. En efecto, ha incorporado con éxito a su estudio un número de fuentes de jurisprudencia y conceptos islámicos de la *Shari'ah*, y al hacerlo, brinda un buen ejemplo de cómo se pueden utilizar dichas fuentes como herramientas metodológicas en el estudio de los fenómenos sociales.

En esta investigación, la Dra. Abdelkader ha llevado a cabo un estudio exhaustivo de la *iytihad* y la opinión (*ra'i*), y ha intentado analizar el debate entre las escuelas de jurisprudencia y las escuelas del hadiz respecto a la *iytihad* restringida y la opinión ilimitada. También ha analizado detenidamente las fuentes de jurisprudencia islámica para así explicar la postura y el rol de el *maqasid* y la *maslahah* como fuente de derecho, además de explicar o aclarar otras cosas.

La Dra. Abdelkader también ha establecido con éxito vínculos entre el *fiqh* y su impacto en la vida real, analizando la naturaleza de la interacción que se da entre un dictamen legal y la práctica. Ella demuestra que la relación entre *fiqh* y realidad es cuasi dialéctica: Por un lado, el *fiqh* ofrece la legislación o la regla para una situación particular – lo cual constituye una respuesta a una pregunta planteada por la realidad; por otro lado, cuando se emite una opinión o fatwa, ésta tiene un efecto inmediato en la vida y el comportamiento de las personas, lo cual, a su vez, genera nuevas preguntas que el *fiqh* debe responder. Huelga decir que no todos los especialistas en *fiqh* o en cualquier área de las ciencias sociales comprenden o aprecian esta relación. Sin embargo, la Dra. Abde-

lkader, consciente de esta relación dialéctica entre *fiqh* y realidad, pudo darse cuenta de que la *Shari'ah* le ha infundido acción social a sus sistemas legislativo y de jurisprudencia. También ha advertido que al basarse en la relación dialéctica entre realidad y *fiqh*, la justicia social se ha convertido en parte de la realidad del Islam. Sin embargo, esta justicia social desaparece cuando se separa de la realidad o la ignora de alguna manera; y esto, a su vez, lleva a nuevos intentos por recuperarla y restablecerla a la realidad.

Aún más, la Dra. Abdelkader pudo unir el fenómeno del despertar islámico y los movimientos islámicos – también conocido como “Islam político” – con la demanda de justicia social que la *Shari'ah* ha implementado en el entorno musulmán, y que el *fiqh* ha reforzado y convertido en parte integral de la vida islámica. Este entendimiento le permitió evitar lo que otros estudiosos musulmanes y no musulmanes consideraban erróneamente como un fenómeno anormal. De hecho, desde el comienzo, ella rechazó esta idea e intentó demostrar que dicho fenómeno es natural, y que surge de una sociedad que lucha por lograr la justicia por medio de sus sistemas legislativo y de jurisprudencia, con el resultado que la justicia se ha convertido en el objetivo primordial del despertar islámico.

La Dra. Abdelkader a continuación explica la contradicción que existe entre la élite musulmana, en la que un grupo está occidentalizado y ha adoptado el pensamiento occidental, y el otro considera al Islam como el medio apropiado de reforma. Al hacer esto, descubrió que ambos grupos tienen el mismo objetivo de alcanzar la justicia social. Sin embargo, mientras el segundo apunta a lograr la justicia social porque ésta es un requisito de la *Shari'ah* y el *fiqh* – ya que es parte de las intenciones y por lo tanto no se puede abandonar de ninguna manera – el primero favorece todo medio defendido por el pensamiento occidental que apunte a traer un cambio y una justicia sociales (ya sea que surja de la dialéctica, del enfoque liberal o de cualquier otra tendencia occidental). Una vez explicada la diferencia entre los islamistas y los secularistas en este aspecto, la Dra. Abdelkader demuestra que el enfoque islámi-

co tiene más probabilidades de tener éxito en lograr y restaurar la justicia social que cualquier otra solución importada, primero, porque está unido a los objetivos de la *Shari'ah*, y segundo, porque cuenta con el apoyo de los miembros de la Ummah que ratifican la *Shari'ah* y aceptan sus fatwas. Como tal, la Ummah también tendrá más entusiasmo y responderá mejor al llamado a un cambio social que permitirá que se logre la justicia social.

Al utilizar los principios de *maqasid* y *maslahah*, la Dra. Abdelkader también ha demostrado la debilidad y el carácter absurdo del estado nación en el mundo islámico y el grado en el que se aísla de las sociedades islámicas. Al hacer esto, brinda una excusa para quienes son incapaces de sentirse parte del estado nación y se niegan a jurarle lealtad porque no creen que éste pueda satisfacer sus metas y aspiraciones. El estado nación es una aberración porque ignora las intenciones de la *Shari'ah*, las cuales son parte inseparable de las tradiciones, costumbres, legado cultural e identidad de las personas. De hecho, el desprecio por estas realidades ha provocado que la Ummah pierda su poder y eficacia y que se preocupe por conflictos internos, dejando de lado las cuestiones del desarrollo y la justicia social.

Los conflictos que surgieron naturalmente entre los grupos de élite, como también entre los grupos de élite como un todo y el estado que era visto como algo ajeno a la sociedad, hacen que la puesta en práctica de la democracia sea virtualmente imposible en estos estados. En efecto, al abandonar la *Shari'ah* e ignorar sus objetivos, estos llamados estados nación generan fricción entre sus pueblos y crean rupturas entre los gobernantes y los gobernados. Esto no deja lugar a la posibilidad de establecer un sistema consultivo o democrático capaz de organizar las fuerzas disponibles y lograr la justicia social, que es la alternativa al concepto de bienestar celebrado por el capitalismo.

Por último, esta investigación también analiza los enfoques teóricos occidentales que han llevado a que Occidente malinterprete al mundo musulmán contemporáneo. Efectivamente, la Dra. Ab-

delkader demuestra que los autores e investigadores en Occidente – sean occidentales o musulmanes que han adoptado enfoques y metodologías occidentales – han optado por métodos de modernización, desarrollo, progreso social e interacción social que los han llevado a producir estudios y análisis que están alejados de la realidad, y que ni siquiera se avienen a entender la realidad del fenómeno, mucho menos ofrecer un medio para formular una opinión adecuada sobre ella.

Al seguir estas metodologías, la Dra. Abdelkader ha logrado producir resultados que no muchos investigadores han podido lograr utilizando otros enfoques metodológicos en el estudio de este fenómeno. Así, sus conclusiones no solo apoyan las aseveraciones de quienes dicen que la jurisprudencia islámica tiene herramientas y metodologías que pueden utilizarse con éxito para el estudio de los fenómenos sociales en todo el mundo social; también forman el núcleo de una metodología islámica que puede desarrollarse más para lograr el progreso que las ciencias sociales aún intentan alcanzar. En este sentido, podemos decir que este estudio ofrece directrices útiles para el renacimiento del discurso islámico, como también para lograr el progreso social que el mundo occidental intenta introducir en el mundo musulmán. De hecho, el progreso y el dinamismo sociales no pueden surgir de fuentes ajenas a las creencias, la cultura y la identidad de la Ummah. Por el contrario, las fuentes de jurisprudencia islámica que se superponen con las creencias, aspiraciones, costumbres y tradiciones de la Ummah pueden generar el dinamismo que es condición esencial para el surgimiento de cualquier desarrollo, cambio, progreso o reforma social.

Creo que la presente investigación puede constituir un modelo a seguir para el estudio de los fenómenos sociales en el mundo islámico. También puede mostrarles a quienes han optado por un enfoque occidental cómo se han desperdiciado una gran cantidad de recursos en estudios que solo logran añadir confusión y ambigüedad en relación al fenómeno del renacimiento islámico, simplemente porque no logran utilizar las herramientas metodo-

lógicas adecuadas.

Que Allah le conceda el éxito a la Dra. Dina Abdelkader y a sus colegas, y les permita llevar a cabo y producir estudios serios de esta clase. Que Allah también recompense al Instituto Internacional de Pensamiento Islámico (IIIT) por auspiciar esta investigación, publicarla y ponerla a disposición de otros investigadores y estudiosos.

Todo el éxito sea de Allah, Glorificado y Alabado sea Él.

Taha Jabir al'Alwānī

Presidente

Escuela Superior de Ciencias Islámicas
y Sociales, EE.UU.

Introducción

Las actuales condiciones locales e internacionales de muchos países del Medio Oriente han llevado cada vez más a un activismo islámico visible o, como es llamado a menudo, renacimiento islámico¹. Este estudio se concentrará en la relación entre las expectativas basadas en la religión de los pueblos musulmanes y las manifestaciones actuales del activismo islámico. Como una guía para la idea básica de la justicia social en el Islam y para ayudar al lector a comprender las expectativas basadas en la religión de los pueblos musulmanes, el estudio utilizará la jurisprudencia islámica (*fiqh*)².

En la mayoría de los pedidos por un estado islámico, la *Shari'ah* (ley islámica) es de suma importancia para asegurar la legitimidad y la justificación para un cambio gubernamental. Diversos temas ideológicos en las enseñanzas de jurisprudencia islámica se refieren al gobierno. Sin embargo, este estudio analizará un incremento a una de las fuentes de la ley, concretamente *maqasid al Shari'ah* (los objetivos de la *Shari'ah*).

Existen cuatro fuentes de derecho en la *Shari'ah*: El Corán, el Hadiz y la Sunnah³, el *iyman*' (el consenso de los *fuqaha*'/*muftis* sobre una decisión) y el *qiyas* (silogismo).

La última fuente de derecho permite especialmente el ejercicio del razonamiento humano. (Esto no supone que las otras tres fuentes no permiten el razonamiento humano; sin embargo, relativamente hablando, *qiyas* es la fuente de derecho que requiere deducción o inferencia humana). El *Qiyas* como fuente de derecho ha generado conceptos como *iytihad*⁴ y *ra'i*⁵ en la formación

de la *Shari'ah*. Como fuente de derecho, *qiyas* y sus extensiones ofrecieron un agitado debate entre los *fuqaha'* a lo largo de la historia islámica. Una de esas extensiones es el concepto de *maqasid al Shari'ah*, que sienta la base teórica para el estudio del activismo islámico en esta investigación.

Mi estudio analiza la suposición que dice que, en las sociedades islámicas, el activismo islámico es una función de la medida en la que el desempeño estatal no está a la altura de los principios de la justicia social islámica tal como está plasmada en el *maqasid*. Los últimos capítulos contienen estudios de casos prácticos diseñados para aclarar las amplias líneas de desarrollo de dichos movimientos y sugerir cómo pueden cambiar las sociedades musulmanas bajo su influencia. En muchos países musulmanes, el activismo islámico es un fenómeno social que gana aceptación entre las masas. Sin embargo, existen tensiones entre la élite secular y los activistas islámicos, y los estudios de casos prácticos analizarán con mayor profundidad dichas tensiones. Si bien existen diferentes opiniones sobre el papel del estado, la investigación debe analizar cuán amplio es el apoyo al activismo islámico y si su popularidad está relacionada con el fracaso del estado en satisfacer las necesidades y penurias de la gente. El activismo islámico incluye distintos grados y matices de activismo político, desde demostraciones pacíficas hasta ataques violentos a figuras públicas, o amenazas a los intereses occidentales en cada uno de los tres países analizados.

Otro concepto importante en mi investigación es la justicia social islámica. La justicia social en el Islam, como se mencionó anteriormente, está encarnada en la *Shari'ah*. Las reglas y costumbres de la *Shari'ah* derivan del Corán y la Sunnah (el comportamiento del Profeta en dichos y hechos). El espíritu de la *Shari'ah* fue explicado con mayor profundidad por diversos *fuqaha'* (estudiosos musulmanes del derecho). La exploración de la esencia de la *Shari'ah* ha llevado a muchos estudiosos a creer que algunas necesidades y derechos básicos están salvaguardados por sus reglas. Esas necesidades y derechos básicos fueron recopilados y desarrollados más

tarde por un número de estudiosos musulmanes. Sin embargo, mi estudio se centra en el rol de los *maqasid* a la hora de explicar el activismo islámico. Por lo tanto, el desempeño del estado será medido por su capacidad de salvaguardar los principios del *maqasid*. La propuesta básica es que el activismo islámico es una función del desempeño del estado según las metas de la *Shari'ah*, las cuales son el *maqasid*.

Un pantallazo de la literatura occidental en ciencias sociales revela tres enfoques teóricos pertinentes al análisis del activismo actual: La modernización/desarrollo económico, los estudios culturales y el descontento popular/movilización de las masas. Si bien los enfoques se superponen, con el fin de analizar y pasar revista a la literatura, caracterizaré cada enfoque refiriéndome a sus elementos más distintivos.

Capítulo 1

El activismo islámico en búsqueda de una teoría: Análisis de la literatura

INTRODUCCIÓN

Diversos enfoques teóricos han sido utilizados para explicar el activismo islámico como fenómeno social. El enfoque de la modernización/desarrollo económico en el activismo islámico se centra en el efecto de la modernización y las posibilidades de desarrollo en las sociedades musulmanas. El enfoque del descontento popular se centra en las fuentes y el grado de movilización del activismo islámico. Los estudios culturales hacen hincapié en las costumbres y tradiciones del activismo islámico. Ya sea que los estudios utilicen el enfoque de la modernización/desarrollo económico, el de los estudios culturales o el del descontento popular/movilización de las masas para explicar el activismo islámico, cada enfoque incluye elementos de los otros. Se diferencian en el grado de concentración y la importancia que se les da a ciertas variables.

La investigación en este libro destaca la importancia del trasfondo cultural e histórico de los pueblos musulmanes como fuente de los movimientos activistas islámicos actuales. Es decir, observo el activismo islámico a través de una comprensión de las expectativas que las sociedades musulmanas tienen de los sistemas políticos y deduzco las implicaciones para el desarrollo. Por lo tanto, es nece-

sario revisar la literatura sobre el “renacimiento”, como se lo llama popularmente, antes de hacer más conjeturas.

La literatura actual sobre el Islam y el renacimiento islámico se puede dividir en dos posturas normativas. La primera de ellas se caracteriza por la empatía del investigador con la cultura del pueblo musulmán y el activismo islámico, mientras que la segunda postura normativa ridiculiza el activismo islámico, principalmente remarcando sus elementos violentos.

La primera postura normativa está ejemplificada claramente en los escritos de Burke y Lapidus. Por ejemplo, Burke (Burke and Lapidus 1988, p. 18) dice lo siguiente:

En este estado de sobria reexaminación, es apropiado destacar un factor relacionado que le da forma al desarrollo del campo. La base epistemológica sobre la que se sitúan los estudios sobre la acción política popular en las sociedades islámicas es notoriamente esponjosa y está sujeta a desmoronamientos periódicos. No solo es difícil detectar una tendencia a menos que se observe en perspectiva, debido al grado en que todos somos prisioneros de las formas actuales de pensamiento, sino que también es peligroso adelantar una explicación del llamado renacimiento islámico sin reproducir las inquietudes de la cultura política de nuestra propia sociedad con sus miedos y fantasmas firmemente arraigados sobre el Islam. El discurso sobre los otros, especialmente los otros musulmanes, está saturado políticamente. Esto no significa descalificar, empero, las apreciaciones no musulmanas de los movimientos sociales islámicos. Los puntos de vista de quien está culturalmente afuera diferirán en cierta medida de las de quien está adentro, pero esto no las invalida en absoluto. Si bien no podemos escaparnos completamente de estas limitaciones, es indispensable un cierto grado de timidez metodológica.

La “timidez metodológica” de Burke ha afectado principalmente a los estudios culturales sobre el activismo islámico. Los estudios

sobre la modernización/desarrollo económico han sido menos susceptibles a este cambio.

LA MODERNIZACIÓN / DESARROLLO ECONÓMICO Y EL ACTIVISMO ISLÁMICO

Al revisar la literatura sobre las causas del activismo islámico, queda cada vez más en evidencia que la mayoría de las contribuciones relacionan al activismo islámico con cuestiones de modernización/desarrollo económico. Así, mi revisión de la literatura se centrará principalmente en aquellos escritos que vinculen a la modernización con el activismo islámico. La explicación que la modernización/desarrollo económico hace del activismo islámico básicamente reduce el proceso de desarrollo a las dificultades económicas que muchos países del Tercer Mundo enfrentan en los 90. Esta explicación caracteriza a la “crisis universal de modernidad” o al “efecto perjudicial de la modernización” como la principal variable causal que explica el fenómeno social del activismo islámico. Por lo tanto, el enfoque de modernización/desarrollo económico pasa por alto el efecto particular de la religión en el activismo islámico.

El enfoque de modernización/desarrollo económico representa un marco general que se aplicaría en muchos países del Tercer Mundo. No obstante, el enfoque necesario a la hora de estudiar el activismo islámico requiere cierto grado de sensibilidad a los pormenores religiosos del movimiento.

Un ejemplo del enfoque de modernización/desarrollo económico es la última obra de Piscatori (1986, pp. 26-32), en la que identifica de esta manera las causas del “renacimiento”:

Primero, la derrota de Egipto, Siria y Jordania en [la guerra de] 1967 con Israel destrozó la moral no solo de los árabes, que perdieron en una lucha cabeza a cabeza con el enemigo, sino también de la mayoría de los musulmanes, quienes perdieron la ciudad sagrada de Jerusalén. En segundo lugar, el proceso de desarrollo ha sido

un factor que contribuyó. Ha estimulado el renacimiento de dos maneras: (a) ha tensado el tejido social y político, haciendo que la gente se vuelque a los símbolos y ritos tradicionales como una manera de desahogarse y orientarse, y (b) ha proporcionado el medio de comunicación rápida y diseminación fácil tanto de información local como internacional. La tercera razón general para el actual renacimiento, además del malestar intelectual y espiritual existente desde la guerra de 1967 y los efectos del proceso de desarrollo, es que las sociedades musulmanas se han visto atrapadas en la crisis universal de modernidad. Por último, la cuarta razón general para este renacimiento es que las condiciones del desarrollo político en estas sociedades han tendido a aumentar la importancia del Islam como una ideología política. Dado que la mayoría de estas sociedades carecen de instituciones sólidas y están dominadas por líderes no electos, es natural que quienes detentan el poder busquen una manera de legitimarse.

Las tres últimas razones que da Piscatori para el renacimiento relacionan al movimiento actual con el “proceso de desarrollo”, “la crisis universal de modernidad” y “las condiciones del desarrollo político”.

De igual manera, Dessouki y Cudsi (1981, p. 113) sostienen: “La principal hipótesis [del Islam y el Poder] es que el renacimiento de los grupos y asociaciones islámicos está invitado por un entorno social particular. Es el fruto de una situación de crisis caracterizada por dificultades económicas, confusión moral e ideológica, e inestabilidad política”.

Con la misma opinión de Dessouki, Vatikiotis (1981, p. 193) sugiere:

El actual resurgimiento islámico, con su reafirmación de una identidad esencialmente política y religiosa en el sentido de un apego declarado a la ética y los valores del Islam, es el resultado de la desorientación provocada por el rápido desarrollo económico y la desafección con el cambio social

generada por el trasplante de ciertos aspectos y accesorios de la modernidad.

Los “efectos perjudiciales de la modernización” como variable causal también son discutidos por Munson (1988, pp. 111-114), que describe dichos efectos como (1) rápido crecimiento económico, (2) educación, (3) migración rural-urbana, y (4) reclamo de participación política.

El último trabajo de Tibi (1990, p. 127) identifica el conflicto Norte-Sur, el rápido cambio social, y una “crisis de legitimidad con los sistemas políticos orientados secularmente” como las causas del activismo islámico. Las primeras dos razones del activismo islámico son características del análisis teórico del activismo islámico a través de la modernización/desarrollo económico.

Al describir los trasfondos de los activistas islámicos, Burrell¹ (1989, p. 7) sugiere que como resultado del crecimiento de la población (especialmente los jóvenes):

A medida que las personas migran de los pueblos a las populosas barriadas urbanas, enfrentan muchos problemas y graves dificultades. Se rompen amistades y se abandonan formas de vida ya establecidas. Quizás no ha de sorprender que la religión – con su promesa de salvación – se convierta en una característica más prominente en dichas comunidades desarraigadas.

Así, Burrell asume que los problemas de urbanización/modernización habituales y el consiguiente sentimiento de anomia son la causa del crecimiento en el activismo islámico. Al describir a los asesinos de Sadat, Kepel (1985, p. 235) comenta que: “La educación les ha enseñando las formas de la vida moderna pero no sus técnicas o espíritu”.

Hiro es otro autor que relaciona la modernización/desarrollo económico con el activismo islámico. Él explica que debido a la migración de un ámbito rural a uno urbano, hay un aumento en el activismo islámico. Hiro (1989, p. 274) dice acerca de los activistas

islámicos que:

[la] reserva de masas alienadas y hacinadas en las barriadas pobres de los centros urbanos ofrece un público dispuesto y un ámbito de reclutamiento para grupos radicales y revolucionarios, seculares y religiosos. Los fundamentalistas musulmanes intentan reunir a los alienados y desfavorecidos sobre la base del Islam.

Burke y Lapidus (1989, pp. 26-27) incluyen tres tipos de cambio que provocan activismo islámico:

- (1) el movimiento “autóctono” de una región, una reacción de rebote al colonialismo,
- (2) la “incorporación” de la región a la economía de mercado mundial, y
- (3) la crisis de legitimidad de las élites locales que son vistas como agentes del poder y la hegemonía europeos.

Todos estos autores tienen varias suposiciones en común. En primer lugar, como dice Dessouki, existe una suposición compartida de que el activismo islámico es el “producto” de una “situación de crisis”. La situación de crisis se define como la “crisis universal de modernidad”, el “proceso de desarrollo”, el “desarrollo político”, el “rápido cambio social/económico”, o el “rápido proceso de urbanización”. Al definir al activismo islámico como un producto o reacción, el analista considera implícitamente al movimiento activista islámico como una reacción adversa y hostil a la modernización y el desarrollo. Es decir, al dar por sentado que el activismo islámico es provocado por la disconformidad con la modernización, dichas explicaciones también asumen que el activismo islámico, como movimiento social, está en desacuerdo con la modernización y el desarrollo. Este punto es enfatizado por Sarayi (1984, p. 120), que hace la distinción entre el Islam como “principal depositario” de la tradición en el Medio Oriente o “como en oposición a la racionalidad científica, el progreso tecnológico e incluso el desarrollo socioeconómico”.

En segundo lugar, la suposición de que los activistas islámicos comparten “confusión moral e ideológica”, “desorientación,...y desafección”, y son vistos como masas “desarraigadas”, “alienadas y desfavorecidas” refleja que los activistas islámicos están alejados de su credo, una manifestación temporaria del malestar social y la incompetencia ideológica.

Tercero, la percepción de que el activismo islámico es producto del rápido proceso de modernización/desarrollo económico o que los actores implicados en el activismo islámico están “confundidos ideológicamente” supone que el activismo islámico es, para bien o para mal, una aberración en la historia de las sociedades musulmanas. Sin embargo, históricamente el llamado para un regreso a las costumbres islámicas, sea violento o no, se ha manifestado en las sociedades musulmanas mucho antes de la llegada del llamado rápido proceso de modernización, el rápido cambio social y la migración rural-urbana.

En cuarto lugar, la idea de que el activismo islámico está relacionado con el conflicto Norte-Sur o con la incorporación de la región a la economía mundial de mercado se limita a las diferencias económicas y a la dinámica resultante. No trata las normas y diferencias culturales que deben ser consideradas al analizar los países musulmanes del Tercer Mundo y diferenciarlos de sus pares en el Tercer Mundo en Sudamérica o Asia.

Por último, las definiciones de modernización y desarrollo no son claras teóricamente, y los estudios comparativos difieren acerca de qué significa el desarrollo y el cambio en cualquier país del Tercer Mundo. Suponer que el cambio rápido, el desarrollo y la modernización son factores causales del activismo islámico es dudoso teóricamente, ya que no existe un concepto claro de un esquema unilateral para la modernización/desarrollo económico. En relación a la primera suposición común mencionada anteriormente, el activismo islámico es percibido como una fuerza regresiva aún cuando no existen definiciones claras o estudios empíricos que especifiquen qué constituye un “rápido proceso de moderni-

zación”. En otras palabras, aún cuando existen numerosos estudios sobre el estancamiento del desarrollo en la región musulmana/del Medio Oriente, el activismo islámico no es analizado teóricamente como un vehículo de cambio. En su lugar, los autores citados ven al activismo islámico como un movimiento regresivo, tradicionalista y estancado que va contra las fuerzas del desarrollo y el cambio.

Luego de discutir los aspectos generales del enfoque de la modernización/desarrollo económico, es necesario concentrarnos en algunas suposiciones específicas subyacentes a este enfoque. Con las frases “escuela weberiana de análisis”, “el paradigma weberiano” y “tradicción weberiana”, me refiero a la escuela sociológica que utilizó las obras de Weber para analizar las sociedades en desarrollo – en otras palabras, los científicos sociales que vincularon la teoría de Weber con el desarrollo en general. En la extrapolación que Davis² hace de la teoría de Weber, por ejemplo, explica que Weber estudia el desarrollo como una carrera unilateral de obstáculos que comienza con las sociedades tradicionales y termina con las sociedades modernas. Sin embargo, Weber nunca caracterizó al activismo islámico actual como una fuerza tradicional. Los científicos sociales contemporáneos como Deeb (1992) y Dekmejian (1985) vinculan al tradicionalismo y la autoridad carismática con los movimientos islámicos actuales y sus líderes respectivamente. Los estudios que adoptan dicho enfoque relacionan el tipo de acción tradicional³ con el activismo islámico. Por ejemplo, Burke (Burke and Lapidus 1988, p. 20) escribe lo siguiente: “Hasta las últimas décadas, la gran mayoría de los estudios de los movimientos sociales en las sociedades islámicas tendían a estar situados dentro de la tradición weberiana, aunque a menudo sin mucha conciencia metodológica”.

Luego de revisar diversas escuelas de desarrollo, Binder (1998, p. 78) también indica esta tendencia weberiana:

La movilización política clásica es llevada al extremo cuando se sostiene que, en definitiva, las decisiones estratégicas de desarrollo de la élite política egipcia de Nasser eran ex-

presiones de la preferencia personal de Nasser, y no estaban determinadas ideológicamente ni tampoco eran el resultado de un proceso político. La reducción fundamental de la política a propiedades psicológicas particularistas, especialmente cuando se aplican a la explicación del subdesarrollo político en el mundo islámico, tiene implicaciones ideológicas que a esta altura son tan conocidas que difícilmente requieran ser repetidas aquí. Basta con decir que los estudios políticos en el Medio Oriente, a pesar de algunos cambios superficiales en la terminología, siguen siendo notoriamente inmunes a la revolución científica. En veinte años probablemente sigamos discutiendo el período nasserista bajo la rúbrica de un liderazgo carismático.

Otra derivación del análisis “weberiano” del activismo islámico es separar lo racional de lo irracional según lo ilustra el-Kenz (1991, p. 104):

Luego se procede a una clasificación de las ideologías sociales según la pareja base religiosa/base racional de que están distribuidas entre las diversas categorías de actores. A las clases bien formadas “suficientemente poderosas y homogéneas” les corresponderán las ideologías cuyos elementos racionales son dominantes; a las clases inestables, precarias y distorsionadas les corresponderán aquellas en las que domina el elemento irracional, particularmente la religión.

Deeb utiliza aún más la tradición weberiana cuando sostiene, en referencia al activismo islámico, que “no hay nada nuevo en dichos movimientos”. Deeb (1992, p. 55) luego cita *The Economic Ethic of the World Religions*, de Weber, para sostener su postura:

La noción de la idea de redención como tal es muy antigua, si uno entiende por ella la liberación de la angustia, el hambre, la sequía, la enfermedad, y principalmente, del sufrimiento y la muerte. Pero la redención alcanzaba una relevancia específica solo cuando expresaba una “imagen del mundo” sistemática y racionalizada y representaba una postura frente al mundo.

El análisis de Weber señala que la “redención” adquiere trascendencia cuando se presenta como un campo de acción “sistemático y racionalizado”. Un uso real del paradigma weberiano se evidencia en la obra de Dekmejian. En *Egypt Under Nasser* (1971), la introducción de Dekmejian indica que utilizar “lo que Weber llama autoridad carismática” para analizar el gobierno de Nasser. Dekmejian (1971, p. 3) también menciona que es difícil conceptualizar el carisma debido a la “incapacidad del hombre democrático para conceptualizar una experiencia tan ajena”.

En su trabajo más reciente, *Islam in Revolution*, Dekmejian (1985, pp. 27-32) explica que debido a “cinco catalizadores: Identidad, legitimidad, mal gobierno de la élite, conflicto de clases e impotencia militar”, el activismo islámico está en ascenso. Dekmejian (1985, p. 25) también dice que:

Las ideologías de estos movimientos son amplias y rígidas, y reflejan las respuestas de líderes típicamente carismáticos a situaciones de crisis. No es un mero accidente que los movimientos fundamentalistas en diversos contextos políticos hayan adquirido una potencia espiritual y sociopolítica cuando se dan dos condiciones interrelacionadas: La aparición de un líder de tendencia carismática y una sociedad en profunda confusión. De forma significativa, los movimientos islamistas del pasado han reunido ambas condiciones. Los movimientos islamistas del presente no son la excepción.

Dekmejian (1985, p. 81) describe además la Hermandad Musulmana Egipcia de Hassan al Banna dentro de los límites de dicho marco:

Al mantener el patrón universal del liderazgo fundamentalista, la Hermandad constituía la extensión organizacional de la personalidad carismática de Banna y el reflejo institucional de su visión. El surgimiento de Banna tipifica al líder carismático de Weber que aparece en tiempos de crisis con un mensaje de salvación social y espiritual.

Por lo tanto, según Dekmejian, existen similitudes entre el Egipto de Nasser y los activistas islámicos actuales en distintos países del Medio Oriente (incluido Egipto)⁴. El trabajo de Dekmejian corre el riesgo de simplificar en demasía el paradigma weberiano, porque su argumento (acerca de dos fenómenos políticos separados en Egipto) sostiene que cualquier movimiento popular es resultado de un liderazgo carismático. Es decir, Dekmejian pasa por alto el hecho de que si bien la mayoría de los movimientos tienen sus héroes, el atractivo del líder es solo una explicación parcial para el éxito del movimiento. Además, Dekmejian, al igual que otros científicos de la escuela de la modernización/desarrollo económico, relacionan el paradigma weberiano (utilizando la “autoridad carismática”) con su postura normativa, que es el carácter extraño de este tipo de autoridad para el hombre democrático. Es decir, la democracia está relacionada al desarrollo económico como un elemento necesario. Por lo tanto, el argumento de Dekmejian implica que la dinámica de un movimiento de seguidores va en contra de la racionalidad y su práctica tal como está encarnada en las instituciones “legales y racionales”, la democracia y los valores del liberalismo.

LA CULTURA COMO INTERPRETACIÓN DEL ACTIVISMO ISLÁMICO

Los problemas de la explicación de la modernización/desarrollo económico se manifiestan aún más en el segundo género de análisis, los estudios culturales del activismo islámico. Las explicaciones culturales del activismo islámico destacan diversos temas. Primero, el rechazo a las costumbres y la cultura occidentales por parte de los activistas islámicos es interpretado como un signo de que el activismo islámico está en conflicto con todos los valores occidentales. En segundo lugar, la separación entre las funciones de la iglesia y el estado en la Europa moderna se toma como una condición para las sociedades modernas que deseen salvaguardar la igualdad y el igualitarismo. Este último punto se superpone con la explicación causal que la modernización/desarrollo economi-

co hace del activismo islámico porque la separación entre el ser privado y el ser público, o entre el ser religioso y el ser secular, es propuesta como una condición para ser parte del mundo moderno. Así, la cultura, y su subcomponente la religión, son tomadas como fuerzas contradictorias que les impiden a los pueblos musulmanes sumarse al mundo moderno “secular”. La cultura y la religión se vuelven un mecanismo de defensa, un escudo que separa la identidad del individuo y la sociedad de las experiencias culturales extrañas.

Tibi (1990, p. 130), por ejemplo, destaca que la creciente necesidad de religión está relacionada con la inestabilidad del entorno y que la religión mantiene la identidad de los individuos en el proceso de cambio social. Tibi (1990, pp. 180-181) deja más clara su postura analítica:

Mi perspectiva, una normativa confesa, se basa en una definición igualitaria de las culturas, aunque esta última hoy en día muestra distintos niveles de desarrollo que llevan al surgimiento de estructuras de dominación global entre ellas. A pesar de mi rechazo inequívoco de la postura islámica de dominación tanto por su anacronismo como por mi inclinación hacia una apertura mental intercultural basada en el pluralismo cultural (pero no el relativismo).

Tibi (1990, p. 183) califica su postura de apreciar la “apertura mental intercultural” y el “pluralismo cultural” cuando describe el renacimiento islámico actual (relacionándolo con la tensión Norte-Sur) de la siguiente manera:

Esta [tensión Norte-Sur] implica un conflicto sociocultural entre las culturas industriales y no industriales, en la medida en que las primeras dominan a las segundas por medio de su carácter tecnológico y científico. Puedo mencionar en apoyo de esta tesis el ejemplo de la especialización de lo sagrado en las sociedades musulmanas, en la medida en que documenta un movimiento de protesta sociocultural y una contracultura.

Aquí Tibi, al igual que los escritores que adoptan el enfoque de la modernización/desarrollo económico, ha optado por definir al activismo islámico como un movimiento de “contracultura”, ignorando así la historia y los valores de los movimientos islámicos en el Medio Oriente antes de que la cultura islámica se encontrara con el “carácter tecnológico y científico” de las sociedades industriales. Tibi identifica al activismo islámico como una reacción a las fuerzas de la modernización en las sociedades musulmanas contemporáneas. No reconoce los elementos culturales especiales del movimiento porque comienza su argumento diciendo que las “tensiones Norte-Sur” y “el conflicto sociocultural entre las culturas industriales y no industriales” son causales de muchos movimientos, incluido el activismo islámico.

En la misma línea que las ideas de Tibi, Hunter (1988, p. 281) destaca que un sentido de amenaza percibida al Islam y a su rol en la sociedad, junto con “el hecho de que los gobiernos seculares en muchos países musulmanes durante los últimos sesenta años no reconocieran la importancia del lugar del Islam en el tejido socioeconómico, político y cultural de sus respectivas sociedades”, lleva a que surjan movimientos renacentistas reaccionarios. El análisis de Hunter indica que el activismo islámico es una reacción a una amenaza cultural percibida.

Esta percepción de amenaza y una reacción frente a ella es el hilo conductor que une los estudios culturales del activismo islámico.

Además de los conceptos de “amenaza percibida” y “contracultura”, el tema durkheimiano de la “alienación” también se utiliza para describir al activismo islámico. Un claro ejemplo se halla en la obra de Youssef (1985, p. 115), donde él señala que:

La confusión y una falta de síntesis crean un vacío cultural en el cual las personas recurren a los mecanismos más extraños para lidiar con el estrés. Por lo tanto, no ha de sorprender que el *Yihad* haya aprovechado la oportunidad para dar una respuesta y ofrecer una “promesa” a la población apabullada.

El mecanismo extraño al que se refiere se relaciona con otras posturas de “irracionalidad” ofrecidas por la mayoría de las explicaciones de desarrollo/modernización y culturales que se hacen del activismo islámico.

Gellner (1992, p. 72) define al “fundamentalismo musulmán” como:

un movimiento tremendamente simple, poderoso, desencadado, a veces cruel, absorbente, fortificador socialmente, que le da un sentido de rumbo y orientación a millones de hombres y mujeres, muchos de los cuales viven en la extrema pobreza y están sujetos a duras opresiones. Les permite ajustarse a una nueva sociedad masiva anónima al identificarse con la antigua y establecida Alta Cultura de su propia fe, y explicar su propia privación y humillación como un castigo por haberse alejado del camino correcto, en lugar de ser una consecuencia de nunca haberlo hallado; así, un trastorno y una desorientación son convertidos en un ascenso moral y social, un logro de identidad y dignidad.

El punto de Gellner al comienzo de la definición “un movimiento tremendamente simple” subyace al resto de su obra y análisis. La suposición de que los “fundamentalistas musulmanes” son tremendamente pobres es una afirmación indocumentada (especialmente porque el libro de Gellner fue publicado en 1992). Se hace cada vez más evidente que las masas pobres no son los únicos simpatizantes de los activistas islámicos. El activismo islámico se halla en todos los estratos económicos y sociales⁵. Gellner, al igual que otros, le atribuye el activismo islámico actual a la privación, la humillación, los trastornos y la discriminación. Como resultado, el activismo islámico es visto como una especie de malestar temporario, o una reacción a la privación y la humillación impuestas a las sociedades musulmanas.

Gellner (1992, p. 92) se identifica como un “fundamentalista racionalista de la ilustración” y sostiene que:

cuando se trata con temas serios, cuando están en juego vidas humanas y su bienestar, cuando se comprometen recursos importantes, el único tipo de conocimiento que se puede usar e invocar legítimamente es el que satisfaga los criterios de la filosofía de la Ilustración.

La filosofía de la Ilustración, según Gellner (1992, p. 90):

intentaba comprender el éxito económico y social de las primeras sociedades modernas, y así propuso una versión secular de una religión de salvación, una doctrina naturalista de una salvación universalmente válida, en la que la razón y la naturaleza reemplazaron a la revelación. Lo hizo porque percibía el rol del nuevo conocimiento secular en el nuevo orden social.

Gellner (1992, pp. 83-84) afirma además que la “ética cognitiva” de la Ilustración trata a “toda la información, a todas las ocasiones,... por igual: No hay fuentes privilegiadas de iluminación. La esencia del pecado es hacer excepciones. En otras palabras, no existe ni puede existir una revelación”. Por otro lado, el principal argumento de Gellner a lo largo del libro es que las posturas culturales “relativista” y “posmodernista”⁶ son “risibles”: “Sus entendimientos se aplican a lo decorativo más que a los aspectos estructurales y funcionales reales de nuestra vida (Gellner 1992, pp. 95-96).

Gellner (1992, p. 95) respecta a los fundamentalistas islámicos “tanto como reconocedores del carácter único de la verdad, que evitan el autoengaño simplista del relativismo universal, y como nuestros antepasados intelectuales”.

La contribución de Gellner es teóricamente significativa debido a su análisis de las tres principales ideologías actuales del posmodernismo, la religión (especialmente el fundamentalismo islámico) y el “fundamentalismo racionalista de la Ilustración”⁷. Su rechazo y dismantelamiento del posmodernismo y el relativismo cultural son representativos de la posición normativa mencionada

anteriormente que ridiculiza y desacredita la “racionalidad” de los activistas islámicos como movimiento social.

Los escritos de Binder son similares a los de Gellner, si bien se concentran en la teoría del desarrollo más que en el esquema más amplio de análisis que adopta Gellner. Por ende, tanto Binder como Gellner critican los argumentos de los relativistas culturales. Si bien Gellner no critica directamente el orientalismo de Said como lo hace Binder⁸, sí implica dichas críticas a lo largo de su argumento contra los relativistas. Binder no aclara su postura ideológica como sí lo hace Gellner; este último claramente se identifica como “fundamentalista racionalista de la Ilustración” lo cual, según Gellner, significa que uno no cree en ninguna fuente privilegiada de información que dirija el comportamiento humano. Gellner está en contra de las reglas y costumbres divinas que rigen el comportamiento humano. En su lugar, aprecia la igualdad de todas las fuentes de conocimiento en el período de Ilustración en Europa, al cual también califica como “racional”. Gellner llama a un regreso a la era de la Ilustración y a la adopción de la “racionalidad” como directriz a la hora de cumplir con las reglas y costumbres sociales.

Tanto la diferenciación entre las elecciones sociales racionales e irracionales y la línea que separa las sociedades seculares de las religiosas afectan la evaluación del activismo islámico como movimiento. El ataque de Gellner a los relativistas culturales representa la epítome de la separación de los “fundamentalistas religiosos” de los “fundamentalistas racionalistas de la Ilustración”. El énfasis en los aspectos culturales de los movimientos activistas islámicos también pasa por alto los factores de modernización que podrían haberlos afectado, es decir, ni la modernización/ desarrollo económico ni la causalidad cultural por sí sola basta para explicar la complejidad y la profundidad del fenómeno social del activismo islámico.

EL ENFOQUE DEL DESCONTENTO POPULAR PARA EXPLICAR EL ACTIVISMO ISLÁMICO

Un tercer enfoque considera al descontento/movilización masiva como la principal fuente del activismo islámico actual. Son pocos los que abordan este enfoque, con la excepción de algunos estudios sobre el movimiento islámico iraní.⁹

Si bien los estudios que vinculan al activismo islámico con el descontento popular son pocos, explican al activismo islámico utilizando diversos factores causales. Tienen menos limitaciones que otros enfoques porque el concepto del descontento popular permite la inclusión de problemas de modernización/desarrollo económico, diferencias culturales, necesidades básicas y cuestiones de derechos humanos. Así, el descontento popular refleja las penurias acumuladas que podrían haber afectado los movimientos activistas islámicos actuales.

Uno de los estudios más recientes sobre la revolución iraní (Dabashi, 1993, p. 489), por ejemplo, une a la revolución con el sentimiento del activismo islámico:

Más allá de sus causas materiales, las dimensiones ideológicas, míticas y teológicas de una revolución le dan expresiones comunes al precepto más conmovedor del hombre: El descontento. Un deseo firmemente arraigado de cambiar, de alterar, de modificar, de trasgredir, y principalmente de ser otro parece hallarse bajo el barniz de civilización calma que exige y recompensa el status quo. La revolución permanente no es más que la expresión política de una verdad más duradera, que es el cambio permanente en el entendimiento propio. Aquí, en esta frontera, se reúnen los conservadores, los liberales y los revolucionarios. Al representar al “Islam mismo”, la ideología islámica es el caso histórico de la conversación hermenéutica entre la autoridad del intérprete ideológico y la legitimidad del texto recordado – todo para redefinir el descontento por excelencia que el hombre tiene

con ser apenas un ser en este mundo. El texto en el caso islámico es mucho más que el Corán y el Hadiz, etc. Es esa constelación ampulosa de símbolos y sensibilidades, figuras y figuraciones de autoridad, que en cada conjunción histórica sus fieles llaman obedientemente “Islam”, o, como en la modernidad de su manifestación, la ideología islámica. El término del desencanto registra la radicalidad del apabullante descontento actual de los musulmanes.

Dabashi une el desencanto de los activistas islámicos en Irán con su descontento por ser “apenas seres en este mundo”. Es decir, propone al descontento como una causa directa del fenómeno del activismo islámico. Así, a diferencia de los analistas de la modernización/desarrollo económico y los analistas culturales, él no trata al activismo islámico como un efecto de rebote de la “modernización rápida” o como un mecanismo de defensa cultural. Si bien Dabashi califica a esta forma de descontento como un estado psicológico inherente de “apenas seres en este mundo”, trata al movimiento islámico como una fuerza dinámica de cambio que ha existido a lo largo de los años. Para Dabashi, no es una novedad, sino más bien una manifestación de la continua lucha de la humanidad con el existencialismo y el propósito.

Si bien el lector puede objetar cualquier calificación mística, inherente de descontento (ya que dichas nociones no ofrecen ninguna causalidad al explicar el activismo islámico), es importante destacar que Dabashi encara la continuidad del activismo islámico como un fenómeno. La contribución de Dabashi a la literatura sobre el activismo islámico se halla en su énfasis en el descontento del pueblo como un factor determinante a la hora de explicar las razones para ello y el grado de fortaleza del movimiento.

Batran (1989, p. 10) toma las ideas de Dabashi y las lleva un paso más allá cuando reconoce que:

La revolución islámica en África tiene una larga tradición que se extiende al siglo VIII – un tema ininterrumpido pre-

sente en las cambiantes fronteras de la historia del Islam en África. Cada vez que los musulmanes africanos se enfrentaban a situaciones críticas, invocaban el común denominador, el Islam, para que les brinde el elixir para todos los males de su sociedad.

Batran (1989, p. 39) desarrolla más su explicación: “Así, se liberaban a menudo los sufrimientos masivos, la indignación popular y los sentimientos nacionalistas frustrados, bajo la dirección de Mahdis o Mujaddids (Renovadores) autoproclamados, en oleadas de acción revolucionaria”. Batran no une el descontento de Dabashi con una forma mística e inherente de desencanto, sino que lo vincula con condiciones específicas: “sufrimientos masivos, indignación popular y sentimientos nacionalistas frustrados”. Es una postura única, distinta de las explicaciones causales de la modernización/ desarrollo económico y la cultural. Batran destaca un elemento rara vez reconocido por las explicaciones de la modernización/ desarrollo económico y cultural: El sufrimiento masivo y la indignación popular. Las explicaciones de la modernización/ desarrollo económico a menudo describen dichos movimientos como reacciones irracionales y tradicionales frente a una amenaza percibida de modernización, desarrollo y práctica democrática.

Goldbert (1992) desafía las suposiciones teóricas de las explicaciones de la modernización/ desarrollo económico y cultural del activismo islámico (especialmente el primero). Goldberg (1992, p. 211) compara el movimiento de Calvino con las ideas religiosas de la Hermandad Musulmana en Egipto, comenzando con esta observación:

Egipto ha vivido inflación, estancamiento, baja productividad, sobrepoblación y un aumento en la desigualdad en los ingresos en los últimos tiempos. Gilles Kepel y Eric Davis sostienen que el programa islamista surge de la cada vez peor situación económica de los miembros del grupo o de la (en palabras de Davis) “presurización”. Dichos argumentos...lamentablemente no explican el

desarrollo de esta ideología en los 50 y 60, cuando la situación económica mejoraba para todos los egipcios. Tampoco puede explicar la manifestación de los militantes y la comprensión propia de que su movimiento es el resultado de la victoria política del Nasserismo más que su fracaso económico.

Goldberg (1992, p. 213) profundiza más su argumento:

Por lo tanto, me parecería que tiene menos sentido sostener que estos grupos responden a una “presión” social o económica y no que responden – como lo hicieron los primeros grupos protestantes – al proceso de centralización política que incrementó el poder arbitrario de la élite política y especialmente del jefe de estado.

El desafío de Goldberg a la literatura actual sobre el activismo islámico distingue a su estudio porque no ignora la existencia del activismo islámico en los 50 y 60, cuando la sociedad egipcia saboreó brevemente los frutos de una economía en ascenso. De esa manera, Goldberg magnifica los problemas que enfrenta el enfoque de la modernización/desarrollo económico a la hora de explicar el activismo islámico. En su lugar, confía en la existencia histórica de dichos movimientos cuando la “presurización económica” no fue un factor que afectara al activismo islámico.

UN ANÁLISIS DE LA LITERATURA

Para resumir los enfoques ya mencionados y utilizados para explicar el activismo islámico, intentaré aclarar algunas limitaciones de cada perspectiva analítica. Como se dijo anteriormente, hay dos posturas normativas subyacentes al análisis del activismo islámico. Una tiende a simpatizar con el componente cultural del activismo islámico (por ej., Esposito, Lapidus y Burke, y Hadda); la otra rechaza las ideas propagadas por los activistas islámicos (por ej., Tibi, Binder, Lawrence, Kepel y Gellner).

Son tres los enfoques principales que explican el activismo islámico: El de la modernización/desarrollo económico, el cultural, y el del descontento popular. Los dos primeros enfoques son las explicaciones más destacadas y más frecuentemente utilizadas para el activismo islámico, como se indica en la revisión de la literatura.

La explicación del descontento popular es un enfoque distintivo para entender el activismo islámico ya que encara el fenómeno con la conciencia de que el movimiento tiene una amplia base popular. El movimiento se relaciona con las variables sociales, psicológicas, económicas y culturales (es decir, reconoce la naturaleza holística de la humanidad y, por lo tanto, sus conflictos acumulados que les invocan la necesidad de cambio). Otro elemento importante en el enfoque del descontento popular es que reconoce la incapacidad que tiene el estado para responder, lo que constituye la hipótesis básica de mi estudio.

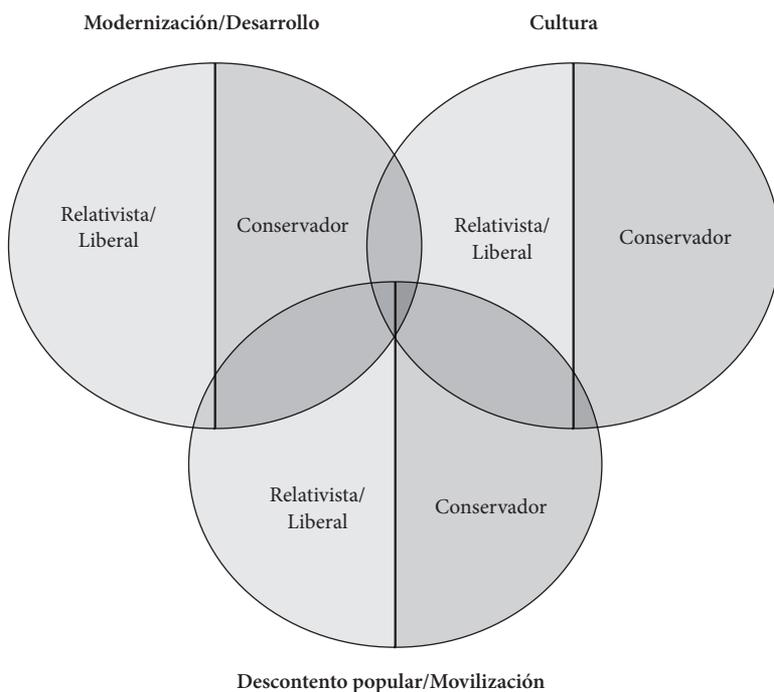
Las tres teorías causales del activismo islámico coexisten en la literatura actual en el diagrama 1 se ofrece una presentación gráfica de la literatura sobre el activismo islámico.

Los dos enfoques más comunes comparten un factor importante, el cual utilizaré como punto de partida. Ya sea que uno considere una postura comprensiva/relativista o conservadora de la literatura sobre el activismo islámico, se encontrará con líneas muy bien demarcadas en lo que respecta a dualidad, o diferenciación, entre Nosotros versus Ellos. Esta dualidad es expresada por Binder (1988, p. 5):

la característica más destacada del renacimiento político islámico...es su rechazo a las pretensiones y prácticas liberales de Occidente. La característica destacada del renacimiento político islámico contemporáneo es que apunta hacia el fin de un diálogo.

Diagrama 1

EL EFECTO DE LAS NORMATIVAS SUBYACENTES SOBRE
LOS ENFOQUES CAUSALES DEL ACTIVISMO ISLÁMICO



Es precisamente el supuesto “fin de un diálogo” lo que atrae la atención al peligro de utilizar el eterno dualismo de lo racional versus lo irracional, lo desarrollado versus lo subdesarrollado, lo sagrado versus lo profano, lo secular versus lo religioso. “El fin de un diálogo” le añade un matiz pesimista a los estudios actuales y futuros sobre el activismo islámico. Una postura más pesimista permitirá un entendimiento de los intereses comunes entre las “pretensiones liberales de Occidente” y el “renacimiento político islámico”.

Señalar la dualidad de modos de pensamiento y acción, y diferenciar las sociedades sosteniendo que la relatividad de la acción y pensamiento es particular a cada sociedad se convierte en una forma de escapar al diálogo con el Otro. Entablar el diálogo con el Otro requiere una postura equilibrada, a través de la cual uno no es ni tan relativista cultural ni tan conservador cultural. Por lo tanto, intentaré generar un equilibrio cuidadoso para así poder entender el activismo islámico tanto en sus aspectos universales como relativos. Mi objetivo es comprender, explicar y – más importante aún – participar en un diálogo con el Otro, con los activistas musulmanes, analizando sus conflictos y expectativas internas.

Ya sea que se consideren las cuestiones de modernización o fenómenos culturales, se acaba por utilizar un juicio normativo en alguna medida. Si los estudiosos asumen a priori que el activismo islámico es una reacción a los problemas de la modernización o a la desorientación cultural, implícitamente aceptan ya sea una posición fundamentalista o una postura relativista cultural. Los argumentos que dicen que la modernización o la cultura son causales del activismo islámico dificultan analizar el fenómeno. Por lo tanto, el uso del descontento popular para explicar el activismo islámico hace que uno evite las limitaciones normativas que acompañan a los otros dos enfoques.

El enfoque del descontento popular/movilización también brinda un marco analítico que puede explicar el cambio. Si bien los enfoques de modernización/desarrollo económico y cultural implican que el activismo islámico es una suerte de aberración, una reacción refleja a la “modernización”, la “urbanización” y la “contracultura”, que enfatice el descontento popular/movilización masiva dirige la atención a todas las dinámicas de cambio que prevalecen en las sociedades musulmanas de hoy.

Mi hipótesis básica es que el alcance del activismo islámico es una función del alcance en el que el desempeño del estado en las sociedades islámicas no está a la altura de los principios de la justicia social tal como están encarnados en el *maqasid*. El análisis de

los casos de estudio ayudará a visualizar las líneas del desarrollo de dichos movimientos y cómo cambiarán las sociedades musulmanas a través de ellos.

EL VÍNCULO ENTRE LA TEORÍA DEL DESCONTENTO POPULAR/MOVILIZACIÓN MASIVA Y EL MARCO ANALÍTICO DEL ESTUDIO PROPUESTO

Si bien hay buenas razones para recalcar el descontento popular como una causa del activismo islámico, se debe ser precavido respecto a los riesgos de este enfoque. El enfoque del descontento popular a la hora de explicar el activismo islámico aún no ha sido relacionado con la teoría de la movilización masiva/movimiento masivo.

Es necesario en este punto vincular la idea de que el activismo islámico es provocado por el descontento popular con la literatura teórica sobre los movimientos masivos. Dabashi (1993) escribe sobre el componente psicológico del descontento y lo relaciona con el estado de “apenas estar en el mundo” mientras que Batran (1989) se acerca más a vincular la teoría de la movilización masiva a su obra. Sin embargo, el marco analítico comparativo ofrecido en Goldstone, Gurr y Moshiri (1991, p. 37) alienta la necesidad de estudiar el activismo islámico desde dicha perspectiva.

Goldstone define tres condiciones como indicadores del colapso estatal y el proceso simultáneo y consiguiente de revolución: “(1) dificultades fiscales, (2) alienación y conflicto de la élite, y (3) un alto potencial para la movilización del pueblo”¹⁰. Estas tres condiciones son mencionadas en diversos trabajos sobre los movimientos activistas islámicos. Haddad (1991, p. 10), por ejemplo, indica que “la discusión de los temas religiosos se ha incorporado al ámbito público” y que “el movimiento renacentista en sí es en realidad la de la población laica”. Binder (1988, p. 242) también dice: “El resurgimiento islámico es un movimiento de laicos. Es una manifestación de una lucha popular cada vez mayor de un número creciente de burócratas, técnicos, profesionales, maestros,

trabajadores calificados, e incluso kuláks, quienes se afirman políticamente e intentan dar forma nuevamente al estado en términos de su propia imagen”.

Michael Hudson (1980, p. 24) afirma que el Islam está ganando aceptación como ideología política para los movimientos opositores, porque de alguna manera congenia con otras ideologías políticas. Hudson resalta la potencia del Islam como una ideología capaz de movilizar a las masas. En la misma línea de Hudson, Williams (1980, pp. 84-85) concluye su investigación sobre el activismo islámico en Egipto señalando las razones que impulsan al pueblo a analizar las posibilidades de cambio. Hace hincapié en que la frustración, la desesperanza, la pérdida y la incapacidad del gobierno para satisfacer las necesidades del pueblo llevará a “una nueva revolución egipcia”¹¹.

El trabajo posterior de Esposito (1992, pp. 22-23) también señala la fortaleza del activismo islámico como movimiento masivo:

En los noventa, el renacimiento del Islam ha dejado de estar restringido a pequeñas organizaciones marginales en la periferia de la sociedad para pasar a ser parte de la sociedad musulmana central, produciendo una nueva clase de élites educadas en la modernidad, pero orientadas hacia el Islam que trabajan a la par, y en ocasiones aliadas con, sus contrapartes seculares. El renacentismo continúa creciendo como un movimiento sociorreligioso amplio, y funciona hoy en día en prácticamente todos los países musulmanes y en todo el mundo.

Esposito (1992, p. 100) resalta elementos de las tres condiciones previas para las revoluciones cuando describe el activismo islámico en Egipto de la siguiente manera:

La característica más importante del renacentismo islámico en Egipto en los noventa es el grado en el que el renacentismo se ha convertido en parte integral de la vida y la sociedad central moderadas, en vez de ser un fenómeno marginal limitado a pequeños grupos u organizaciones. Al

dejar de estar restringido a la clase media baja, una renovada conciencia e interés por llevar una vida más informada islámicamente es algo que se encuentra también en las clases media y alta, instruidos y no instruidos, campesinos y profesionales, viejos y jóvenes, mujeres y hombres. Forman parte activa de grupos de estudio del Corán (formados por hombres y mujeres), reuniones Sufi, mezquitas y asociaciones privadas. Como resultado, la identidad islámica se expresa no solo en las prácticas religiosas sino también en los servicios sociales ofrecidos por centros de rehabilitación de adicciones, clínicas dentales, guarderías, asociaciones de asistencia legal y organizaciones que brindan vivienda subsidiada y distribución de alimentos o que dirigen bancos y casas de inversión.

Así, como indica la literatura sobre el activismo islámico, las tres condiciones son más que evidentes en muchas sociedades musulmanas. Las dificultades fiscales, al igual que la alienación de la élite y la movilización de las masas, son indicadores cada vez más evidentes del cambio en las sociedades musulmanas. No sorprende encontrar que la gente confíe en los servicios e instituciones ofrecidos por la Hermandad Musulmana en Egipto, por ejemplo, donde este fenómeno indica tanto la alienación de la élite como una alta probabilidad de una potencial movilización masiva.

La pregunta lógica, entonces, sobre el activismo islámico es: Si existe el cambio, ¿qué traerá aparejado? Como afirma Butterworth (1982, p. 110) en su artículo “Prudence versus Legitimacy”, no hay pasos progresivos a dar para entender cómo funcionarán las instituciones sociales más allá de las manifestaciones populares, indicando así la necesidad de una “tercera ola de pensadores” que se encarguen de los detalles particulares de justicia según la Ley Divina (*Shari'ah*). El llamado a la claridad que hace Butterworth es replicado más tarde por un número de investigadores sobre el activismo islámico como Haddad (1991, p. 7) en su estudio bibliográfico de la literatura sobre el activismo islámico, donde recalca que “el cambio [en las naciones musulmanas] es imperativo”. Sin

embargo, ella también indica que el desafío es entender “¿cambiar a qué?”. (Haddad 1991, p. 7).

Esposito (1992, p. 36) también reconoce la falta de un “programa alternativo, concreto y específico” para los activistas islámicos. Él critica que éstos se concentran en los fracasos del gobierno actual y en cuestiones sociorreligiosas en lugar de “definir la naturaleza de un estado islámico y sus instituciones”.

Butterworth (1992, p. 36) también critica el pensamiento político islámico actual:

Su retórica, dirigida hoy más que nunca a las masas indoctas de ciudadanos, solo habla de lo que podría ser e ignora las cuestiones prácticas y de procedimiento acerca de cómo han de lograrse sin dañar a los ciudadanos en el camino. También ignora la importante cuestión de cómo ofrecer decisiones prudentes una vez que se ha alcanzado la meta del gobierno islámico...pero entendido correctamente, precisamente va contra esta tendencia ignorar las salvaguardas procesales que las críticas occidentales le dirigen al Islam político.

Así, el uso del descontento popular para explicar el activismo islámico es plausible por varias razones:

- (1) evita las limitaciones analíticas que afectan los enfoques de modernización/desarrollo económico y cultural.
- (2) no se limita a la idea de que el activismo islámico es un estado de malestar temporario y tangencial; por el contrario, permite analizar al activismo islámico como un movimiento central, de bases¹², y
- (3) el enfoque del descontento popular llama la atención al punto de que las élites se alienan de las masas y ayuda a explicar las fuerzas sociales que llevan a la formación de instituciones autóctonas, es decir, crear un estado dentro de un estado.

En pocas palabras, estudiar el alcance y las fuentes de movilización masiva en las sociedades musulmanas evalúa lo que Esposito llama “la revolución silenciosa” del activismo islámico.

Por otro lado, la inquietud de Butterworth, Haddad y Esposito con un “programa alternativo concreto” detallado o más crudamente, “¿cambiar a qué?” sigue sin ser respondida. Esto requiere como primer paso un entendimiento de la naturaleza del cambio como primer paso.

Si bien Butterworth, Haddad y Esposito exigen justificadamente “¿cambiar a qué?”, todos los movimientos islámicos han señalado la necesidad de implementar la ley de Dios sobre la Tierra (Shari’at Allah fi al’ard). Aunque la literatura sobre el activismo islámico reconoce la importancia de estos movimientos a la hora de implementar la ley islámica, ha habido pocos intentos por descifrar o comprender los rudimentos de dicha ley y lo que le representaría la misma a una comunidad musulmana en términos de justicia social. La literatura de vanguardia sobre el activismo islámico (Binder 1988, p. 131) indica la importancia de la *Shari’ah* de la siguiente manera:

Una condición previa doctrinal clave para la reafirmación contemporánea del fundamentalismo islámico es, si bajo las condiciones históricas contemporáneas, es posible establecer y mantener un gobierno islámico ideal. Un gobierno islámico ideal es aquel en el que la ley puede estar determinada con absoluta certeza de tal manera que los musulmanes no tienen duda alguna de lo que deben o no deben hacer.

Esposito (1992, p. 118) también llama la atención a la importancia de la ley islámica:

¿La implementación del Islam en el estado y la sociedad ha de ser una restauración o una reforma, la resurrección de doctrinas y leyes pasadas o la reconstrucción de nuevos modelos basados en la fe pero apropiados para las diferentes circunstancias de vida actuales? La cuestión es clara cuando consideramos el tema de la ley islámica. Para muchos, el carácter islámico del estado está determinado por la implementación de la ley islámica.

Haddad (1991, p. 15) critica la literatura sobre el activismo islámico por ignorar la cuestión de la ley islámica:

Para poder entender la dinámica del renacimiento, necesitamos un mayor análisis de los temas que surgen en el debate actual sobre la reinstauración de la *Shari'ah* en países como Egipto, Jordania, Túnez, Argelia e Indonesia. Dado que la discusión pública de dichos temas utiliza el lenguaje y los temas habituales del Islam, los estudiosos se han visto tentados a descartar a los renacentistas aduciendo que buscan regresar la comunidad musulmana al siglo VII. Sin embargo, está claro para la mayoría de los escritores renacentistas, que este no es el caso, y el análisis exegético y contextual que hacen del lenguaje deja claro que buscan una mejor comprensión de los problemas que aquejan a sus sociedades y de las maneras en que se pueden interpretar las fuentes islámicas tradicionales para ayudar a resolverlos.

Haddad resalta la importancia de implementar la ley islámica para los activistas islámicos, más allá de sus diferencias. El “proyecto ideal para la buena sociedad” para los activistas islámicos es la *Shari'ah*. Sin embargo, Haddad (1991, p. 53) sostiene que los activistas islámicos “difieren en lo que desean implementar. Los conservadores tienden a considerar a gran parte de la ley islámica tradicional como vinculante. Los reformistas expresan que la ley está sujeta a reinterpretación, *iytihad* y reforma”.

La postura de éstos últimos (los reformistas) se halla en el quid de esta investigación puesto que usa las enseñanzas de la jurisprudencia islámica (*fiqh*) para abarcar los rudimentos de la justicia social en una sociedad musulmana. Haddad y Dabashi acentúan las dificultades de los activistas islámicos, las cuales en la hipótesis son consideradas como causales del crecimiento del activismo islámico como movimiento en diversas sociedades musulmanas, tal como propone este estudio. En consonancia con la obra posterior de Esposito (Esposito, 1992), Haddad describe así al activismo islámico actual:

La fuerza del renacimiento contemporáneo se halla con una mayoría moderada de activistas islámicos cuyas actividades se han convertido en parte de la vida musulmana central. Su visión del Islam es holística. Ellos creen que una comunidad islámica fiel y recta es aquella que cumple con el mandato de Dios de adorarlo y crear una sociedad socialmente justa. Este proceso de largo plazo, que va marcándose un camino hacia las instituciones políticas y sociales, tendrá un significado tanto para el desarrollo de las sociedades musulmanas como para su relación con Occidente.

Un entendimiento de qué implican los conceptos básicos de justicia social bajo la ley islámica podría arrojar un manto de luz sobre el comienzo de las dificultades de las sociedades musulmanas y podría eventualmente ayudar a explicar el activismo actual. Así, la otra cara de la moneda es la injusticia o, en las palabras de Dabashi, *dulm*, que según los activistas islámicos es la causa del fenómeno sociopolítico actual que supuestamente gana popularidad e ímpetu en las sociedades musulmanas.

Dabashi (1993, p. 506) captura la esencia de la revolución iraní¹³ de esta manera:

Quizás el tema más importante en la retórica movilizadora de “la ideología islámica” fue su insistencia con la batalla dicotómica entre la “justicia” del lado de los revolucionarios y la “injusticia” por parte del régimen establecido. *Dulm*, que en persa y árabe significa injusticia, fue la principal acusación contra el monarca (el Shah de Irán) y su gobierno tiránico. El gobierno del Shah fue considerado ilegítimo ipso facto. Esta ilegitimidad se pronunció sobre una base moral, no política principalmente, el lenguaje de la revuelta asume inevitablemente entonces una postura ética que, en efecto, invalida toda otra alternativa. Dicha consolidación moral de las fuerzas revolucionarias lleva a sus enemigos no solo al nivel del orden establecido sino también al nivel de sus competidores ideológicos: Los revolucionarios seculares – radicales o liberales.

Es precisamente este concepto de *dulm* el que puede ser vinculado con el activismo islámico. La separación entre la ilegitimidad moral y política se construye sobre el presupuesto de que los ámbitos religioso/moral y político están separados. Como sostiene Haddad, los activistas islámicos contemporáneos consideran al Islam como un orden holístico, por lo tanto la rectitud moral de la comunidad islámica es parte integral de la sociedad política y socialmente justa.

Así, al analizar la literatura y en conjunto con los materiales discutidos anteriormente, este estudio intentará abordar el activismo islámico como un movimiento masivo que cubre el espectro desde las demostraciones de violencia a las expresiones pacíficas de oposición. El estudio utiliza el enfoque del descontento popular mencionado anteriormente para abordar el fenómeno sin las suposiciones cargadas de valores de la modernización versus el tradicionalismo o lo racional versus lo irracional. Como indica Haddad (1991, pp. 53-54), los activistas islámicos llaman a la creación de una “sociedad socialmente justa”, y la rectitud y sentido de justicia de esta sociedad solo pueden ser sostenidos por la *Shari'ah*.

CONCLUSIÓN

El fenómeno actual del activismo islámico en muchas sociedades predominantemente musulmanas y sociedades que tienen minorías musulmanas no es una fase ideológica reciente o “nueva”¹⁴. Históricamente, los movimientos de los distintos grupos musulmanes han sido parte del ebb y del flujo de vida de muchas sociedades musulmanas.

Como estudiante de ciencias sociales, estudiaré y analizaré los aspectos legales tradicionales de la justicia social islámica. La insistencia de los activistas islámicos de que la *Shari'ah* sea reinstaurada como la ley suprema de la tierra es una causa directa de mi concentración en *maqasid al Shari'ah* (los fines de la ley islámica), ya

que *maqasid al Shari'ah* representan los valores políticos, sociales y económicos de la jurisprudencia islámica.

La trascendencia de mi estudio se halla en su intento por responder las siguientes preguntas: ¿Cuáles son los objetivos que persiguen las sociedades musulmanas? ¿Puede la falta o la caída en los derechos sociales según *maqasid al Shari'ah* ser la variable causal más importante para el crecimiento de la militancia musulmana en muchas sociedades musulmanas? ¿Cuáles son los puntos en común entre el entendimiento occidental de las necesidades básicas, la justicia social y la percepción islámica de esos valores? ¿Dependen y se relacionan los caminos de desarrollo de las sociedades musulmanas con la ley islámica?

Para responder estas preguntas, es necesario comprender el marco de referencia y el conocimiento en el que se basan los activistas musulmanes. Por consiguiente, el capítulo 2 intentará:

- (1) entender la importancia de la *Shari'ah* para los movimientos islámicos actuales,
- (2) explicar los vínculos entre las fuentes de la *Shari'ah* y los objetivos de la *Shari'ah* (*maqasid al Shari'ah*),
- (3) explicar las cuatro fuentes de jurisprudencia (*madhahib al fiqh*) y como se relacionan los *maqasid* con ellas,
- (4) hacer un borrador de los acuerdos y desacuerdos teóricos entre los *fuqaha* (expertos legales) sobre *maqasid al Shari'ah*, y
- (5) justificar el uso de los *maqasid* al analizar el activismo islámico actual.

El capítulo 3 se centrará en los aspectos metodológicos de mi investigación, entre ellos una especificación teórica de los *maqasid* y su puesta en marcha en este estudio. Los capítulos 4 al 6 tratarán cada país en particular y el capítulo 7 será mi conclusión.

Capítulo 2

El activismo islámico: La relación entre la Shari'ah y las expectativas de los pueblos musulmanes

La revisión hecha en el capítulo 1 de la literatura de los enfoques que intentan explicar el activismo islámico ha llevado al desarrollo de este estudio. Los tres enfoques – modernización/desarrollo económico, cultura y descontento popular – en muchos aspectos no han logrado ofrecer un entendimiento completo del activismo islámico. El enfoque de la modernización se ha centrado en los sentimientos de los activistas islámicos como un efecto secundario natural del desarrollo y el crecimiento, mientras que el enfoque cultural ha resaltado las diferencias culturales (es decir, el activismo islámico como un movimiento de “contracultura”) sin tener en cuenta los aspectos comunes que comparten los países del Tercer Mundo, es decir, las dificultades económicas. Así, el enfoque del desarrollo ha generalizado el dilema común del Tercer Mundo y ha extendido sus explicaciones al activismo islámico, mientras que el enfoque cultural ignora lo general y destaca lo específico concentrándose en la cultura como la causa unilateral del activismo islámico.

El tercer enfoque, que hace hincapié en el descontento popular, es relativamente ignorado en los estudios sobre activismo islámico. Reconoce el valor intrínseco de la consolidación de los problemas generales de los países del Tercer Mundo – todos relacionados con las dificultades del desarrollo económico – con la especificidad de

la importancia de la cultura islámica para los activistas islámicos. Por lo tanto, intentaré explicar el activismo islámico a través de un modelo más exhaustivo. Intentaré combinar factores culturales, factores económicos y otros motivos de queja de los activistas islámicos para poder entender el movimiento.

El término “movilización masiva” o “movimiento masivo” a menudo implica un conflicto violento con una estructura política existente. Sin embargo, en los movimientos activistas islámicos actuales, la amplia base de activistas depende principalmente de acciones pacíficas que no obstante afectan a la sociedad, la “revolución silenciosa”, como la llama Esposito (1992, p. 199), tiene un efecto potencialmente radical, aún cuando las acciones de los activistas islámicos no estén relacionadas solamente con la violencia. Mi foco incluye el cambio pacífico e inactivo que está teniendo lugar en las sociedades musulmanas estudiadas. Así, se ponen a prueba las implicaciones políticas y sociales del activismo islámico.

Los activistas islámicos llaman a una implementación de la *Shari'ah*, y las quejas que expresan se relacionan con los *maqasid*. Este vínculo se manifiesta en dos sentidos. Primero, los activistas islámicos escriben que los *maqasid* son una meta para la gobernación. Segundo, el espíritu de los *maqasid* puede vincularse teóricamente con la percepción de una incapacidad del estado en cumplir las leyes de la *Shari'ah* tales como proponen los activistas islámicos. Es decir, sus quejas se relacionan hipotéticamente con la incapacidad del estado de ratificar a los *maqasid*.

Este estudio intentará capturar el significado de los *maqasid* desde una perspectiva de jurisprudencia. Luego intentaré unir las quejas de los activistas islámicos con los elementos de los *maqasid*. La incapacidad del estado, juzgada por los principios de los *maqasid*, puede ser una causa importante del aumento en el activismo islámico.

Además de entender y explicar los elementos del cambio en las sociedades musulmanas estudiadas, mi intención en el capítulo 2 y

en esta investigación en general es concentrarme en las doctrinas islámicas para poder comprender la naturaleza y el origen de los movimientos activistas islámicos. Como sostiene Masud (1977, p. 193), existe una actitud generalmente escéptica de los islamicistas¹ hacia los estudios de las doctrinas islámicas en el nivel formal... Así, la doctrina islámica presenta una formulación exterior (para los islamicistas) en vez de una función o realidad interior. Por lo tanto, las doctrinas islámicas, cuando se toman literalmente (según los islamicistas), no son de gran ayuda para entender las actitudes religiosas internas de los musulmanes.

Espero poder aclarar las diferencias entre la mayor parte de las luchas revolucionarias del Tercer Mundo y los imperativos del cambio cultural revolucionario en las sociedades musulmanas actuales. Entender la “revolución silenciosa” requiere un análisis más detallado de las quejas de los activistas islámicos y un entendimiento de lo que ellos perciben como *dulm* (injusticia) en sus respectivas sociedades.

En este capítulo, expondré mi enfoque para explicar el activismo islámico. Primero, brindaré el razonamiento de mi enfoque. Luego citaré algunos de los argumentos realizados por los activistas islámicos que están vinculados al marco teórico de mis hipótesis propuestas.

En el primer tramo de este capítulo, hago hincapié en la necesidad de distintos enfoques a la hora de estudiar el activismo islámico. Es decir, incluyo aspectos del desarrollo económico y cultural, y también del descontento popular, en mi análisis del activismo islámico. Al entender lo que sostienen los activistas musulmanes, puede que encontremos respuestas a la pregunta del descontento cultural, económico y popular desde dentro del movimiento.

En el segundo segmento de este capítulo, analizaré las obras de los estudiosos musulmanes que han renovado su interés académico en el pensamiento legal tradicional. El interés académico en el pensamiento legal musulmán se corresponde con el interés del

movimiento por revivir la ley musulmana (*Shari'ah*), particularmente la noción del “bien público” (*al maslahah/al maqasid*).

Luego de resaltar la evaluación actual que hacen los estudiosos musulmanes del bien común, me concentraré en definir la ley musulmana y sus fuentes. También relacionaré el bien común con las diferencias que hay entre los estudiosos legales y el desarrollo histórico del concepto.

El lugar de la *Shari'ah* en el discurso de los activistas islámicos y la expresión de sus quejas

Hay dos temas que deben ser considerados en el análisis de los escritos de los activistas islámicos. Primero, como en todo movimiento clandestino contra el establishment, los activistas islámicos no tienen permitido realizar investigaciones ni llevar a cabo ningún estudio científico que sugiera un cambio institucional, ni ningún otro tipo de cambio de hecho. Como sostiene Ghanushi², un reconocido activista islámico en Túnez:

Hemos intentado más de una vez, cada vez que fue seguro, formar comités o incluso centros de investigación para el estudio de la naturaleza del estado islámico, las reglas de la *Shari'ah* y *maslahah*, la economía... sin embargo, tarde o temprano nuestros proyectos y artículos de investigación eran confiscados por el aparato de seguridad para demostrar que participábamos de un movimiento anti establishment. Entonces comenzaban las interrogaciones: ¿Quién escribió esta investigación? ¿Dónde fue escrita? ¿Quién asistió a esas conferencias? Es decir, nuestras investigaciones y trabajos siempre eran tomados como una amenaza a la seguridad.

En segundo lugar, al igual que muchos otros movimientos anti establishment, cuanto más popular es el movimiento, más importancia le dan los líderes del movimiento a la participación de todas las clases socioeconómicas en su discurso. Es decir, al aumentar la necesidad de apoyo popular, es más probable que se utilice un lenguaje social y político para dirigirse a las masas. Cuando el movimiento intenta adquirir apoyo masivo para su causa, no se encaran

con claridad y especificidad la forma y la estructura de un futuro gobierno islámico.

Con algunas excepciones, los activistas islámicos han invocado la *Shari'ah* como el conjunto de principios legales a los que deben apegarse los musulmanes. El difunto Sayyid Qutb, un reconocido activista islámico, describe a la *Shari'ah* como un amplio cúmulo de conocimiento que tiene un marco general preestablecido que se ramifica en detalles y aplicaciones, salvaguardando al ser humano sin importar tiempo o espacio (Qutb, 1988, pp. 48-49). Qutb (1988, pp. 49-50) escribe sobre la importancia del *fiqh* como “el espacio teórico que permite el cambio, no obstante, dentro de las limitaciones del marco general de la *Shari'ah*”. Según Qutb, la *Shari'ah* es un cúmulo constante de reglas que no cambian, pues dictan la palabra de Dios, derivada del Corán y la Sunnah. El *fiqh*, en cambio, es promulgado por las personas, lo que lo hace más flexible e inclusivo de los cambios y necesidades que se dan en la sociedad (Qutb 1988, p. 50).

El libro *History: Thought and Discourse* (1983, pp. 32-33) de Qutb destaca ciertos derechos: “Toda persona tiene derecho a alimentos, bebida, vestimenta, transporte, vivienda, matrimonio, pues esas son necesidades que conservan y proveen lo básico de la vida. De igual manera, toda persona tiene derecho a cuidado y tratamiento médico y a educación, trabajo y formación”³.

En *Implementing the Shari'ah*, Qutb (1991, pp. 30-39) dedicó un capítulo a la discusión de la importancia del *fiqh* y los *maqasid* y su relación con el Islam⁴. Se basa en ejemplos históricos para ilustrar y destacar los aspectos prácticos de la reafirmación de la *Shari'ah* en una sociedad musulmana. Concluye el capítulo diciendo (Qutb 1991, p. 39) que el gobernante encomendado debe actuar en concordancia con al *masalih* al mursalah [*al maqasid*]⁵, para no ignorar los fines de la *Shari'ah* [*maqasid al Shari'ah*]... Él [el gobernante] también tiene derecho a adaptar las diversas cuestiones que cambian con el tiempo y el espacio⁶, sin embargo, debe sostener los *maqasid* como una medida legal a la hora de tomar decisiones.

En una disertación sobre al Banna (el fundador de la Hermandad Musulmana en Egipto: 1928-1949)⁷, al Baiyumi (1992, p. 276) comenta sobre la percepción que al Banna tenía de las responsabilidades de gobernar: “El estado deriva su legitimidad de la obediencia de las reglas y fines de la *Shari’ah* (al *maqasid*)”.

La disertación (al Baiyumi 1992, pp. 37-41) también incluye las ideas de cambio de al Banna:

(1) Renovar la autoconfianza musulmana, (2) reeducar a los musulmanes en su religión y costumbres, (3) resaltar la necesidad de utilizar una postura islámica para el desarrollo, (4) educar al pueblo sobre el sufismo, algunos de sus mitos y su relación con el Islam, (5) destacar la necesidad de descolonizar todas las tierras musulmanas, (6) cambiar el sistema educativo en Egipto, porque la educación en Egipto (a) enseña la religión como una materia extracurricular, (b) el sistema educativo no tiene un objetivo particular, (c) se hace mucho hincapié en enseñar lenguas extranjeras en la medida en que se consideran un requisito del curso (es decir, al mismo tiempo la religión se enseña como una materia extracurricular).

Al Ghanushi, un reconocido activista musulmán contemporáneo, también indica, en *A Collection of Dialogues* (al Darwish 1992, pp. 130-139) que los *maqasid* deben ofrecer una base legal, el razonamiento para las futuras sociedades musulmanas.

Al Turabi (1980, pp. 27-28), un reconocido defensor del Islam en Sudán dice lo siguiente:

La adoración es el más inclusivo de los fines de la *Shari’ah*. Los fines de la *Shari’ah* están de acuerdo con otra fuente de razonamiento de jurisprudencia, *istishab* (utilizar los precedentes de otros casos hasta que distintas reglas demuestren ser mejores para el bien común). *Istishab* promueve el cambio gradual, es decir, no niega todo lo que hubo antes del Islam y genera un sistema totalmente nuevo; *istishab* es un estado de continuo cambio.

Agrega luego (al Turabi 1980, pp. 27-28): “Por lo tanto, si combinamos *istishab* con *al masalih*, encontraremos la esencia de la vida pública en el Islam.

Al Qaradawi (1981, p. 152), un miembro contemporáneo de la Hermandad Musulmana comenta:

Si tomamos un verso del Corán o cualquier hadiz en particular, sin remontarnos a otros hadices o a la práctica del Profeta y sin relacionarla con los *maqasid*, caemos en el riesgo de malinterpretar la *Shari'ah*... Es por esto que al Imam al Shatibi en su libro El Tratado insistía que para entender la *Shari'ah* hay que comprender y conocer sus fines (al *maqasid*). Esto solo sucede cuando se tiene el conocimiento de los versos del Corán y el hadiz; por qué, cómo y cuándo fueron revelados, la razón detrás de la revelación, qué hadices son eternos y cuáles son temporales... etc.

Al Qaradawi (1981, pp. 60-61) dice que las razones del “extremismo” islámico fueron analizadas por diversas escuelas:

Hay que reconocer que el extremismo no es provocado por uno u otro factor, es decir, no es justo reflejar una explicación parcial destacando un factor sobre otro como han hecho muchos teóricos. Algunos teóricos se han concentrado en los factores psicológicos que relacionan toda acción humana con elementos psicológicos particulares; luego está la explicación sociológica que toma la postura durkheimiana de que el hombre es una marioneta manejada por la sociedad, es decir, relacionada todo con la sociedad y su efecto sobre el individuo. Otra explicación es el materialismo histórico, que relaciona todo con la economía: Para ellos, la economía crea historia. Y por último, pero no menos importante, están los pocos que creen que el extremismo no está relacionado con ninguna causa, sino que el fenómeno requiere una combinación equilibrada de todos los factores. Estos factores pueden ser religiosos, psicológicos, ideológicos, o una combinación de todos ellos.

Por lo tanto, de lo escrito por al Qaradawi, la suposición de que el desarrollo o la cultura es una causa unilateral del activismo islámico puede no ser fructífera. Una explicación multilateral del fenómeno ayudaría a tener una mejor comprensión.

Al Qaradawi (1981, pp. 60-61) escribe lo siguiente sobre sus quejas:

La razón para el extremismo también se puede relacionar con la corrupción de los gobernantes, su tiranía y sus deseos egoístas y su abandono de los derechos populares. Esos gobernantes son los líderes que siguen a los corruptos en su tierra y se alían con los opositores del Islam en el exterior. Así, se crea una brecha entre el Corán y los gobernantes, con lo cual la religión y el estado se convierten en dos fenómenos paralelos que no se cruzan en ningún punto.

Él indica las razones de las quejas de los jóvenes (al Qaradawi 1980, pp. 108-109):

Los jóvenes a menudo son testigos de cosas que van contra sus costumbres, y su corrupción sigue creciendo, el secularismo y el marxismo son presentados como ideologías, y los medios transmiten constantemente programas indecentes. Los jóvenes ven mujeres desnudas, beben alcohol en público y en discotecas que funcionan hasta el amanecer. Tienen totalmente abierto el mercado del deseo: Canciones indecentes, fotos explícitas, películas, telenovelas y obras que estimulan los instintos y que actúan como barreras contra el interés de los jóvenes por su religión y sus creencias. Los jóvenes ven todo en esto en su mundo musulmán, en su propia tierra.

Ven una crasa injusticia social: Gente que tiene millones y otros que no tienen ni un centavo. Mansiones construidas con millones y otros que no tienen ni cómo refugiarse del frío del invierno o el calor del verano.

Al Qaradawi (1981, pp. 124-125) también destaca la importancia de permitirles a los activistas islámicos expresar sus quejas:

Es mejor para nuestra sociedad si los activistas musulmanes adoptan su curso natural en la sociedad: Permitirles respirar libremente, lejos de la opresión. De lo contrario, encontrarán una manera de expresarse que puede no ser apreciada por muchos. El atractivo del Islam corre como una fuerte corriente de agua; tiene que encontrar su curso entre las rocas. Si no se le da un lugar apropiado a este atractivo, encontrará su lugar en los pasillos clandestinos donde está oscuro y la previsión no es clara. Es entonces cuando el extremismo se abre camino entre las almas y mentes de los hombres.

También escribe críticamente sobre las condiciones de encarcelamiento para muchos activistas islámicos (al Qaradawi 1981, pp. 125-126):

Muchos musulmanes practicantes han sido expuestos a distintos tipos de tortura en la cárcel. Usted (el lector) puede preguntar por los incidentes de extrema tortura de 1945 o 1965 en cárceles militares. Los prisioneros eran quemados con hierros calientes, hombres y mujeres colgados de los pies como animales... Muchos murieron por las torturas. Fueron torturados por quienes no le temen a Dios y no tienen compasión por sus hermanos. Es en esas prisiones donde nació el extremismo y se fundó la idea del arrepentimiento.

En resumen, en el primer párrafo citado, al Qaradiwi destaca la injusticia del sistema en general. En el segundo párrafo, expresa la queja cultural de la falta de costumbres islámicas en la sociedad musulmana, y hacia el final del párrafo, comenta sobre las quejas económicas y la discrepancia entre ricos y pobres. Los párrafos 3 y 4 resaltan las quejas sobre los abusos contra los derechos humanos.

En otra publicación, al Qaradawi (1973, pp. 108-109) también hace hincapié en la importancia de la *Shari'ah*:

Primero, tenemos que investigar y analizar nuestra herencia cultural en la literatura del *fiqh* con sus diferentes escuelas y

en distintas eras, para poder elegir lo que asegurará el cumplimiento de los *maqasid* y la resurrección de al *maslahah* a la luz de los cambios que tienen lugar en la vida contemporánea. En segundo lugar, tenemos que volver a nuestras raíces, es decir, al Corán y la Sunnah, para analizarla a la luz de los *maqasid*. Tercero, tenemos que hacer un mayor esfuerzo por entender los temas contemporáneos que no formaban parte de la vida de nuestros ancestros, es decir, donde los antiguos fuqaha no contribuyeron con el tema tal como se relaciona con nuestros tiempos modernos.

Al Hudaybi (1973, pp. 11-12), otro líder y pensador de la Hermandad Musulmana, dice lo siguiente sobre los temas del Corán relacionados con el gobierno y el liderazgo:

La *Shari'ah* es un conjunto flexible de leyes, (3) el Corán destaca la importancia de educar a hombres y mujeres sobre la *Shari'ah* islámica, (4) el Corán enfatiza los derechos de los pobres, por medio de los cuales se les brinda un techo, vestimenta y alimentos, y (5) el Corán señala la necesidad de respetar las otras religiones. La libertad de sus fieles, la protección de sus vidas y su propiedad.

En las palabras de al Hudaybi encontramos que la primera queja se relaciona con la igualdad entre los gobernantes y los gobernados; por lo tanto, es una queja que se relaciona con los derechos humanos. La segunda queja se relaciona con la incapacidad de reinstaurar la *Shari'ah* como la ley suprema de la tierra. La tercera queja tiene que ver con la educación y aborda la cuestión cultural. La cuarta queja se relaciona con la inequidad económica, y la quinta expresa la preocupación de al Hudaybi por la protección de los seguidores de otros credos.

Por último, pero no menos importante, una gacetilla distribuida en el campus de la Universidad de El Cairo (1992?) por Yama'ah al Islamiyah (un grupo que se adjudicó la responsabilidad de la mayoría de los ataques violentos contra extranjeros y figuras públicas en 1993-1994) indica las quejas del grupo y el énfasis de

sus miembros en reforzar la *Shari'ah* defendiendo los *maqasid*. Sus quejas se expresan de la siguiente manera (al Yama'ah al Islamiyah 1992?, pp. 16-17):

En septiembre de 1981, en unas pocas horas, la mayoría de los líderes del movimiento islámico fueron encarcelados según instrucciones del Presidente [Sadat]. Los soldados del Faraón estaban en todas partes: Asustando a la gente, robando casas y llevándose hombres, mujeres y niños (había unos 20 niños menores de 15 años en las redadas). La mayoría de los intelectuales estaban en las cárceles de Luman, Istiqbal y Abu al Za'bal: Encadenados, sin saber lo que sucedería después, en total oscuridad. Con las manos atadas, amordazados. Es por esto que fue necesario el uso de espadas, pólvora y armas. Los muyahidun tuvieron que levantarse para luchar contra la injusticia y la corrupción, tenían que responder... En ese punto, las cosas se aclararon: O nos enfrentábamos al enemigo, o nos convertíamos en prisioneros, humillándonos. Esta es la verdad que no se conoce, o que fue negada por muchos. El camino es mucho más claro ahora.

La descripción indica una fuerte queja contra la tortura y las violaciones de los derechos humanos según el relato que el grupo hace acerca de lo sucedido antes de que el President Sadat fuera asesinado en 1981. El autor de la gacetilla (al Yama'ah al Islamiyah 1992?, p. 23) explica la necesidad de confrontación destacando que es parte de la *Shari'ah*⁸. “La primera tarea es derrocar al gobernante que no gobierne bajo los preceptos de la *Shari'ah*, ya que al hacerlo, es un infiel”.

La gacetilla relata luego las muchas instancias en las que se violó la *Shari'ah*. Luego de una discusión sobre cómo la ley civil viola la *Shari'ah* y cómo podría cambiarse esa situación derrocando al gobierno actual, el autor continúa y explica el tercer paso: “Nominar un Jalifah [Gobernante] y el Establecimiento de un Gobierno Islámico”. Bajo este título, el autor explica (al Yama'ah al Islamiyah 1992, p. 63) la naturaleza del futuro gobierno islámico:

Como indica al Imam al Shatibi en su libro *al 'Itisam*, todos los ulama estaban de acuerdo en que el imam a cargo debe saber cómo extrapolar a partir de los distintos campos de la *Shari'ah*. [Idealmente], jilafah [gobierno] en un sistema islámico implica dos elementos básicos: Justicia y *shura* [consultar y tener en cuenta las opiniones de los demás].

En el primer párrafo citado de Yama'ah al Islamiyah, se hace énfasis en la tortura y las violaciones de los derechos humanos como fuentes de las quejas del grupo. En segundo lugar, se destaca la implementación de la *Shari'ah*. Por lo tanto, por implicación, la incapacidad de implementar la *Shari'ah* es una queja. Y tercero, incluso un grupo violento como al Yama'ah al Islamiyah considera el trabajo de al Shatibi como referencia para el gobierno en un estado islámico. Cuando combinan la expresión de sus quejas en sus escritos, el llamado que hacen los activistas islámicos para la reinstauración de la *Shari'ah*, y su referencia intermitente a los *maqasid*, se hace más fuerte y claro.

Si bien puede haber una discrepancia entre las quejas expresadas y otras motivaciones detrás del movimiento, me concentraré aquí en las quejas expresadas de los activistas islámicos. Los escritos de los activistas islámicos brindan apoyo a la hipótesis central de mi estudio porque a través de los mismos, su diálogo se vincula con los imperativos teóricos de reinstaurar los códigos de la ley islámica – para ser más específicos, el cumplimiento de los fines de la *Shari'ah* (*al maqasid*).

Es primordial comprender el peso y los orígenes del pensamiento islámico de jurisprudencia en la cultura musulmana para aclarar y explicar con mayor detalle el vínculo hipotético entre el desempeño del estado (es decir, hasta dónde fracasa en cumplir con las expectativas de los activistas islámicos) y el grado de activismo islámico. También es necesario analizar la opinión de un número de autores sobre los roles del *fiqh* y la *Shari'ah* en la conformación cultural de las sociedades musulmanas. Es decir, es imperativo entender la trascendencia del *fiqh* y de la *Shari'ah* para

la comunidad musulmana en su totalidad como también para los activistas islámicos en particular.

LA IMPORTANCIA CULTURAL DEL *FIQH* Y SUS FUENTES ('*USUL AL FIQH*)
EN EL DISCURSO ISLÁMICO⁹

La *Shari'ah* es reconocida por todos los musulmanes como un conjunto de reglas y costumbres decretados por el Corán y la Sunnah del Profeta. Si bien algunos musulmanes pueden reclamar el secularismo y una separación entre religión y estado, siguen reconociendo la *Shari'ah* como la encarnación de los códigos y normativas islámicos.

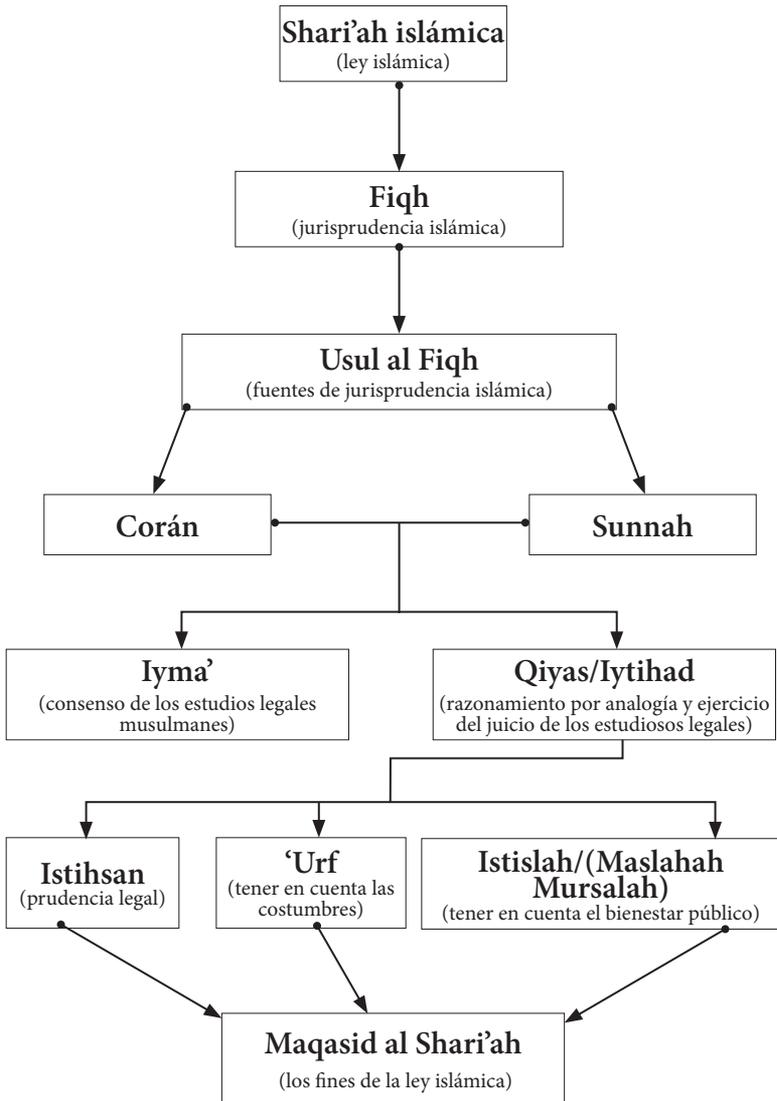
Los activistas islámicos no son los únicos proponentes de la importancia de la *Shari'ah*. Sin embargo, su apoyo de la *Shari'ah* como la ley de la tierra constituye el quid de esta investigación: ¿Cuáles son los valores de la *Shari'ah*? ¿Cuáles son las expectativas de los activistas islámicos respecto a su sistema político?

Al describir la importancia de la *Shari'ah* para la sociedad musulmana, Charnay (1971, pp. 77-78) sostiene:

En el Islam, la ley apunta a brindar una guía; pero no como un mero instrumento. Tiene una vocación de mucho mayor alcance. Crea un modo de vida y tiende a regular toda la actividad humana, o calificarla con respeto, si no a una ética, al menos a una ley que trascienda no solo al individuo sino a toda la humanidad. Aún más, la ley musulmana no solo es pragmática. Por encima de su lucha por la eficacia y la seguridad, [la ley musulmana] constituye un acto de piedad en su aplicación. La regla general es absoluta para el devoto, quien por más modesta que sea su condición, debe respetarla. Es una bendición para luchar constantemente por un mejor cumplimiento de ese fin. En vista de este propósito moral, la desiderata social sobre la eficacia legal y no contradictoria ve achicada su importancia.

Diagrama 2

ORÍGENES TEÓRICOS DE LOS CONCEPTOS LEGALES MUSULMANES



Schacht (1964, p.1) también describe el lugar de la *Shari'ah* y el *fiqh* en las sociedades musulmanas:

La ley islámica es el epítome del pensamiento islámico, la manifestación más típica de la forma de vida islámica, el núcleo del Islam. El mismo término al *fiqh*, “conocimiento”, demuestra que el Islam antiguo consideraba al conocimiento de la ley sagrada como el conocimiento por excelencia... Pero incluso en la actualidad, la Ley, incluido su contenido legal, sigue siendo un elemento importante, si no el más importante, de la lucha que se libra en el Islam entre el tradicionalismo y el modernismo bajo el impacto de las ideas occidentales. Aparte de esto, la vida entera de los musulmanes, la literatura árabe y las disciplinas de aprendizaje árabes e islámicas se hallan profundamente imbuidas con las ideas de la ley islámica; es imposible entender al Islam sin entender la ley islámica.

De acuerdo con la postura de Schacht sobre el rol de la *Shari'ah* en las discusiones en países musulmanes, Noori (1987, p. 25) resalta lo siguiente:

La continua discusión se centra ahora en el tipo de enfoque de la ley islámica que han de adoptar los legisladores y juristas islámicos modernos que tienen la tarea de encontrar soluciones a los problemas que padecen las sociedades musulmanas modernas buscando en el acervo de obras clásicas producidas por los juristas medievales. Ese es el gran desafío que enfrentan los defensores de la reforma de la ley por un lado y los defensores de la purificación y descolonización de la ley en los países musulmanes por el otro. Tienen que definir su propia relación respecto a los grandes maestros de la jurisprudencia islámica cuyos Escritos Institucionales han sido aceptados en las respectivas escuelas de la ley islámica durante generaciones y sin cuestionamientos.

Sin embargo, Noori (1987, pp. 25-27) va un paso más allá y distingue “tres grupos de opinión” en el “enfoque de los juristas musulmanes modernos” en la interpretación de la ley islámica

(*Shari'ah*/al *Shari'ah*): (1) el enfoque conservador, (2) el enfoque liberal, y (3) el enfoque moderado. El enfoque moderado, según Noori, ejemplifica lo que intenta reflejar esta investigación. Según él (Noori 1987, p. 27), el enfoque moderado es:

un punto medio que reconoce el debido respeto por los Escritos Institucionales de los antiguos maestros [*fuqaha'*], pero al mismo tiempo reconoce que si estas antiguas soluciones entran en conflicto con los intereses públicos de la comunidad musulmana, entonces se pueden hallar otras soluciones legales bajo la doctrina de *istislah* o *masalih* mursalah, es decir, el interés público o las políticas públicas.

Los estudiosos musulmanes también han recalcado el importante rol que la *Shari'ah* y los *maqasid* tendrán en las futuras sociedades musulmanas. Así, los escritos de los activistas musulmanes están acompañados por un renovado interés en el pensamiento musulmán de jurisprudencia a nivel académico y teórico que refleja el peso que se les da a los *maqasid*. Esto justifica aún más la elección de los *maqasid* como el punto de partida para la evaluación del grado de activismo en las sociedades musulmanas. La *Shari'ah*, y más específicamente el *fiqh*, es defendida por un número de académicos musulmanes como la forma “pura” de pensamiento musulmán. Al Fasi (1972, pp. 94-95), por ejemplo, sostiene que si bien las civilizaciones romana, griega, persa e india han afectado de diversas maneras a la cultura musulmana, la teoría legal musulmana (*fiqh*) ha mantenido su carácter único. Por lo tanto, según al Fasi (1972, p. 95), para poder reestructurar el pensamiento musulmán y utilizar la *Shari'ah* en las cortes musulmanas, el estudio del *fiqh*, sus fuentes y sus finalidades son una necesidad indispensable.

Otro teórico legal musulmán, Al 'Alwani, escribe que al *maslahah* (o los *maqasid* que aseguran la implementación del bien público) es de suma importancia en la práctica legal y el pensamiento musulmanes. Él cree que al *maslahah* es parte de *qiyas* (razonamiento analógico) al que a su vez equipara con *iytihad*¹⁰. Al 'Alwani (1988, p. 5) cita el hadiz del Profeta Muhammad: “Si el

gobernante practica la *iytiḥad* y su interpretación de la *Shari'ah* es precisa [es decir, de acuerdo a las leyes de Dios], obtendrá una doble recompensa de Dios, y si la malinterpreta, obtendrá una sola recompensa". Así, la importancia de la *iytiḥad* y el ejercicio de la razón son fuertemente alentados por el Profeta, quien implica que el juez no puede equivocarse si se tienen en cuenta el bien común o los *maqasid* (es decir, conservar la religión, el ser, la mente, la posteridad y la propiedad) a la hora de decidir un caso.

Al 'Alwani (1988, p. 33) concluye clasificando el *fiqh* en tres categorías: (1) *wahi*: El Corán y la Sunnah, (2) *al 'aql*: La razón, y (3) *al tayarub wa al a'raf wa al masalih*: Experiencia, tradición y bien común. Así, enfatiza el rol central que tiene el bien común (o la conservación de los fines de la *Shari'ah*) en una sociedad musulmana.

The Features of Islamic Law in Politics and Governorship, de Al Darini, refuerza la importancia que al 'Alwani le da a: (1) La *Shari'ah* en general como la ley de la tierra y (2) al *maslahah* o los *maqasid* como guías para la justicia y el gobierno en las sociedades musulmanas. Al Darini (1982, p. 8) presenta su libro diciendo:

La *Shari'ah* depende del concepto legal islámico de *masalih* (conservación de los *maqasid*) como fuente de derecho. Por lo tanto, la *Shari'ah* es capaz de satisfacer las necesidades del estado y de la ummah islámica en general, independientemente del lugar y el momento – esto en sí constituye el testimonio de la eternidad de la *Shari'ah*.

Al Darini se basa en literatura antigua y contemporánea sobre *maslahah* y *maqasid*. A su vez, aclara la postura de otros contemporáneos cuando comenta (al Darini 1982, p. 275) sobre la obra de Jallaf¹¹:

Los *fuqaha'* contemporáneos han indicado que: Todas las decisiones se construyen sobre el bien común. Dichas decisiones apuntan principalmente a conservar el bien y prohibir el mal en la sociedad. El Profeta prohibía una cierta práctica para un cierto *maslahah* (bien común), luego

permitía la misma práctica para un cierto *maslahah* – esto da cuenta del objetivo de la *Shari'ah*: La conservación de al *maslahah*.

Al Darini (1982, p. 275) agrega en una nota al pie:

Si tomamos al *maslahah* y los fines de la *Shari'ah* como la base sobre la que tomamos decisiones, sería un ejemplo de la relación realista que existe entre la *Shari'ah* y nuestra vida cotidiana, sin importar el momento o el lugar. Al *maslahah* significa la protección de las necesidades y deseos de los individuos y los estados. Por lo tanto, la construcción de decisiones sobre al *maslahah* es la única solución para garantizar la protección y la implementación realista de dichas necesidades.

Es necesario definir la terminología utilizada en el *fiqh*¹² para poder entender el contexto cultural de las palabras y su importancia en las sociedades musulmanas.

DEFINICIÓN DE SHARI'AH Y FIQH

Una definición de *Shari'ah* obtenida de The Concise Encyclopedia of Islam (Glasse 1989, p. 361) es la siguiente:

La Ley Revelada, también llamada al *Shari'ah*. La ley canónica del Islam tal como está establecida en el Corán y la Sunna y elaborada por los principios analíticos de las cuatro escuelas ortodoxas (*madhhab* = p. *madhahib*), Shafi'i, Hanbali, Hanafi y Maliki, junto con los de los Shiitas y Ja'fari.

Si bien esta definición es clara, no transmite la importancia social y política de la palabra para las sociedades musulmanas. Manzoor (1988, p. 1) ofrece algo de luz cuando dice lo siguiente:

La unidad del Islam como una civilización mundial deriva en gran medida de su posesión de una ley sagrada, la *Shari'ah*. Esta ley es una expresión esencial del Islam que provee el vínculo vital entre su fe y el orden sociopolítico.

Luego desarrolla en más profundidad sobre el rol de la *Shari'ah* (Manzoor 1988, p. 1):

Todo renacer del pensamiento islámico, huelga decir, está supeditado a la tarea musulmana de revivir el marco metodológico de la *Shari'ah*. Solo una reinterpretación creativa del legado de la *Shari'ah* que le permita trabajar bajo condiciones modernas y a la vez estar en consonancia con la conciencia islámica le daría significado y contundencia a las aspiraciones moral y de civilización de los musulmanes de hoy. Pues sumergida bajo las corrientes del activismo y el resurgimiento político se halla la piedra basal de la conciencia islámica que sirve de cimiento moral para la eterna búsqueda que el musulmán hace de justicia y equidad.

Esposito (1988, p. 75) nos recuerda lo siguiente al destacar el rol de la *Shari'ah* en la sociedad:

La ley islámica ha permanecido en una posición central en la identidad y la práctica musulmana, pues constituye el proyecto social ideal para la buena sociedad. La *Shari'ah* ha sido fuente de derecho y guía moral, la base para la ley y la ética.

A la luz de la importancia que tiene la *Shari'ah* para la sociedad musulmana según los argumentos mencionados, la búsqueda de lo que constituye la *Shari'ah* tiene particular relevancia. La *Shari'ah* es la ley basada en el Corán y en las enseñanzas del Profeta. Esposito (1988, p. 79) aclara la relación entre la *Shari'ah* y el *fiqh* de la siguiente manera:

El “entendimiento” del *fiqh* es la ciencia o disciplina que buscaba establecer, interpretar y aplicar la voluntad o la guía de Dios [al *Shari'ah*] tal como se halla en el Corán en todos los aspectos de la vida. Como resultado del trabajo de al Shafi'i, la jurisprudencia islámica clásica [*fiqh*] reconocía cuatro fuentes oficiales, además de otras fuentes subsidiarias.

Usul al fiqh: Las fuentes de la ley islámica y su rol y teoría y práctica en las sociedades musulmanas

Las fuentes de la ley islámica, o *usul al fiqh* según la terminología legal islámica, se dividen en dos categorías. Una categoría comprende *al nass* (el Texto), o sea el Corán y la Sunnah. La otra constituye el juicio humano en distintas formas, por ejemplo, *ijma* (el consenso de los *fuqaha'*) y *qiyas* (razonamiento analógico). Por lo tanto, en teoría, existen dos tipos de temas en la *Shari'ah*, según indica Nadi (1973, pp. 77-78). El primero de ellos tiene que ver con *qat'iyat* o las reglas definitivas conclusivas (es decir, reglas que no se pueden cambiar en el Islam, como los horarios de oración, ayuno, limosna, etc.) El segundo tipo tiene que ver con *danniyat* o temas que permiten el análisis y la especulación (es decir, aquellos temas abiertos a la *iytihad* y que cambian con el tiempo y el momento – especialmente los que conciernen a las relaciones interpersonales). Dichas relaciones interpersonales incluyen la relación entre los gobiernos y los pueblos; por lo tanto, se admite, incluso se alienta, la *iytihad* o extrapolación de los principios legales.

Usul al fiqh es, según la Concise Encyclopedia of Islam (Glasse 1989, p. 411):

literalmente las raíces de la jurisprudencia. Las bases del derecho islámico. Para los Sunnis, éstas son: el Corán, la Sunna (actos y dichos del Profeta), al *qiyas* (analogía) y al *iyma'* (consenso o acuerdo popular). Al *iytihad* (esfuerzo) es la extrapolación de estos principios a casos específicos¹³.

Algunas de las definiciones más elocuentes de *usul al fiqh* son las que brindan Masud, Esposito y Noori. Masud (1988, p. 24) dice:

Usul al fiqh es la ciencia formal en la que los juristas musulmanes tratan con teorías legales, principios e interpretaciones de los textos legales, métodos de razonamiento y de deducción de reglas y otros temas similares.

Luego de definir las cuatro bases de la ley islámica (el Corán, la Sunnah, *qiyas* e *iyma'*), Esposito (1988, p. 24) escribe sobre las otras fuentes de derecho:

Si bien todos [los *fuqaha'*] aceptaron las cuatro fuentes de derecho, la jurisprudencia islámica reconocía otras influencias, designándolas principios subsidiarios de la ley. Entre ellas, estaban la costumbre [*'urf*], el interés público [*istislah*], y la preferencia jurista o equidad [*istihsan*]. De esta manera, se reconocía un remanente de la influencia humana e inductiva que había caracterizado los métodos reales de las escuelas de derecho en su intento de materializar el interés principal de la *Shari'ah* por el bienestar humano, la justicia y la equidad.

Luego de la descripción de Noori¹⁴ sobre los cuatro cursos básicos de la ley islámica, nombra y define las fuentes suplementarias de la ley islámica suní de la siguiente manera (Noori and Amin 1987, pp. 5-6): “1. Desviación [*istihsan*], 2. Interés público [*istislah*], y 3. Usos y costumbres [*'urf*]”.

Al comentar sobre las fuentes suplementarias del derecho en el Islam, Sardar (1985, pp. 114-115) explica la razón de su importancia de la siguiente manera:

Más allá de estos parámetros limitados, la *Shari'ah* es completamente abierta: Puede ser desarrollada y moldeada según las necesidades de la sociedad y el momento por cualquiera de sus otras fuentes: *iyma'*, *qiyas*, *iytihad* e *istislah*. Las fuentes de la *Shari'ah* que suplementan al Corán y la Sunnah son herramientas de resolución de problemas; brindan una metodología para ajustarse al cambio.

Así, si se considera a las fuentes subsidiarias del derecho como parte del Corán o parte de las extrapolaciones humanas (que cumplan con el espíritu de la ley), no se puede evitar observar el peso que se le da al tema por parte de los activistas islámicos, los académicos musulmanes y los intelectuales que escriben sobre el Islam y sus seguidores.

El bien público y los fines de la ley islámica: al *Maslahah* y *Maqasid al Shari'ah*

En mi investigación tengo en cuenta el interés público (*istislah*), ya que los fines de la *Shariah* son parte integral del bienestar público en una sociedad musulmana. Con interés público me refiero a los valores sociopolíticos que las sociedades musulmanas esperan de sus respectivos gobiernos. Por lo tanto, es necesario abordar y sacar a la luz una aclaración de la *istislah* y los *maqasid*, y de su peso teórico entre los *fuqaha'* de las distintas escuelas suníes.

Istislah es una palabra conjugada que comparte la misma raíz que *maslahah*: *saluha*, que significa ser bueno, adecuado o apropiado¹⁵. En *fiqh*, *istislah* tiene más peso ya que es una idea que cuenta como una fuente de derecho. En términos islámicos, según Netton (1992, p. 130), *istislah* es:

Tener en cuenta el bien público. Se trata de un principio suplementario de derecho islámico particularizado por los Malikis (una de las principales cuatro escuelas de derecho). Dado que *istislah* en teoría y efecto busca descubrir el *maslahah* (bienestar público), no ha de sorprender que la práctica de *istislah* no se limite a los Malikis.

Shalabi (1943, p. 281) de la Universidad al Azhar, escribió en una disertación publicada que “*maslahah* puede dicotimizarse según tres temas: (1) si fue considerada o destacada por Dios, o no; (2) si es constante o no, y (3) el grado y necesidad de *maslahah* por razones de supervivencias o bienestar”.

Shalabi (1943, p. 281) da distintos conceptos de *maslahah* de acuerdo al primero de los temas:

(a) *Maslahah* contemporánea/reconocida (*maslahah mu'tabarrah*): La *maslahah* que ha sido claramente expresada en el Corán y la Sunnah o que ha obtenido el consenso de los *fuqaha'* (*iyma'*).

(b) *Maslahah* anulada (*maslahah mulgha*). La *maslahah* que contradice claramente al Corán, la Sunna, y que no ha obtenido el consenso de los *fuqaha'*.

(c) *Maslahah* transmitida (*maslahah* mursalah). La *maslahah* que no tiene nada que ver directamente ni está en contra de ella en términos de *iyama'* o en el Corán y la Sunnah.

El concepto de *maslahah* anulada crea una ruptura entre las diferentes madhhab, o escuelas de *fiqh*. Algunos *fuqaha'* creían que era incorrecto darle a la *maslahah* el mismo estatus que a las fuentes primarias del derecho: El Corán y la Sunnah.

El tipo de *maslahah* que se considera aquí es la *maslahah* mursalah. Algunos pueden argumentar que la idea de *maqasid al Shari'ah* es parte del primer tipo de *maslahah*, la *maslahah* mu'tabarah (*maslahah* reconocida)¹⁶.

La *maslahah* es un concepto importante en el pensamiento legal musulmán porque es la fórmula general que une las distintas escuelas de jurisprudencia islámica, tal como ilustraré más adelante. Como indica Sardar (1985, p. 113):

Tradicionalmente, los estudiosos musulmanes se han concentrado no en el *istislah*, sino en su forma más general, la *maslahah*, que significa causa, medio, ocasión, meta, lo cual es bueno... Su uso [el de *maslahah*] como una herramienta principal para promover la *Shari'ah* se basa en el argumento de que el bien es lícito y lo que es lícito debe ser bueno¹⁷. Sobre la base de dicho razonamiento, los estudiosos musulmanes tradicionales desarrollaron un abanico de categorías de *maslahah*, algunas de las cuales requerían evidencia directa del Corán y la Sunnah mientras que otras podían llevar a sanciones legales vinculantes sobre la base de que promueven claramente un criterio ético como la protección de la vida, la propiedad, la promoción de costumbres islámicas y un sólido razonamiento de la *Shari'ah*.

La definición de *maslahah* de Sardar comprende lo que normalmente es abordado por los *fuqaha'* como *maqasid al Shari'ah* (los fines de al *Shari'ah*). La definición de Sardar, por lo tanto, pone a *maslahah* al mismo nivel de *maqasid*¹⁸.

Las diferencias entre las escuelas de jurisprudencia islámica sobre los aspectos específicos de la *Maslahah*: Su origen y razón¹⁹

Las diferencias que existían en los primeros escritos islámicos de jurisprudencia son casi imposibles de discernir hoy en día. Sin embargo, a los fines de este estudio, es necesario justificar la elección de cierto concepto legal (*maqasid*) destacando su importancia y su carácter común a las cuatro distintas escuelas del pensamiento legal musulmán antiguo. Las diferencias que existían entre los *fuqaha'* se relacionaban principalmente con el grado de conservadurismo o liberalismo del intérprete del nass (el Texto, es decir, el Corán y la Sunnah). Los *fuqaha'* no solo diferían en sus percepciones del Texto, sino que también tenían diferentes métodos de deducir e inducir la ley.

Las cuatro escuelas suníes de derecho son los Malikis, los Hanafis, los Shafi'is y los Hanbalis. Los Malikis y Hanafis fueron los fundadores de otras escuelas de *fiqh* en las etapas posteriores del desarrollo de las escuelas. Malik era contemporáneo de Abu Hanifah. Malik vivió en Hiyaz (parte de la Arabia Saudita actual) del año 93 AH al año 179 AH. Abu Hanifah vivió en lo que hoy es Iraq del año 70 AH al 150 AH (al 'Alwani 1988, p. 31). Malik y Abu Hanifah no escribieron sus prácticas, pero sus alumnos escribieron más adelante sobre sus enseñanzas y prácticas. Al Shafi'i (uno de los líderes de los cuatro madhahib) fue el primero en escribir sobre *usul al fiqh* en sus libros al Risalah (El Mensaje), y más adelante, al Umm (literalmente "madre", pero en este contexto, "El Origen").

Malik y Abu Hanifah dejaron sus marcas en los *fuqaha'* que vendrían. Malik fue el fundador de la escuela Ahl al Hadiz, que predicaba la práctica y los dichos del Profeta Muhammad y sus parientes que vivían en el Hiyaz. Mientras tanto, Abu Hanifah en Iraq fundó la escuela Ahl al Ra'y (Pueblo de Persuasión). La primera escuela era más conservadora en su interpretación del Hadiz, especialmente las prácticas de la familia del Profeta. La segunda escuela, dirigida por Abu Hanifah en Iraq, no gozaba del privilegio de tener acceso directo a los parientes o amigos del Profeta. Por

lo tanto, su tendencia era discutir las tradiciones del Profeta y sus parientes más próximos, y es por esto que se los llamaba “Pueblo de Persuasión” (al ‘Alwani 1988, pp. 14-31).

Como indicaré más adelante, la diferencia entre *Ahl al Hadiz* y *Ahl al Ra’y* indica los primeros signos de divergencia en la tradición *fiqh* porque marcó el camino teórico para las distintas interpretaciones que los fuqaha hicieron de la *Shari’ah* y cómo debía interpretarse *el nass*.

Otra diferencia, mencionada anteriormente, es la metodología utilizada en el análisis del *nass*: Estaban los Shafi’is²⁰ y los Ahnaf. La primera escuela generalmente era seguida por los Shafi’is, Malikis, Hanbalis y Mu’tazilis; la segunda era seguida principalmente por los Hanafis. La escuela Shafi’i iba de las reglas generales del Texto a lo específico, mientras que los Hanafis iban de lo específico a lo general en la interpretación del Texto. Así, los Shafi’is deducían las reglas de la *Shari’ah*, mientras que los Hanafis las inducían (al ‘Alwani 1988, p. 27). Esta introducción general a algunas de las diferencias entre los estudiosos legales en el Islam ayudará a concentrarnos en cómo los cuatro madhahib conceptualizaban la *maslahah* y, por ende, el rol de los *maqasid* en la *Shari’ah*. Como se explicó anteriormente, los cuatro madhahib estaban de acuerdo en que existen cuatro guías hacia la *Shari’ah*, dos de las cuales dependen de las otras. Es decir, *iyma’* y *qiyas* dependen del Kitab (el Corán) y la Sunnah. La diferencia entre los *fuqaha’* (no los madhahib), entonces, surgía de su percepción de la *Shari’ah*: (1) qué tan conservadores eran en interpretar el *nass* (es decir, si tenían en cuenta el espíritu de la ley como también su palabra), y (2) el grado en el que veían al bien público (al *maslahah*) como equivalente a las otras fuentes de derecho.

Para explicar con mayor profundidad estos puntos, consultaré y analizaré algunas fuentes secundarias sobre *usul al fiqh*.

Primero, al comparar a Malik y Abu Hanifah, Abu Zahra’ (1952, p. 353) sostiene que ambas escuelas consideran a *istihsan* como

una alternativa equivalente a *qiyas* (razonamiento analógico). Ambas perciben a *istihsan* como una sólida fuente de derecho equivalente a *qiyas* (Abu Zahra' 1952, p. 353). Sin embargo, Abu Zahra' destaca que Malik no percibía que *istihsan* fuera, per se, una regla legalmente vinculante. Abu Zahra' propone (1952, p. 353) que Malki la veía como un principio legal utilizado cuando necesitaba hacer excepciones a las reglas de la *Shari'ah*.

La principal diferencia secundaria entre Malik y Abu Hanifah es que Malik utilizaba *istihsan* como una fuente de derecho cuando descubrió que las reglas de *qiyas* (1) no eran adecuadas a la cultura o tradición de una sociedad, (2) no se adaptaban a una *maslahah* preferida, y (3) no ayudaban a evitar las dificultades ni satisfacían las necesidades básicas. Para Abu Hanifah, *istihsan* significaba que tenía que escoger entre dos razonamientos analógicos contradictorios (*qiyas*) para decidir sobre una cuestión. Es decir, consideraba a *istihsan* como parte del *qiyas* (Abu Zahra' 1952, p. 355).

Antes de comparar el resto de las escuelas legales, Abu Zahra' (1952, p. 391) marca una distinción importante respecto a las percepciones de cada faqih respecto a la *maslahah*. Él identifica cuatro posturas teóricas:

1. La postura de los Shafi'i tenía en cuenta el bien común (*maslahah*) cuando había evidencia en el Texto para apoyarla. La *maslahah* dependía del razonamiento analógico (*qiyas*).
2. Los Hanafis tenían en cuenta el bienestar común, y veían al *istihsan* (o más específicamente, a *maslahah*) como fuente equivalente de *qiyas*.
3. Algunos *fuqaha'* más radicales sostenían que la *maslahah* (como fuente de derecho) podía pasar por encima del Texto. Uno de los famosos *fuqaha'*, al Tufi (un Hanbali) fue acusado de ser Shi'i por suscribir a esta opinión.
4. La postura moderada era representada principalmente por los Malikis, que consideraban la *maslahah* solo cuan-

do era *mursalah*, es decir, ni prohibida ni permitida en el Texto.

La distinción marcada aquí por Abu Zahra es importante, ya que destaca que las diferencias de opinión respecto al peso que se le da a la *maslahah* era un tema teórico más que sectario. Es decir, no se basaba en las divisiones de las cuatro escuelas legales. Las diferencias no estaban unidas a los *madhahib*, sino que se relacionaban directamente con el grado de liberalismo o conservadurismo de los *fuqaha'* a la hora de interpretación a la *Shari'ah* (ya sea que se apegaran al Texto o si permitían otras fuentes subsidiarias de derecho). La mayoría de los Maliks y Hanbalis consideraban a la *maslahah* como una fuente subsidiaria independiente del derecho. Sin embargo, esto no le impidió a al Tufi darle preponderancia a la *maslahah* por sobre el Texto. Esto es visto como una herejía y sigue siendo inaceptable entre los estudiosos islámicos modernos²¹.

Si bien las diferencias sectarias no tenían un papel importante en la división de opiniones sobre *maslahah*, *istihsan* y *maqasid*, la fuerte negativa de al Shafi'i sobre el *istihsan* de Malik es particularmente relevante ya que él es la cabeza de una de las cuatro escuelas de pensamiento de jurisprudencia islámica.

Al Shafi'i, alumno de Malik en el Hiyaz²², fue el primero en escribir sobre *usul al fiqh* y uno de los pocos estudiosos del derecho que documentó por escrito tanto su teoría como su práctica²³. Al Shafi'i se negaba a considerar al *istihsan* como una fuente independiente de derecho ya que no se limitaba a las fuentes religiosas básicas como el Corán, la Sunnah, *iyma'* o *qiyas*. Más bien, *istihsan* – para al Shafi'i – era un concepto totalmente dependiente del razonamiento humano, lo cual lo separaba de la religión totalmente (al Bui 1966, p. 377). En una fuente primaria, al Shafi'i (s.f., p. 273) dice lo siguiente:

Todo el que dé su opinión legal (fatwa) sin limitación o *qiyas*, está diciendo en realidad: Hago lo que me place, aún cuando va contra mis creencias – esto va contra el Corán

y la Sunnah... No he visto nunca un incidente en el que la gente del conocimiento [*fuqaha'*] le permitieron a la gente de la razón dar sus opiniones legales, dado que éstos últimos no tienen el conocimiento del *qiyas* del Corán y la Sunnah o *ijma* ni tampoco el uso del razonamiento analógico.

Además, al Shafi'i (s.f., p. 303) dice: "La esencia del *iytihad* sobre un tema (ejercer el juicio propio) surge de la consulta del Corán, la Sunna y del consenso. Pero si alguna de esas fuentes ofrece una respuesta, su *iytihad* no es necesaria".

Por lo tanto, al Shafi'i era más conservador en su concepción de *istihsan* y *masalih* (plural de *maslahah*), pues temía el cercenamiento de la importancia de las fuentes básicas del derecho. Sin embargo, la última cita indica que si no hay respuestas a una cuestión específica del Texto y el consenso de los *fuqaha'*, uno debe ejercer el juicio propio.

La clasificación de los tipos de *maslahah* mencionados anteriormente puede aclarar un poco las posturas de los distintos estudiosos legales²⁴: al Shafi'i, por ejemplo, equiparaba la *maslahah* "transmitida" con la *maslahah* "reconocida", ya que creía que el Texto incluía el bienestar de todas las personas. Por lo tanto, al Shafi'i no podía concebir una cuestión legal que resultara estar fuera de los límites del Texto (al Bafi 1966, p. 375).

Malik consideraba al *istihsan* una excepción a la regla. Él tomaba a la *maslahah* como una causa para practicar *istihsan*. Por lo tanto, si bien fue malinterpretado por muchos (especialmente su alumno al Shafi'i), no exigía *istihsan* sobre la base de la *maslahah* anulada. Malik usaba *istihsan* solamente cuando no hubiese un punto de referencia en el Texto respecto del tema en cuestión.

Es decir, Malik consideraba a *istihsan* como una alternativa solamente cuando el Texto e *iyma'* no le daban una respuesta. Esto está de acuerdo con la enseñanza de al Shafi'i y lleva a Ghazali (que era un Shafi'i) a definir *istihsan* en términos de la *maslahah* transmitida (Hasan 1971, p. 387; y Abu Zahra', 1952, p. 391).

Dado que la comparación entre Abu Hanifah y Malik ya fue presentada, la única escuela de jurisprudencia que resta abordar es la de Ibn Hanbal. Ibn Hanbal considera a la *maslahah* como una fuente subsidiaria de derecho (que se ramifica del *qiyas* partiendo de las cuatro fuentes básicas) y una extensión de los objetivos y fines de la *Shari'ah* (al Bui 1966, p. 369).

Muchos de los seguidores de Ibn Hanbal escribieron sobre la *maslahah*. Al Shawkani (Irshadd al Fuhul, s.f., p. 242) dice lo siguiente: “No tenemos dudas de que Malik ejerce el concepto de *maslahah* más que otros *fuqaha'* seguidos por Ibn Hanbal”. Ibn Tamiyah (que era Hanbali) sostiene en al Manar (s.f., p. 679):

Si se tienen dudas acerca de si un asunto está prohibido permitido, se deben considerar sus consecuencias, objetivos y su daño. Si las consecuencias son dañinas (es decir, no promueve la *maslahah*), es imposible que dicha cuestión sea ordenada por Dios, por lo tanto, queda prohibido.

Ibn al Qayyim al Jawziyah (era Hanbali) en I'lam al Muwaq'ifin (s.f., p. 288) dice: “Las interacciones humanas deben estar dictadas sobre la base de la necesidad y la *maslahah* para que el juez siempre esté necesitando dichos principios”.

Por último, al Tufi (también Hanbali) adoptaba la postura extrema de que el Texto puede ser pasado por alto según la *maslahah* (ver Abu Zahra' 1952, p. 391).

Las menciones anteriores indican (1) que Ibn Hanbal era más moderado en aceptar y practicar el concepto de *maslahah*, y (2) el grado de divergencia dentro de una misma escuela, lo que demuestra aún más que la diferencia de opinión sobre la *maslahah* se hallaba en una línea conservadora vs. liberal más que en una dicotomía sectaria o de escuela de *fiqh*.

Los Hanbali, al igual que las otras escuelas de jurisprudencia islámica, estaban de acuerdo en la *maslahah* y más específicamente en los *maqasid*. Abu Zahra (1952, p. 404) identifica la principal cuestión teórica que causaba las diferencias mencionadas. Dice lo siguiente:

Las diferencias [de los *fuqaha'*] no se relacionaban con si aceptaban o no a la *maslahah* como fuente de derecho. Las diferencias más bien surgían de su grado de utilización de la razón sola o de reconocer la *maslahah* sin considerar los *nusus* (plural de *nass*: el Texto), es decir, las fuentes islámicas básicas: El Corán y la Sunnah.

Al Bufi también indica tres razones para dichas diferencias: (1) Los *fuqaha'* no definían claramente las razones para considerar o evitar *istislah* en sus discusiones y argumentos; (2) los *fuqaha'* no verificaban ni ponían a prueba los alegatos hechos sobre las posturas de Malik y su relato de lo que significaba la *maslahah*, al punto que fue acusado de ignorar heréticamente las reglas establecidas por Dios (ignorando esas reglas y haciendo lo que él consideraba bueno, o *hasin*); (3) Shafi'i rechazaba totalmente la *istislan* de Malik, y le prestaba muy poca atención al intento de Malik de mantenerse apegado a los fines de la *Shari'ah* y su Creador. Este rechazo total generó por consiguiente la creencia de que Malik está en contra de la *maslahah* (lo cual no es cierto según lo que él escribió y practicó). Esta percepción de al Shafi'i también se relaciona con la delgada línea que separa *maslahah* de *istislan* (al Bufi 1966, pp. 401, 405).

Las similitudes y diferencias entre los *fuqaha'* de los diferentes *madhahib* están resumidas en los diagramas 3 y 4 de este capítulo. El diagrama 2 ilustra la postura de cada *faqih* respecto a la *maslahah* transmitida y cómo se relaciona con el Texto o la *maslahah* reconocida, reflejando así el grado de conservadurismo de cada estudioso. El diagrama 4 ilustra en qué medida cada *faqih* utilizaba la *maslahah* en su práctica legal.

Es importante destacar que las diferencias de opinión a la hora de considerar la *maslahah* se relacionaban con la postura interpretativa del estudioso legal más que con una ideología de toda la escuela. Al Shafi'i era alumno de Malik, pero esto no le impidió rebelarse contra su maestro. Mientras tanto, al Tufi, un Hanbali,

considerado una de las escuelas más conservadoras, iba al extremo de decir que la *maslahah* podía reemplazar al Texto.

Se dice que Al Shafi'i era el antepasado de *usul al fiqh* pues fue él quien escribió la primera publicación que transmitió las prácticas de otros *fuqaha'* y su análisis. Al Shatibi es el primer estudio legal que dedicó sus escritos al tema de *masalih* en su libro al Muwafaqat (El Tratado) (Masud 1977, p. 25). Si bien el concepto de *maslahah* era parte integral del pensamiento y la práctica de la jurisprudencia, al Shatibi escribió cuatro volúmenes de El Tratado para demostrar la esencia de la *Shari'ah*. Masud (1977, p. 225) dice lo siguiente según al Shatibi:

Las obligaciones en la *Shari'ah* comprenden la protección de los *maqasid* de la *Shari'ah*, la cual a su vez apunta a proteger a las *masalih* de la gente. Así, *maqasid* y *maslahah* se vuelven términos intercambiables en referencia a la obligación en la discusión de Al Shatibi sobre la *maslahah*²⁵.

(Ver Diagrama 3 en la página 80)

(Ver Diagrama 4 en la página 81)

Sin embargo, al Shatibi no era el único *faqih* que respetaba los *maqasid*, aunque se lo consideraba una autoridad porque fue el primero en analizar detalladamente y exponer la esencia del concepto.

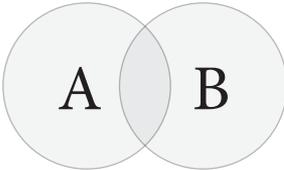
EL DESARROLLO DE LOS MAQASID EN EL PENSAMIENTO LEGAL ISLÁMICO

Las diferencias que separan a los cuatro estudiosos legales principales mencionados anteriormente se hicieron menos notorias con el paso del tiempo, al punto que estudiosos de la misma escuela diferían sobre ciertos temas. Para aclarar la comprensión de los estudiosos legales más recientes y verificar su concordancia con los *maqasid*, citaré distintas obras representativas de cada escuela legal. El acuerdo de los estudiosos legales sobre los *maqasid* es prueba de la prevalencia del concepto entre ellos²⁶.

Diagrama 3

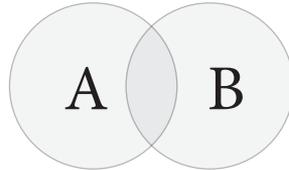
EL PESO DE LA MASLAHAH TRANSMITIDA (*MURSALAH*) FRENTE
A LA MASLAHAH RECONOCIDA (*MASLAHAH MU'TABARAH*)
SEGÚN LOS CUATRO MADHAHIB

Malik



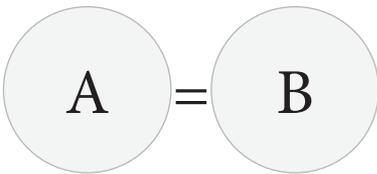
Maslahah mursalah es una instancia independiente en la que no hay *nass* a favor ni en contra, pero existen razones lógicas para considerarla parte de las intenciones o los fines del Creador.

Abu Hanifah



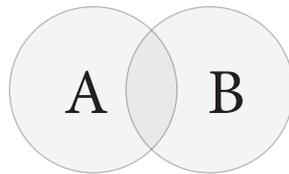
En teoría, Abu Hanifah define a la *maslahah mursalah* en términos de la *maslahah mu'tabarah* (al igual que al Shaf'i). Sin embargo, en la práctica, considera a *maslahah mursalah* como una instancia en la que no hay *nass* (al igual que Malik).

Al Shafi'i



Al Shafi'i considera a la *maslahah mursalah* como inclusiva o igual a la *maslahah mu'tabarah*.

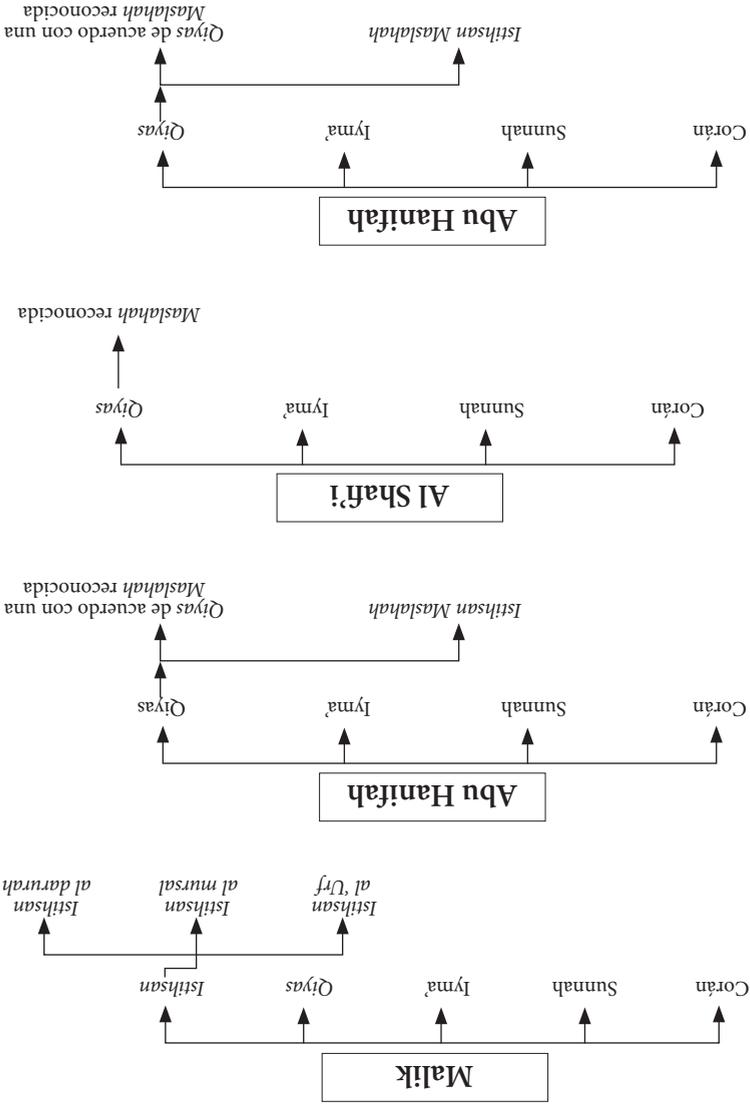
Ibn Hanbal



Ibn Hanbal, como Malik, considera a la *maslahah mursalah* como una instancia independiente en la que no hay *nass* a favor o en contra de la *maslahah*. Sin embargo, va con el espíritu del *nass* y los fines de la Shari'ah.

N.B.: "A" representa *maslahah mursalah*
"B" representa *maslahah mu'tabarah*

Diagrama 4
USUL AL FIQH SEGUN LOS CUATRO MADHAHIB



Evidencia en *Origins of the Law*, de Abu al Ma'ali al Juwayni (también conocido como Imam al Haramayn), un Shafi'i fallecido en 478 AH (1085 AD):

Nuestra principal consideración es referirnos a sus fines y propósitos. La persona que ignora los fines y propósitos de nuestras prácticas puede que no abarque la totalidad de la *Shari'ah* (Parte 1, pp. 294-295).

La *Shari'ah* está compuesta de (1) lo que se nos ordena hacer y que es principalmente parte de la adoración, y (2) lo que se nos prohíbe hacer. Por lo tanto, *Shar'iah* conserva la sangre [la vida] castigando al que mata, conserva la posteridad y la propiedad. (Parte 2, pp. 1150-1151)²⁷

The Eclectic Source of the Origins of the Law, de al Ghazali, un Shafi'i fallecido en 505 AH (1111 AD):

Una cuestión no observado por la *shar'iah* a lo largo del Texto debe ser considerada a la luz de la *maslahah*, teniendo en mente su grado de importancia [si es una necesidad o una conveniencia]. Antes explicaré la *maslahah*. La *maslahah* originalmente significa la protección de lo que es beneficioso y evitar toda la corrupción, lo que a su vez significa la protección de esos objetivos finales. La manera de proteger los objetivos se puede resumir en cinco cuestiones. La protección de la religión, la vida, la mente, la posteridad y la propiedad. (Parte 1, pp. 286-287).

Proteger esos cinco elementos es parte de toda fe y de todo estatuto legal que respete el bienestar de la humanidad. (Parte 1, p. 288)

La *maslahah* no es una quinta fuente de derecho²⁸, ya que *maslahah* se define en términos de la protección de los objetivos de la *Shari'ah* y esos objetivos son respetados en el Texto y en consenso con otros *fuqaha'*. Por lo tanto, quien practique *istihsan* es hereje. *Maslahah* significa la protección de los fines de *Shari'ah*, la cual está bien definida en el Corán, la Sunnah y el consenso de los *fuqaha'*. De esa manera, si equiparamos *maslahah* con los fines de *shara'*,

debería haber consenso en el respeto de la misma como un recurso, a la hora de tomar una decisión legal. (Parte 1, pp. 310-311).

The Harvest of the Origins of the Law (publicado recientemente en 1992) de Fajr al Din al Razi, un Shafi'i fallecido en 606 AH (1209 AD):

Esta [*maslahah*] tiene que ser parte de la *Shari'ah*, porque la finalidad de todos los estatutos ordenados por Dios [*shara'i*]²⁹ es conservar y proteger los *masalih*. (Parte 6, p. 165).

Ya sea que consideremos a la *maslahah* mediante la razón o a través del Texto e *iyma'*, la finalidad de todos los estatutos de la ley es conservar la *maslahah*. (Parte 6, p. 167)

Mastering the Origins of the Law, de Sayf al Din al 'Amidi, un Shafi'i que falleció en 631 AH (1233 AD):

Las cinco finalidades que existen en todos los credos y todos los estatutos legales ordenados por Dios son: La conservación de la religión, la vida, la mente, la posteridad y la posteridad. (Parte 3, p. 394)

The Rules for Perfecting the Interest of the People, de 'Izz al Din al Salmi, un Shafi'i fallecido en 660 AH, (1261 AD):

La *Shari'ah* está compuesta de *masalih*: Prohíbe la corrupción o fomenta la *maslahah*. Si se presta atención detenidamente al Corán, cada vez que un ayah [verso] comienza con "Oh, vosotros que creéis", lo que sigue es siempre la prohibición del mal y la recomendación de lo que es beneficioso [*maslahah*]. (Parte 1, p. 9)

Revising the Details of the Origins of the Law, de al Qarafi, un Maliki fallecido en 684 AH (1285 AD):

Lo que es justo y apropiado se puede dividir en: Necesidades básicas, necesidades imperiosas y conveniencias. Las necesidades básicas son la conservación de los cinco elementos: La vida, la religión, el linaje, la mente, la propiedad

(y también se dice que se podría incluir la castidad). (A Collection of Original Works, p. 66)

Al Qarafi también indica:

Considero a la *maslahah* como fuente de derecho, y si uno se esmera, descubriría que es común a todas las escuelas de derecho [*madhahib*]. (A Collection of Original Works, p. 67)

A Collection of Legal Opinions, de Ibn Taymiyah, un Hanbali que murió en el año 728 AH (1327 AD):

La *Shari'ah* llegó para asegurar los *masalih* y evitar la corrupción. (Vol. 20, p. 48)

El principal concepto de este capítulo es conocer la mejor *maslahah* (*al aslah*)³⁰. Este conocimiento se puede obtener: (1) conociendo la finalidad de esa regla, (2) conociendo el medio hacia la finalidad. (Vol. 28, p. 260).

Otros que escriben sobre los orígenes de la ley han considerado a la *maslahah* de dos maneras: (1) una está relacionada con la vida eterna que se relaciona con la autodisciplina, y (2) la otra se relaciona con este mundo que a su vez se conecta con la conservación de la vida, la propiedad, la posteridad, la mente y la religión. (Vol. 32, p. 234).

Seeking Sanctuary, de Abu al Ishaq al Shatibi³¹, un Maliki que falleció en 790 AH (1388 AD):

La *maslahah* transmitida significa tener en cuenta el juicio razonable no mencionado en las fuentes legales... Malik, al igual que los Shafi'i y los Hanafis, le dio preponderancia al espíritu de la ley; sin embargo, tiene que ser cercano a lo que ofrezca el Texto; es lo mismo que escribió el Imam Juwayni. (Parte 2, p. 351).

The Treatis, también de al Shatibi:

La ummah [refiriéndose a la comunidad musulmana de creyentes] e incluso todos los credos concuerdan en que los *shara'i* [estatutos legales] están allí para proteger los aspec-

tos básicos necesarios: La religión, el alma [vida], la posteridad, la propiedad y la mente. (Parte 1, p. 15)³².

Advice to the Ulama', de Ibn Qayyim al Jawziyah, también Hanbali³³:

Los fundamentos de la *Shari'ah* se basan en los *masalih* de sus seguidores en su vida actual y la vida eterna: Es exhaustivamente justa, rigurosamente piadosa y está en búsqueda constante de los *masalih*, además de llena de sabiduría. Por lo tanto, lo que cruce el límite de lo justo, piadoso, sabio y que no lleve a la *maslahah* no es parte de la *Shari'ah*. (Parte 3, p. 5).

A Treatise on al *Masalih*, de Naym al Din al Tufi, Hanbali³⁴:

De diecinueve fuentes de derecho, el Texto y el consenso son las fuentes más fuertes, pero o están de acuerdo o en desacuerdo con proteger a la *maslahah*. Si coinciden con la *maslahah*, entonces no hay conflicto sobre el tema. Si el Texto y el consenso no concuerdan con la *maslahah*, entonces la *maslahah* debe recibir prioridad. (A Collection of Essays on Original Legal Works, pp. 46-47)

El Texto y el consenso concuerdan en las cinco necesidades básicas de protección: La vida, la propiedad, la posteridad, la mente y demás. Pero si existe un desacuerdo entre el Texto/consenso y la *maslahah*, ésta debe tener precedencia, ya que la *maslahah* es la finalidad del gobernar, y dado que todas las decisiones que se toman son un medio hacia un fin, los fines de la *Shari'ah* deben tener prioridad por sobre el medio. (A Collection of Essays on Original Legal Works, pp. 64-65).

Las fuentes primarias citadas apoyan mi opinión de que a pesar de las diferencias entre las escuelas legales, la *maslahah/maqasid* es considerada parte del bien común y reconocida por el Texto (*al maslahah al mu'tabarah*). En otras palabras, existe una convergencia sustancial por medio de la cual se interpretan similarmente las aplicaciones de los principios básicos.

La importancia de la *maslahah* para la *Shari'ah* fue resaltada en la mayoría de las citas. Los autores destacaron que todos los credos y estatutos existen para satisfacer las necesidades de la humanidad.

Para comprender el énfasis que hacen todos los movimientos activistas islámicos en reinstaurar la *Shari'ah*, hay que entender lo que implica la *maslahah* o los *maqasid*. Si existen cinco fines – conservar la religión, la vida, la mente, la posteridad y la propiedad – ¿cómo se comprende su magnitud en relación con las necesidades sociales de los musulmanes contemporáneos? Es necesaria una aclaración adicional de lo que significa y cómo se puede medir cada *maqsad*.

CONCLUSIÓN

Los argumentos planteados por los líderes activistas islámicos y los estudiosos musulmanes resaltan cada vez más el rol de la *Shari'ah* en las sociedades islámicas futuras. Más específicamente, citan a la *maslahah* como un elemento crucial que forma la base de los valores de la *Shari'ah*. Este énfasis en la importancia cultural de la *Shari'ah*, el *fiqh* y otras fuentes justifica mi elección de la *maslahah* como un punto de partida desde el cual evaluar las expectativas de los musulmanes respecto a sus gobiernos.

Las diferencias entre los *fuqaha'* sobre cuestiones legales cumplen muchos propósitos:

- (1) demuestran que los diferentes madhahib concuerdan sobre la *maslahah*, permitiendo así la puesta a prueba de la hipótesis, más allá del madhhab suní que se siga en el país estudiado;
- (2) aclaran la importancia del concepto legal de *maslahah* en relación a la *Shari'ah*;
- (3) permiten comprender la práctica y las expectativas de los pueblos musulmanes que fueron implementadas hasta el colapso del Imperio Otomano; y

- (4) permiten la extrapolación del significado de *maslahah* a las sociedades musulmanas contemporáneas³⁵.

El vínculo entre los movimientos activistas islámicos y la defensa de la *Shari'ah* es una herramienta necesaria para comprender la causalidad del fenómeno. El argumento de base es que el llamado que hacen los movimientos a implementar la *Shari'ah* es un reflejo de las expectativas de los activistas islámicos sobre sus respectivos gobiernos además de vaticinar las sociedades islámicas futuras. El estudio de la *maslahah*, por lo tanto, es significativo a la hora de entender la causa y la dirección de los movimientos activistas islámicos.

Luego de la revisión de la literatura en el primer capítulo y la discusión del marco teórico en el segundo, es necesario explicar cómo se llevará a cabo la investigación. Es decir, es necesario explicar qué significan los *maqasid* y cómo se evaluarán. Discutiré los países estudiados, sus similitudes y diferencias. El capítulo 3 trazará el diseño de investigación utilizado en el presente estudio.

Capítulo 3

El diseño de la investigación: Desarrollar un vínculo entre la ley islámica y las quejas de los activistas islámicos

La primera hipótesis de este estudio es que el activismo islámico es una función del grado en el que el desempeño del estado en las sociedades musulmanas no está a la altura de los principios de la justicia social islámica. Dado que el estudio utiliza los *maqasid* como una encarnación de la justicia social islámica, es necesario aclarar lo que significa cada *maqasid* legalmente y relacionarlo con las quejas actuales planteadas por los activistas islámicos.

Esto vincula el principio general de la ley con las quejas específicas de los activistas islámicos en las sociedades musulmanas de hoy. Este capítulo también explicará las fuentes de información utilizadas para codificar y discutir la comparabilidad de los países estudiados.

VALORACIÓN DE LAS VARIABLES DEPENDIENTES

LA CONSERVACIÓN DE LA RELIGIÓN Y LA MENTE: EL VÍNCULO ENTRE AMBOS CONCEPTOS

La conservación de la religión comprende, antes que nada, la fe en Dios y el Día del Juicio y cumplir con los cinco pilares del Islam¹ ('Uthman 1982, p. 41); al 'Alim 1981, pp. 227-247; 'Atiya 1988, p. 106; al Bufi 1966, p. 119; al Zuhayli 1969, p. 50). También comprende el *Yihad* contra una amenaza a las sociedades musulmanas

y el castigo a los apóstatas (*murtadd*) y herejes (*mubdi'*) (ver al Bui 1966, p. 119; al Shishani 1980, p. 312; 'Uthman 1982, p. 42). La conservación de la religión, por lo tanto, entra dentro de un contexto mayor basado en dos cuestiones: fe (*'aqidah*) y adoración (*'ibadah*) (al Shishani 1980, p. 311).

Los activistas islámicos sienten que la *'aqidah* está en peligro en las sociedades musulmanas actuales. El derecho de practicar la religión que uno escoja se ve restringido por los gobiernos actuales en muchas sociedades musulmanas. Por ejemplo, la ley marcial en muchas de esas sociedades prohíbe a las personas congregarse con fines religiosos, y las mezquitas a menudo están custodiadas con policías armados en las oraciones de los viernes. La restricción de los valores religiosos puede haber generado el mensaje errado actual que muchos gobiernos musulmanes les envían a sus pueblos. La importancia cultural de practicar la propia religión² es, por ende, un elemento importante en el discurso activista islámico y la primera maqсад de la *Shari'ah*.

Teniendo en cuenta las quejas de los activistas islámicos y su llamado a reinstaurar la *Shari'ah* (y más específicamente los *maqasid*), mi hipótesis es que uno de los factores que afecta el activismo islámico son las restricciones del estado a practicar la religión, especialmente en público.

Conservar la mente significa prohibir el consumo de alcohol y el castigo a su consumidor y vendedor. Otro elemento prohibido por el razonamiento analógico (*qiyas*) es el consumo de narcóticos. La literatura *fiqhi* explica con frecuencia que la mente de una persona no le pertenece totalmente, porque la sociedad sufre si una persona pierde su capacidad de razonar. Entonces, por asociación, no solo está prohibido el consumo de alcohol, sino también el de drogas (Abu Zahra' 1982, pp. 278, 367-368; al Shishani 1980, p. 313; al Zuhayli 1969, p. 50).

Algunos de los escritos más contemporáneos han desarrollado el significado de proteger a la mente del efecto del alcohol y las drogas y también incluyen la protección en un sentido inmaterial. La

educación y la protección de la mente de todo lo que pueda arruinarla son puntos destacados en la literatura más contemporánea. Por ejemplo, Afiya sostiene (1988, p. 106): “Para preservar el *‘aql*, la *Shari’ah* nos exige educarnos, investigar, analizar, y por último, tomar decisiones construidas sobre nuestro conocimiento”.

Además de restringir el consumo de alcohol en el Islam, la necesidad de respetar las costumbres propias surge del proceso continuo de autoeducación y de enseñarles a los demás sobre la práctica de la religión. Por lo tanto, la libertad de las ideas religiosas propias es parte integral de la conservación de la mente (*hifz al ‘aql*). Es prácticamente imposible separarlas en la práctica cotidiana de las normas religiosas. Por ejemplo, cuando una mujer usa el velo, ¿está protegiendo su religión como individuo, o está protegiendo también su mente al expresar públicamente sus creencias? Cuando la gente se reúne los viernes para orar, ¿cada individuo practica su fe (actuando para conservar su religión), o la congregación es una expresión colectiva de fe y su fortaleza? La práctica privada frente a la práctica pública de la propia fe se hace cada vez más difícil de discernir. Yo combino ambos *maqasid* en un solo concepto: La práctica y la expresión de la fe (*‘aqidah*). La propiedad variable³ de este concepto es el grado en el cual el gobierno protege la práctica y expresión de la fe. Los indicadores de esta variable se hallan en la reacción del gobierno a diversas cuestiones religiosas, por ejemplo, usar velo o hijab en escuelas o universidades, publicar artículos y libros religiosos, construir mezquitas, congregarse para oraciones, o dar clases particulares religiosas. La escala utilizada para medir el grado de protección que el régimen hace de este *maqasid* incluye estas categorías, que van desde la alta protección (1) a baja protección (3):

- (1) El régimen apoya los argumentos de los activistas islámicos o actúa a favor de defender o representarlos.
- (2) El régimen deriva el tema a un tercero (como el Ministerio de Asuntos Religiosos).
- (3) El régimen expresa claramente su postura conflictiva con este tema. (Si no hay información = 0).

La segunda categoría se refiere a los incidentes en los que las autoridades religiosas actúan o emiten declaraciones consistentes con las políticas gubernamentales – en otras palabras, las autoridades religiosas utilizan las ideas políticas y el lenguaje del estado para dirigirse a los activistas islámicos.

LA CONSERVACIÓN DEL SER

El tercer *maqsad* hace necesario respetar la santidad del cuerpo humano al no violarlo en su totalidad o a alguno de sus órganos (‘Atiya 1988, p. 106; al Bui 1967, p. 119; ‘Uthman 1982, p. 42). Hifd al nafs, por lo tanto, considera esencial mantener la dignidad de las personas al no dañar su cuerpo y brindándoles un nivel básico de subsistencia. Si la vida de una persona es violada, se debe aplicar el castigo por homicidio (*hadd al qatl*) según la *Shari’ah* islámica. El respeto de la santidad del cuerpo también se ejemplifica en conceptos como la libertad de viaje y circulación y la libertad de expresión.

La autoridad judicial carga una gran responsabilidad de conservar el ser, según la *Shari’ah*. Las autoridades tienen que estar absolutamente convencidas de la evidencia antes de condenar a un sospechoso. Por lo tanto, arrestar – y mucho menos torturar – a sospechosos no tiene nada que ver con los valores islámicos y los principios elementales de la *Shari’ah*.

La literatura en el *fiqh* contemporáneo cita la práctica de los cuatro califas bien guiados (los cuatro sucesores políticos inmediatos del Profeta) para indicar la importancia de los derechos humanos como piedra fundamental de una práctica musulmana. Por ejemplo, en los tiempos de ‘Umar, estaba prohibido golpear a un subordinado. Un relato da cuenta que un soldado le dio a su superior menos flechas de las requeridas. Su superior respondió golpeándolo y afeitándole la cabeza. Cuando ‘Umar se enteró de lo sucedido, le escribió al comandante militar: “Si has actuado contra tu subordinado en público, déjalo que él te haga lo mismo a ti en

público. Si lo has castigado en privado, déjalo que te haga lo mismo en privado”. Se dice que cuando el comandante cumplió con las reglas de ‘Umar, su subordinado lo perdonó (al Fasi 1963, p. 236).

Otro incidente histórico que también marca un fuerte precedente en la conservación de la integridad humana sucedió cuando ‘Amr ibn al ‘As (uno de los líderes militares durante las conquistas [*futuh*] en los tiempos del Califa ‘Umar) conquistó Egipto. Luego de una riña con un nativo judío, ‘Amr lo golpeó, diciendo que él (‘Amr) era el “hijo de un credo honorable”. Cuando ‘Umar oyó la historia, reprendió a ‘Amr y dijo sus famosas palabras: “¿Desde cuándo toman a la gente como esclavos, cuando sus madres los han parido libres?” (al Fasi 1963, p. 263).

A la luz de esas citas ejemplares, la santidad del ser de una persona se respeta según la práctica musulmana. Aún cuando las fuerzas de seguridad busquen condenar a una persona implicada en un delito, no tienen derecho a ultrajarlo, pues al hacerlo corren el riesgo de estar dañando una posible alma inocente. Respetar la dignidad humana es una parte inherente de las creencias y la práctica islámicas. Infringir el debido proceso de la ley es un fuerte indicador de una violación de la variable de conservación del ser.

El respeto por la dignidad humana también corresponde al llamado de los activistas musulmanes por restringir los arrestos arbitrarios y la necesidad de reconocer el debido proceso de la ley. Otra de las quejas es la tortura a la que se ven sometidos los activistas islámicos después de su arresto y durante su juicio en tribunales militares.

La importancia de conservar el ser, según las costumbres islámicas y las quejas de los activistas islámicos, sugiere una relación entre el activismo islámico y las actuales violaciones a los derechos humanos en cada uno de los países estudiados. Al analizar este concepto, la propiedad variable es el grado en el que el gobierno protege o conserva el ser.

Los indicadores desarrollados para analizar esta propiedad variable son la conservación de la dignidad humana, el período de encarcelación sin juicio, el derecho a defensa ante un tribunal, el juicio de los prisioneros políticos en las cortes militares, la práctica de tortura durante la encarcelación, el uso de la tortura para implicar al prisionero, la violación de los derechos humanos contra miembros de la familia del detenido, las huelgas de hambre realizadas por los prisioneros y la muerte súbita de los prisioneros durante la reclusión. La escala desarrollada es la siguiente:

Preservación de la dignidad humana antes y durante la encarcelación. Se utiliza una escala de cinco categorías para puntuar la conservación de la dignidad humana por parte del régimen en un año determinado:

- (1) 1-20 incidentes de violaciones a los derechos humanos
- (2) 21-40 incidentes
- (3) 41-60 incidentes
- (4) 61-80 incidentes
- (5) Más de 81 incidentes
- (00) Sin información

Incidentes de torturas y muertes durante la encarcelación. Se utiliza una escala de diez categorías:

- (1) 1-20 incidentes de torturas y muertes
- (2) 21-40 incidentes
- (3) 41-60 incidentes
- (4) 61-80 incidentes
- (5) 81-100 incidentes
- (6) 101-300 incidentes
- (7) 301-500 incidentes
- (8) 501-700 incidentes
- (9) 701-800 incidentes
- (10) 801-900 incidentes
- (00) Sin información

Uso de abuso policial para dispersar y disuadir a los activistas islámicos. Se utiliza una escala de cuatro categorías, además de una subescala de dos categorías que califica la razón de la brutalidad policial:

- (1) **Los manifestantes eran inofensivos, pero la policía utilizó la fuerza** (matando o hiriendo personas). El número de personas muertas o heridas:
 - (a) Igual o menor a 50
 - (b) 51-100
 - (c) 101-500
 - (d) 501-1000

- (2) **Los manifestantes eran peligrosos** (es decir, estaban armados) **y por lo tanto la policía utilizó la fuerza** (matando o hiriendo personas). El número de personas muertas o heridas:
 - (a) Igual o menor a 50
 - (b) 51-100
 - (c) 101-500
 - (d) 501-1000

Dado que el Foreign Broadcast Information Service (Servicio de Información de Radiodifusión extranjera, o FBIS, la principal fuente para codificar todas las variables) normalmente tiene un número de reportes sobre el mismo incidente, y en ocasiones no se especifica el número de personas, he utilizado categorías de escalas para registrar la información. Luego utilicé puntos intermedios con fines de complemento. Por lo tanto, el número aproximado en las tablas de los apéndices 1, 2 y 3 se basa en la suma de los puntos intermedios de las categorías.

LA CONSERVACIÓN DE LA POSTERIDAD/JUVENTUD

El concepto de conservar la posteridad es importante, según los *maqasid*. Parte de la conservación de la posteridad se halla en el énfasis religioso que se hace en el rol de los padres a la hora de criar a sus hijos. La conservación de la unidad familiar según el

Islam es una parte básica de las costumbres religiosas. La unidad familiar crea el entorno social requerido para criar hijos sanos. Abu Zahra' (1982, p. 278) escribe lo siguiente:

Conservar la posteridad es conservar las cualidades humanas para que [los seres humanos] crezcan fuertes de cuerpo, talento, sentimientos, comportamiento y religión. Esto comprende la conservación de la familia para que los hijos reciban el cuidado de su padre y su madre, lo que les alimenta los sentimientos y el razonamiento.

Otro elemento de la conservación de la posteridad/juventud es educar a los jóvenes sobre su religión y costumbres. Los activistas islámicos han criticado en numerosas ocasiones a sus respectivos sistemas políticos por reforzar los métodos de enseñanza "seculares", por medio de los cuales a los niños no se les enseña la religión como parte básica del plan de estudios. Así, la religión ocupa un lugar secundario en la educación de niños y jóvenes. Esta queja de los activistas islámicos es un indicador del gobierno contradiciendo el espíritu de conservación de los jóvenes.

La propiedad variable de conservación de la posteridad es el grado en el cual el gobierno alienta o desalienta la educación religiosa y la práctica religiosa en las escuelas y universidades. Algunos indicadores utilizados para la evaluación son la disponibilidad de clases religiosas, el permitir la expresión religiosa usando velo o dejándose la barba en la escuela, y permitir orar en la escuela. La escala para puntuar esta variable incluye dos categorías:

- (1) El régimen alienta la educación y la práctica religiosas.
- (2) El régimen abiertamente desalienta la educación y la práctica religiosas.
- (00) Sin información

CONSERVACIÓN DE LA PROPIEDAD/RIQUEZA

El último fin (*maqсад*) es descrito por Abu Zahra' (1952, pp. 368-369) de la siguiente manera:

La conservación de la propiedad es defendida prohibiendo el robo y la extorsión, distribuyendo la riqueza de una manera justa y equitativa, evitando que los alimentos se echen a perder, ayudando al crecimiento de los recursos públicos, y prohibiendo el control de las riquezas personales por medio del engaño y la traición. La conservación de la riqueza también incluye todas las transacciones entre personas que compran, venden, alquilan y todo otro tipo de contratos consentidos.

La conservación de la propiedad también se respeta prohibiendo la usura (*riba*). La prohibición de la usura es parte de un concepto económico subyacente a todas las transacciones en el Islam. Está claramente expresado en el Corán que la *riba* está prohibida (*haram*). Por lo tanto, para conservar la propiedad, se prohíbe la *riba*, ya sea que se practique a nivel internacional, nacional, o personal (‘Uthman 1982, p. 42; ‘Afiya 1988, p. 107; al Shishani 1980, p. 313).

La conservación de la propiedad comprende cuatro principios: Circulación de bienes (*tadawul*), claridad/honestidad (*wuduh*) en todas las transacciones, justicia (*‘adl*), y protección contra la trasgresión (*al muhafazah ‘ala al mal*) (‘Alim 1991, pp. 495-568). *Tadawul* se logra mediante la prohibición de (1) atesorar el dinero propio, (2) la usura, y (3) el monopolio del mercado. *Wuduh* se alcanza a través de contratos claros y simples en todas las transacciones comerciales, ya sea a través de un contrato escrito o por medio de testigos. La justicia se persigue (1) buscando un punto medio entre el gasto excesivo y la avaricia en demasía, y (2) dando limosnas (*zakah*)⁴ a los necesitados. La conservación de la propiedad también se lleva a cabo castigando el robo o cualquier otra trasgresión a la propiedad (‘Alim 1991, pp. 495-568).

El concepto de conservación de la propiedad varía según el grado en el que el gobierno mantenga la economía del país; es decir, cómo controle la inestabilidad y la inflación. El indicador de esta variable se centrará en la inflación y la respuesta del gobierno frente a ella. El indicador consiste de una escala con dos categorías:

- (1) La inflación varía (es decir, sube o baja, reflejando rachas de recuperación económica).
- (2) La inflación aumenta constantemente.
- (00) No hay información.

VALORACIÓN DE LA VARIABLE DEPENDIENTE: EL ACTIVISMO

El concepto de interés para esta investigación es el activismo islámico. La propiedad variable por consiguiente es el grado de activismo islámico. Si bien un número de estudios se han concentrado en los elementos violentos de los movimientos activistas islámicos, yo analizo los componentes violentos y también los pacíficos de los movimientos. Así, los sucesos analizados incluirán las demostraciones pacíficas, los discursos públicos (especialmente los viernes), los enfrentamientos violentos con las fuerzas policiales, ataques armados, ataques con bombas, e intentos de asesinato. Se utilizan cuatro indicadores del grado anual del activismo islámico. Tres de estas categorías variable V. A., B., y C. (al igual que la variable II. A., B., y C.) son evaluadas sobre la base de los informes del Foreign Broadcast Information Service (FBIS). Dado que el FBIS normalmente da un número de reportes sobre el mismo incidente, y en ocasiones no se especifica el número de personas, he utilizado categorías de escalas para registrar la información. Luego utilicé puntos intermedios con fines de complemento. Por lo tanto, el número aproximado en las tablas se basa en la suma de los puntos intermedios de las categorías.

El **primer indicador** tiene una escala de cuatro categorías de respuesta del régimen, el número de activistas islámicos arrestados cada año:

- (1) Número de activistas arrestados igual o menor a 50
- (2) 51-100 arrestados
- (3) 101-900 arestados
- (4) Más de 901 arrestados
- (00) Sin información

El **segundo indicador** del activismo islámico es el número de ataques contra figuras públicas, seculares y turistas. También se cuentan las amenazas de ataques ya que reflejan el potencial de actos violentos contra figuras públicas y seculares. Por ejemplo, el número de intentos de asesinato (se consigán o no), el número de incidentes de homicidios o asesinatos de policías⁵, el número de amenazas de uso de violencia o el uso de violencia contra otras minorías religiosas y el número de ataques a turistas⁶. La escala utilizada para este indicador es de tres categorías en relación al número de intentos de ataques/amenazas contra figuras públicas, fuerzas policiales, secularistas y turistas.

- (1) 1-10 intentos de ataques/amenazas
- (2) 11-20 intentos de ataques/amenazas
- (3) 21-40 intentos de ataques/amenazas
- (00) Sin información

El **tercer indicador** del activismo islámico es una escala de cinco categorías respecto al número de activistas islámicos que se unen en un año determinado a demostraciones/manifestaciones públicas:

- (1) 50 o menos manifestantes
- (2) 51-100 manifestantes
- (3) 101-500 manifestantes
- (4) 501-1000 manifestantes
- (5) Más de 1000 manifestantes
- (00) Sin información

Esas manifestaciones también serán codificadas en términos del grado de violencia, según una escala de cuatro categorías:

- (1) Pacífica
- (2) Daño a propiedad privada
- (3) Enfrentamientos con las fuerzas policiales, militares, u otra agrupación estatal
- (4) Personas heridas y no relacionadas con el estado

El **cuarto indicador** del activismo islámico se refiere al grado en el que los activistas obtienen influencia en ciertas provincias u

organismos profesionales (por ejemplo, agrupaciones profesionales)⁷ por medio de elecciones. Se utiliza una escala de tres categorías para medir este indicador:

- (1) Ganar una elección u obtener aceptación en una o dos provincias
- (2) Ganar una elección en determinada agrupación
- (3) Perder las elecciones en cierta provincia/agrupación debido a interferencias del régimen
- (00) Sin información

Los cuatro indicadores recién mencionados se supone reflejan el grado de activismo islámico en los países estudiados (Egipto, Argelia y Turquía) en un año determinado.

No todas las variables son independientes operativamente. Por ejemplo, los sucesos utilizados para codificar la violación de la conservación de la religión y el ser también se agrupan en la violación de la conservación de la posteridad si están relacionados con el cuerpo estudiantil o los jóvenes en general. Si hay estudiantes arrestados, el hecho se codifica en la conservación de la posteridad y también en el número aproximado de activistas islámicos arrestados. La tercera incidencia de superposición se da en la variable II. C.: El abuso de violencia por parte de la policía para dispersar/disuadir el activismo islámico y la variable V. D.: Las manifestaciones en las que hay choques con las fuerzas policiales.

FUENTES DE INFORMACIÓN PARA CODIFICAR LAS VARIABLES DEPENDIENTES E INDEPENDIENTES

La principal fuente de información utilizada para la codificación en este estudio es el Foreign Broadcast Information Service-Daily Reports de Octubre de 1988 a Septiembre de 1993. El FBIS es utilizado en este estudio por diversas razones. Primero, las fuentes de derechos humanos como los informes de país provistos por el Departamento de Estado de los EE.UU. demostraron no ser de uti-

lidad a la hora de reflejar una imagen realista de los abusos de los derechos humanos. La deficiencia de dichos informes es tratada en profundidad en un estudio realizado por Human Rights Watch (Helsinki Watch, 1985)⁸.

En segundo lugar, los informes de Amnistía Internacional y Human Rights Watch no eran adecuados para los fines de este estudio. Dado que intento explicar la discrepancia en el grado de activismo islámico, es importante, por ejemplo, tener la mayor precisión posible sobre el número de activistas islámicos arrestados, torturados o asesinados. La información provista por Amnistía Internacional y Human Rights Watch no era lo suficientemente específica; daba el número total de personas arrestadas, torturadas y asesinadas, independientemente de las acusaciones contra los detenidos⁹.

El tercer tema de atención es que Amnistía Internacional y Human Rights Watch denuncian los abusos según la definición internacional de violaciones contra los derechos humanos, la cual también carece de la información específica necesaria para evaluar las quejas de los activistas islámicos.

Los informes diarios del FBIS, por otra parte, brindan un panorama general de los incidentes, lo cual permite tener la flexibilidad necesaria para codificar las variables utilizadas en esta investigación. El gran número de artículos diarios en el FBIS permite una diversidad de información para la codificación y la información proporcionada es “en crudo” (es decir, no está calificada), lo cual permite que el investigador interprete los sucesos según los temas culturales que se estén estudiando.

Una vez definidos cada maqsad y sus indicadores, además de los indicadores de la variable dependiente, solo necesitamos una nota metodológica sobre los países estudiados para completar el marco general de esta investigación.

ASPECTOS METODOLÓGICOS DE LA COMPARACIÓN DE LOS PAÍSES EN ESTUDIO

A la luz de la revisión de la literatura y de los argumentos teóricos presentados, es necesario replantear la hipótesis básica propuesta para la investigación: El grado en el que el activismo islámico es una función del grado en el que el desempeño del estado en las sociedades musulmanas no está a la altura de los principios de la justicia social islámica. La implicación de esta suposición es que los cambios en el desempeño del estado en cada país a lo largo de los últimos cinco años están asociados con los cambios en el grado y la intensidad del activismo islámico. Este estudio se concentra en las comparaciones inter e intranacionales.

Haré una comparación entre los tres países a lo largo de los últimos cinco años para así poder poner a prueba la hipótesis propuesta. Argelia, Egipto y Turquía fueron elegidos porque (1) comparten algunas similitudes y (2) las diferencias o variaciones entre ellos son significativas a la hipótesis propuesta. Así, como sugiere Collier (1991, pp. 10-11), este estudio intentará:

concentrarse en casos comparables, casos que: (1) coincidan en muchas variables, que no sean centrales al estudio, y que en efecto “controlen” estas variables, y (2) difieran en términos de las variables clave que son el foco del análisis, permitiendo así una evaluación más adecuada de su influencia. Por lo tanto, la selección de casos actúa como un reemplazo parcial del control estadístico o experimental.

Los tres países seleccionados para este estudio son similares en varios de los siguientes puntos.

En el World Development Report 1992, Argelia y Turquía aparecen ambos como economías medianas. El Banco Mundial define a los países de ingreso bajo y de ingreso medio de la siguiente manera: Las economías de ingreso bajo tuvieron un PIB per cápita de USD 610 o menos en 1990, mientras que las de ingreso medio tuvieron un PIB per cápita de más de USD 610 pero menos de USD

7620 en 1990. Otra división – con el PIB per cápita de USD 2465 en 1990 – se realiza entre las economías de ingreso medio bajo y medio alto (World Bank Report 1992, p. xi). El PIB per cápita en dólares para Egipto, Turquía y Argelia fue, respectivamente, 600, 1630 y 2060.

Argelia, Egipto y Turquía también están compuestos mayormente por musulmanes suníes. En Egipto, el 90 por ciento de la población son musulmanes suníes y un 10 por ciento son cristianos coptos, protestantes, ortodoxos griegos y judíos (Slugett and Farouk-Slugett, 1991, p. 33). En Argelia, la población está compuesta en su totalidad por musulmanes suníes (Slugett and Farouk-Slugett, 1991, p. 197), Turquía tiene un 90 por ciento de musulmanes suníes y un 10 por ciento de chiítas alevíes (Slugett and Farouk-Slugett, 1991, p. 269).

Los tres países son similares con respecto al cambio ideológico e institucional de los preceptos legales islámicos a lo que se conoce como instituciones “seculares” o “modernizadas”. También son similares en el grado de exposición de sus respectivas élites y masas a la modernización.

Argelia, Egipto y Turquía fueron parte del Imperio Otomano – de 1517 a fines del siglo XIX en Egipto (1882 es la fecha de la conquista británica de Egipto), y en Argelia de 1520 a principios del siglo XIX (1830 es la fecha de la conquista francesa de Argelia) (Ageron 1991, p. v; Hourany 1991, pp. 472-475; y Yappo 1991, p. 52). El dominio otomano en los tres países es caracterizado de la siguiente manera por el difunto Albert Hourani (1991, p. 223):

La tarea más fundamental de un gobernante musulmán, y que expresaba y fortalecía su alianza con la población musulmana, era mantener la *Shari'ah*. En el período otomano, las instituciones a través de las cuales se conservaba la *Shari'ah* se unían con el gobernante en una comunión mucho más estrecha que antes. La escuela de derecho preferida por los otomanos fue la de Hanafi, y los jueces que la administraban eran nombrados y pagados por el gobierno.

Hourani (1991, p. 224) destaca aún más el rol del sultán y de las élites.

El sultán utilizaba su poder para defender la *Shari'ah*, y una expresión de esto era que quienes administraban la ley eran considerados como *asker*, miembros de la élite gobernante.

Peretz (1988, pp. 55-56) describe el establishment religioso del Imperio Otomano:

El establishment religioso o musulmán igualaba al gobierno. En teoría, el *sheik ul-Islam* tenía más poder que los sultanes, ya que tenía autoridad para vetar cualquier decisión de los sultanes que fuera contra la *Shari'ah*. De hecho, el *sheik ul-Islam* era nombrado por el sultán y podía ser destituido en cualquier momento por él. Aún así, las *fetvas*¹⁰ del *sheik ul-Islam* eran respetadas normalmente. Ningún sultán podía emitir una *kanun* (ley) sin antes obtener una *fetva* del *sheik ul-Islam* que dijeran que la *kanun* era compatible con la *Shari'ah*. El *sheik al-Islam* era siempre un musulmán nacido libre, al igual que todos los miembros del establishment religioso. Todos los miembros del gobierno y de todos los ciudadanos musulmanes otomanos estaban bajo competencia de la *Shari'ah*. La *Shari'ah* era administrada por los *kadis*.

Estas descripciones del sistema otomano aclaran el papel del Islam y particularmente de la ley islámica en la toma de decisiones y en mantener el orden en los países bajo dominio otomano. En Turquía, por ejemplo, ha disminuido la autoridad de maestros religiosos y expertos legales, dejando el camino libre a funcionarios gubernamentales seculares y al derecho civil en lugar de la *Shari'ah* (Peretz 1988, p. 169). Como dice Peretz (1988, p. 171):

El experimento de los secularistas no logró el resultado que había imaginado Atatürk. Sus reformas religiosas nunca recibieron un verdadero apoyo popular. Ni tampoco, para el caso, lograron retener el poder sobre la élite intelectual. Bajo la superficie de la vida turca, el apego al Islam sigue

siendo una de las principales fuerzas sociales. De hecho, muchos intelectuales sienten ahora que un Islam reformado y modificado cumple una función vital en su nación, que el Islam ha regresado, no como una religión de estado, sino como la religión del pueblo, y es reconocido nuevamente como tal por el gobierno.

Entre las reformas de Atatürk, “no hubo más devastador que la [reforma] que abolió la *Shari'ah* y la reemplazó con los códigos civil, penal y comercial tomados de los modelos suizo, italiano y alemán” (Sharabi 1987, p. 41). Atatürk abolió el fez, fomentó la vestimenta occidental, adoptó el calendario gregoriano, declaró el domingo como día de descanso, y reemplazó el alfabeto árabe con el latino (Sharabi 1987, pp. 41-42; Slugett and Farouk-Slugett 1991, pp. 268, 272; Yapp 1991, pp. 157-158).

Si bien en comparación Egipto no sufrió un cambio cultural tan radical, sí experimentó la “occidentalización” y el “secularismo”. Al igual que en muchos otros relatos, Yapp (1991, p. 63) describe el Egipto de la década de 1920 de esta manera:

El tono de la vida intelectual egipcia estaba marcado por la pequeña élite secular que dominaba la política y la prensa. Esta élite le quitaba importancia al elemento islámico del pasado egipcio, negaba que el Islam tenía un rol en la política, e incluso cuestionaban la naturaleza del Corán. El Islam había sido excluido de los desarrollos educativos y de la reforma legal, reduciendo así su alcance. En su lugar, la élite destacaba la identidad geográfica, histórica y cultural de los egipcios y la continuidad de Egipto desde los tiempos antiguos cuando era abanderado de la civilización mundial. Allí creció una imagen romántica del campesino egipcio que se utilizaba como ejemplo de las verdaderas virtudes inmemoriales egipcias de resistencia, pragmatismo, realismo y humor. Los egipcios también miraban cada vez más a Europa buscando ideas... El socialismo, el darwinismo social y el positivismo eran solo algunas de las ideas que fascinaban a los escritores egipcios de la época.

Por su parte, Argelia sigue experimentando una crisis cultural que divide a los árabeparlantes de los francoparlantes. Como indica Tlemcani (1986, p. 190), las diferencias entre bereberes y árabes, y entre francoparlantes y árabeparlantes, siguen creando una “crisis cultural que divide a los intelectuales argelinos”. Tlemcani (1986, p. 191) manifiesta que esas diferencias se hicieron más evidentes en la década del 60 cuando los árabeparlantes se movilizaron a favor de una rápida y total arabización de las escuelas, la educación y los servicios públicos en general. Por otro lado, los francófonos, los defensores de la neocultura, llamados simpaticizantes de la “Algérie Française”, defendían el status quo, es decir, el francés como principal medio de comunicación y una Argelia independiente. Por lo tanto, se los conocía como un residuo del colonialismo francés o [como] comunistas.

Tlemcani (1986, pp. 194-203) también observa que la división entre árabeparlantes y francoparlantes se intensificó debido a la influencia del renacer religioso en Argelia y en el mundo musulmán en general.

Egipto, Argelia y Turquía comparten cuatro características:

1. los tres países comparten una herencia cultural islámica común;
2. los tres eran “países con ingresos mediano bajos” en la década de 1990, lo que significa que económicamente, su desempeño y sus necesidades son similares;
3. los pueblos de cada país son principalmente suníes; y
4. los tres países comparten un legado de dominio otomano.

Argelia y Egipto vivieron el dominio otomano seguido de la conquista europea, mientras que Turquía era el centro del Imperio Otomano.

Hay importantes diferencias entre ellos. Una es que los tres países experimentaron distintos grados de exposición a la “occidentalización”, que van desde el corte abrupto de los vínculos que Turquía tenía con la historia cultural a la constante tensión cultu-

ral de Argelia, donde las líneas de identidad cultural siguen evolucionando. Egipto es un caso intermedio entre Argelia y Turquía; su “occidentalización” ha sido más gradual.

La segunda diferencia importante entre cada país es el grado del activismo islámico. El movimiento islámico turco es menos activo que los de Egipto y Argelia. Además, el activismo islámico en Turquía es pacífico en su expresión política. El movimiento islámico en Argelia era pacífico y participaba directamente del proceso político, hasta que en Enero de 1992 cuando se cancelaron las elecciones y se disolvió el partido activista islámico. Mientras tanto, el movimiento en Egipto sigue estando en la periferia del proceso electoral dado que no es un partido reconocido legalmente, pero sus alas violentas y pacíficas se han vuelto más activas hacia fines de los 90.

CONCLUSIÓN

Este capítulo ha sido una descripción de los conceptos e indicadores utilizados por las variables dependientes e independientes y aclaró la razón de escoger los informes diarios del FBIS como la principal fuente de información para la codificación. El resto de esta investigación informa y analiza los datos de los tres países estudiados.

Capítulo 4

El lugar del discurso religioso en el Egipto moderno

ANTECEDENTES HISTÓRICOS DEL ACTIVISMO ISLÁMICO EN EGIPTO EN LAS DÉCADAS DE 1980 Y 1990

Se dice que la variante egipcia del activismo islámico es el disparador de muchos otros movimientos activistas islámicos en todo el Medio Oriente. El principal grupo que representa el activismo islámico en Egipto es conocido como la Hermandad Musulmana. La Hermandad Musulmana fue establecida a fines de la década de 1920, pero su fortaleza como movimiento masivo no se evidenció hasta la década de 1940. En un tiempo de turbulencia en Egipto debido a la Segunda Guerra Mundial y la constante ocupación británica, la Hermandad Musulmana intentó satisfacer las necesidades de los pobres a través de su red social de mezquitas, escuelas, hospitales y clínicas (Baker 1990, p. 251). Baker (1990, p. 252) describe la rivalidad entre el gobierno y la Hermandad Musulmana en las décadas de 1950 y 1960:

El régimen consideraba a la Hermandad como su oponente más peligroso. Los principales pensadores y activistas de la Hermandad Musulmana, entre ellos Sayyib Qutb, fueron asesinados o ejecutados. Miles de seguidores eran encarcelados en campos de detención política.

La Hermandad Musulmana existía en Egipto antes de la revolución de los Oficiales Libres de 1952. Nasser, el líder de los Ofi-

ciales Libres, aplastó al movimiento de la Hermandad Musulmana en apoyo del socialismo y sus defensores. Si bien la tendencia izquierdista atrajo obreros en zonas industriales como Halwan y al Mahala durante la época de Nasser, la Hermandad Musulmana continuaba teniendo una amplia base de seguidores.

Luego de la muerte de Nasser, Sadat asumió el poder y dio un giro de 180 grados en las políticas de su antecesor. Sadat tenía miedo de la oposición izquierdista que heredó de su antecesor y estaba ansioso por establecer una nueva base para la legitimidad. Como resultado, comenzó a darles la libertad a miembros de la Hermandad Musulmana, y hacia 1976, la misma estaba formalmente habilitada para funcionar nuevamente y publicar sus periódicos... Sadat utilizaba a la Hermandad para contrarrestar con eficacia la izquierda, a la que había neutralizado para cuando visitó Israel en Noviembre de 1977. (Davis 1984, p. 152).

Sin embargo, el movimiento activista islámico en Egipto sostuvo dos cambios importantes. Primero, se sometió a un cambio ideológico; segundo, se dividió en grupos que iban de lo moderado a lo radical. La pertenencia a dichos grupos podía cambiar y/o superponerse.

Davis (1984, p. 154) comenta lo siguiente sobre el cambio ideológico en el movimiento islámico:

El hecho de que la ideología cambió entre las décadas de 1940 y 1970 yendo de un énfasis en las variables socioeconómicas a un énfasis en las cuestiones culturales se relaciona en gran medida a la relación de Egipto con el mercado mundial y su estructura de clases doméstica. Mientras que los miembros de la clase media urbana veían las causas de los males de Egipto como resultado del imperialismo británico durante las décadas de 1940 y 1950, la expulsión de los británicos del Canal de Suez en 1956 significó el fin del control colonial formal sobre Egipto. Cada vez más, durante los 60 y 70, los radicales islámicos veían que las causas de los problemas de Egipto eran más domésticas que foráneas.

Junto con el foco en los asuntos internos, el activismo islámico se ocupaba cada vez más de las cuestiones culturales además de las socioeconómicas que lo que se había ocupado el movimiento en la década del 40.

El segundo cambio en el movimiento activista islámico egipcio es su fraccionamiento, que en parte se debió a la expansión de los grupos activistas islámicos en las universidades. Los nuevos grupos “no eran parte de la Hermandad Musulmana tradicional” (Davis 1984, p. 152). El número de grupos identificables varía según la fuente. Zubaida (1989, p. 53) identifica dos grupos principales:

El grupo de la “Academia Militar” (*al faniyah al ‘askariyah*), que derivaba su nombre del ataque a la academia militar en 1974 (como preludio a un golpe de estado fallido), y el llamado *takfir wa al hiyrah* (traducido inadecuadamente como “arrepentimiento y lucha sagrada”... que se refería a sí mismo como Yama’at al Muslimin (la Sociedad de los Musulmanes). Este grupo adquirió notoriedad con el secuestro y posterior asesinato del Ministro de Asuntos Religiosos en 1977. El grupo llamado al *Yihad* (guerra sagrada), algunos de cuyos nombres fueron responsables del asesinato del Presidente Sadat en 1981, es considerado una continuación del grupo de la “academia militar”.

La participación de grupos activistas islámicos en actos violentos en la época de Sadat significa un cambio ideológico además de una “brecha generacional”¹ entre el principal movimiento activista islámico, la Hermandad Musulmana, y los numerosos activistas islámicos universitarios. La fractura generacional se hizo cada vez más evidente luego de los Acuerdos de Camp David de 1977 (Baker 1990, p. 246):

Los grupos islámicos radicales como la *Yihad*, los *Takfir wa al Hiyrah* y Shabab Muhammad lideraban una activa oposición contra el estado a través de centros de estudiantes radicalizados, acciones militantes activas y en ocasiones espectaculares y participaciones en disputas sectarias. Las acciones de los radicales culminaron con el asesinato del presidente

y el levantamiento de los militantes islámicos en Assiut en 1981. La represión estatal erosionó el poder de los militantes, mientras que los Hermanos centristas adquirieron fortaleza.

Si bien la Hermandad Musulmana estaba ganando popularidad, sus miembros se oponían tenazmente al acuerdo de paz. La opinión de la Hermandad Musulmana se hizo evidente en la revista *El Llamado* (*al Da'wah*): "Palestina es una cuestión islámica", dice un artículo, implicando que Sadat no estaba en posición de negociar y/o comprometerse con Israel – es decir, Sadat no podía expresar el punto de vista musulmán (Ibrahim 1987, p. 132).

El apoyo de Sadat a los activistas islámicos (ya sea la Hermandad Musulmana u otros grupos de facciones); su foco en temas internacionales, especialmente el acuerdo de paz con Israel en 1977; y la falta de un progreso económico adecuado (un elemento que se sintió especialmente en la revuelta del pan de Enero de 1977), contribuyeron todos a su asesinato el 6 de Octubre de 1981.

La escalada de violencia y la proliferación de grupos activistas islámicos fue una reacción a varias cuestiones. Primero, la implementación de la *Shari'ah* era importante para la Hermandad Musulmana como lo era para otras facciones. Telmecany, un líder de la Hermandad, se dirigió a Sadat de esta manera: "En *El Llamado* [*al Da'wah*]², usted ve demandas que no son más que las demandas de toda la nación. No tenemos intereses privados. La ley de Dios se debe aplicar. Solo entonces las masas estarán con usted" (Baker 1990, p. 244).

Al definir una verdadera sociedad islámica, la Hermandad Musulmana sostenía que "la libertad de organización y expresión debe estar garantizada para todos los grupos". Estos derechos no dependerían del carácter del régimen de turno; la ley y las costumbres islámicas los garantizarían (Baker 1990, p. 257). Este punto planteado por la Hermandad Musulmana es considerado un indicador en este estudio sobre la conservación de la religión y la mente. En otro comentario (Baker 1990, p. 259), un miembro de la Hermandad Musulmana³ resaltó que:

los nuevos valores materialistas invadieron las esferas sociales como la educación, donde no tenían lugar, según los estándares de una buena sociedad islámica. En los 70, la práctica de darles “clases particulares” adicionales a los alumnos por parte de los docentes, cobrándoles un arancel, se volvió moneda corriente. Dichos pagos a cambio de un trato preferencial dañaban el ideal social de la equidad y manchaban la verdadera función del maestro. La educación se convirtió en un bien de consumo como el aceite de cocina o el jabón, cuyo “precio” está determinado por las leyes del mercado.

La Hermandad Musulmana, que representa el lado moderado del activismo islámico, resaltaba la necesidad de libertad de expresión y organización (conservar la religión y la mente) y hacía hincapié en la insatisfacción con los servicios provistos por el estado, como la educación (conservar la posteridad).

Un segundo factor que ha afectado el activismo islámico en Egipto es la falta de responsabilidad del gobierno, como lo describió adecuadamente Ibrahim (1987, p. 121):

la incapacidad del estado para asimilar e integrar el estado corporativo; su exclusión de las masas de las proceso político; el hecho de que no eliminara la inequidad o que tolerara la injusticia social; y, por último, su impotencia a la hora de defender la nación, su honor nacional y su dignidad. En este punto, la crisis se puede definir como una caída en el estatus y el poder de la clase gobernante, lo que resulta en una atenuación de su reclamo de legitimidad.

Ibrahim añade el efecto de la política económica “de puertas abiertas” (*infitah*) de Sadat sobre el activismo islámico. Una política que resultó en un gran aumento de la brecha entre ricos y pobres. Sobre esto, dice (Ibrahim 1987, p. 129): “llevó a los grupos militantes islámicos a [intensificar] sus denuncias de injusticia social y sus ataques al enriquecimiento excesivo y a la corrupción entre unos pocos privilegiados”.

El legado del activismo islámico dejado por Sadat a su sucesor, Hosni Mubarak, sigue siendo el grupo político más organizado hoy en día en Egipto.

La fortaleza del activismo islámico como fuerza de oposición se hizo más evidente en la década del 1980, como sostiene Baker (1990, pp. 246-247):

Los Hermanos cosecharon jugosas recompensas por su decisión de pasar a aceptar el gobierno democrático. Participaron en elecciones nacionales alternando alianzas con partidos opositores, jugaron un rol principal en las agrupaciones de médicos e ingenieros, lograron una presencia significativa en el parlamento, y crearon una base económica de compañías y bancos islámicos. Por lo tanto, mientras la mirada del mundo exterior se dirigía a los militantes y radicales islámicos por sus métodos violentos, los Hermanos Musulmanes centristas lograron los mayores éxitos para la corriente islámica desde los 40 aceptando el concepto de trabajar a través del gobierno. En los años de Sadat, comenzaron la elaboración táctica de un enfoque que transformase la faz de la sociedad civil de los 80.

El éxito de la Hermandad Musulmana en obtener control político también es destacado por el-Sayed (1990, p. 228):

La presencia de la Hermandad en la Asamblea Popular pasó de 8 miembros luego de la elección de 1984, en la que la Hermandad disputó la lista de candidatos del Partido Wafd, a 38 miembros después de las elecciones legislativas de 1987, en las que la Hermandad era el socio mayoritario en una alianza con dos partidos menores el Partido Laborista Socialista y el Partido Liberal Socialista. Se estima que la Hermandad obtuvo un 9 por ciento de los votos, recibiendo más de medio millón de votos, a pesar de los torpes métodos del Ministerio del Interior, que supervisó la elección. La Alianza, liderada en efecto por la Hermandad Musulmana, surgió como el mayor bloque de oposición con 60 diputados, seguida por los Wafd en segundo lugar. Además,

las listas de candidatos del movimiento islámico ganaron la mayoría de las bancas en las elecciones de los consejos ejecutivos de las principales asociaciones profesionales del país, como los Consejos de Administración en Clubes de Profesores Universitarios en El Cairo, Alejandría y Asiu⁴.

Luego de las elecciones de 1984, en Junio de 1985, los activistas islámicos planearon una marcha (Springborg 1989, p. 216):

Una marcha verde (verde es el color favorito del Islam) a las oficinas de Mubarak en El Cairo fue organizada y promovida por el sheik radical Hafiz Salama, con la intención de obligar al Presidente a decretar la implementación de la *Shari'ah*. La marcha no se llevó a cabo porque la Hermandad Musulmana les ordenó a sus miembros no participar en una demostración no autorizada por el gobierno y por que las fuerzas de seguridad habían detenido a más de 500 activistas antes del comienzo estipulado de la marcha y habían cercado la mezquita al Nur, desde donde comenzaría la movilización. El 5 de Julio, el gobierno actuó para limitar la influencia de Hafiz Salama, Omar Abd al Rahman, y otros imames radicales que atraían grandes multitudes en diversas mezquitas de El Cairo, Alejandría, Fayún y el Alto Egipto.

Las escaramuzas entre las fuerzas de seguridad y los activistas islámicos fueron aumentando; los ataques musulmanes a cristianos en el Sur y a la policía también se hacían más frecuentes (Springborg 1989, pp. 217-218). Sin embargo, junto con la violencia, las elecciones parlamentarias de 1986 estaban en pleno auge, como ya citaron el-Sayed y Springborg. No solo lograron los activistas islámicos obtener el dominio en las elecciones parlamentarias y las agrupaciones profesionales, sino que también lograron cambiar el discurso de otros partidos políticos y de los medios de comunicación para que incorporen más temas y cuestiones islámicas tanto hacia el gobierno como hacia el público (el-Sayed 1990, p. 234; Springborg 1989, p. 218). El Sayed (1990, pp. 235-236) también destaca que parte del éxito político de los activistas islámicos se de-

bió a la ineptitud de los otros partidos políticos para brindarle un modelo alternativo al pueblo egipcio.

Además de los logros de los activistas islámicos en la arena política, uno de los factores más importantes que afectan la popularidad del movimiento entre las masas fue su capacidad de ofrecer servicios públicos. El Sheik Kishk, un popular predicador, partidario del activismo islámico, sostenía que “la mezquita cumple la función de varios ministerios”. Baker (1990, pp. 261-262) explica en más detalle las palabras de Kishk:

[La mezquita] era un ministerio de cultura que hacía comentarios coránicos los viernes después de las oraciones de la tarde. La distribución de ropa y medicamentos en la mezquita la convertía en un ministerio de asuntos sociales. Los médicos ofrecían sus servicios voluntarios a los necesitados en la mezquita, transformándola así en un ministerio de salud. Por último, la mezquita servía como un ministerio de educación cuando los maestros voluntarios daban clases particulares sin cobrar un centavo a los alumnos sin recursos.

Springborg (1989, p. 225) destaca aún más la idea de Kishk:

Actualmente, la proliferación de organizaciones que brindan servicios sociales es extremadamente notoria. La Sociedad Médica Islámica, por ejemplo, tiene a su cargo siete clínicas en El Cairo, en una de las cuales fueron tratados unos 50.000 en 1986. Al igual que otras clínicas islámicas, las de la Sociedad Médica Islámica son limpias, bien provistas y preparadas para brindar servicios médicos prácticamente gratis... Un fenómeno similar es la proliferación de instituciones sociales, sanitarias y educativas asociadas con mezquitas privadas⁵.

De este panorama de Egipto en los 80 y 90, queda claro que, junto con el apoyo de Sadat al activismo islámico, ya existía un proceso de desafección con el desempeño del estado. La desafección del activismo islámico siguió acumulándose en oposición a las cuestiones económicas y político culturales. La organización de aptitud-

des y la fortaleza de los activistas islámicos también se evidencian en los relatos detallados de los servicios sociales y económicos que le brindan a la sociedad. Springborg caracteriza claramente (1989, p. 225) el vacío político y social que prevalece en la sociedad egipcia actual: “Al ofrecer servicios sociales, sanitarios y educativo, el movimiento islamista está desafiando la estructura del estado, de allí su credibilidad e incluso la legitimidad del gobierno.”

Otra cuestión importante es la ética con la que se brindan esos servicios: “El interés por la justicia social, después de todo, se halla en el corazón de los movimientos militantes religiosos” (Ibrahim 1987, p. 129). Sin embargo, este estudio intenta demostrar que la búsqueda de justicia social “se halla en el corazón” tanto de los movimientos militantes como no militantes, tal como se discutirá en la próxima sección.

ANÁLISIS DE LOS DATOS SOBRE EL ACTIVISMO ISLÁMICO EN EGIPTO PARA EL PERÍODO DE NOVIEMBRE DE 1988 A OCTUBRE DE 1993⁶

La hipótesis de este estudio es que el activismo islámico es una función del grado en el que el desempeño del estado en las sociedades islámicas no está a la altura de la justicia social islámica tal como está encarnada en los *maqasid*. Por consiguiente, para cada país, comenzando con Egipto, se analizará para un año determinado cada variable independiente en relación al activismo violento y no violento. Luego el análisis se concentrará en la comparación de la relación entre el activismo violento y no violento y la variable independiente para un año determinado; es decir, el análisis intentará establecer si existe una relación entre los cambios en la variable independiente y los cambios en el tipo y el alcance del activismo islámico.

El tercer paso en el análisis de los datos será la comparación de la relación entre la variable independiente y el activismo islámico a lo largo de cinco años. Es decir, intentaré comprender el efecto de cada variable independiente sobre el activismo islámico a lo largo

de cinco años para detectar si existe una correlación general entre ambas variables. El último paso en el análisis de los datos será en el peso o importancia relativa de cada variable independiente a la hora de explicar el activismo islámico por cinco años.

LA CONSERVACIÓN DE LA RELIGIÓN Y LA MENTE

NOVIEMBRE 1988 – OCTUBRE 1989

La primera variable dependiente, la conservación de la religión y la mente⁷, se cuantificó codificando los informes diarios del FBIS. Los indicadores empleados son la frecuencia y la dirección de las acciones de gobierno con respecto a la conservación de la religión y la mente.

En el año que va de Noviembre de 1988 a Octubre de 1989, el régimen apoyó una vez los argumentos de los activistas islámicos. En tres ocasiones, el régimen derivó la cuestión islámica a un tercero, normalmente el Ministerio de Asuntos Religiosos. El régimen expresó claramente su posición sobre la cuestión islámica en once ocasiones. Así, en el primer año, el régimen normalmente rechazó o entró en conflicto con los argumentos activistas islámicos, y en pocas ocasiones derivó los asuntos a un tercero para desviar el conflicto.

Los aspectos no violentos de los activistas islámicos se miden a través de un número de variables dependientes⁸: El número estimado de activistas islámicos que se manifiestan/congregan durante un año determinado, la frecuencia del tipo de demostración de la que participan los activistas islámicos (es decir, si las manifestaciones fueron pacíficas o si hubo choques con las fuerzas policiales), y el patrón electoral en un año determinado.

El número aproximado de activistas islámicos que se congregaron o manifestaron en Egipto durante el primer año fue de 1255 individuos. Las frecuencias de los tipos de manifestaciones son las siguientes: Siete manifestaciones fueron pacíficas, cuatro implica-

ron choques con las fuerzas policiales, y en una salieron heridas personas ajenas al estado.

Los patrones electorales para el período que va de Noviembre de 1988 a Octubre de 1989 muestran que los activistas islámicos ganaron elecciones u obtuvieron más influencia política en una o dos provincias. Si bien la mayor parte de las respuestas del régimen frente a los reclamos de los activistas islámicos respecto a la conservación de la religión y la mente fueron negativas, el patrón de manifestaciones muestra que los activistas islámicos no participaron en manifestaciones directas y violentas con el régimen.

Éste último punto se amplifica cuando se analiza el elemento violento del activismo islámico (el número aproximado de intentos de ataques a funcionarios del estado, turistas, secularistas). El primer año analizado da cuenta de treinta y cinco intentos de ataques perpetrados por activistas islámicos, uno de ellos fue intento de asesinato al ministro del interior. El número estimado de activistas islámicos arrestados fue de 2340 personas.

NOVIEMBRE 1989 – OCTUBRE 1990

En el segundo año, la conservación de la religión y la mente muestra lo siguiente: El régimen derivó un asunto al Ministerio de Asuntos Religiosos, y hubo tres incidentes en los que el régimen entró en conflicto directo con cuestiones islámicas. Por lo tanto, si bien el número de incidentes registrados es bajo, la mayor parte de las decisiones del régimen fueron conflictivas con la postura activista islámica.

Los aspectos no violentos del activismo islámico indican que unos 2220 activistas islámicos se congregaron/manifestaron: Seis demostraciones fueron pacíficas, seis de ellas provocaron daños a la propiedad privada/pública y cuatro dieron como resultado personas ajenas al estado. Los patrones electorales indican que los activistas islámicos ganaron las elecciones u obtuvieron más influencia en dos agrupaciones profesionales, mientras que el régimen intervino dos veces para anular los logros de los activistas islámicos.

De esa manera, si bien el número total de cuestiones relacionadas con la conservación de la religión y la mente fue menor que en el año anterior, el activismo islámico no violento aumentó. También es importante destacar que unos 3660 activistas islámicos fueron arrestados ese año, lo que refleja tanto la expansión del activismo islámico como un catalizador para su incremento.

El activismo islámico violento medido por el número de ataques contra funcionarios públicos, turistas y secularistas aumentó a cuarenta y cuatro. Entre esas víctimas, estaba el vocero de la Asamblea, quien fue asesinado. Por lo tanto, el aumento en el número de manifestantes y la mayor variedad en el tipo de manifestaciones indican que el movimiento se expandía y se volvía cada vez más violento en el segundo año de análisis.

NOVIEMBRE 1990 – OCTUBRE 1991

Durante el tercer año de análisis, la variable independiente que mide la conservación de la religión y la mente indica que el régimen derivó una vez cuestiones religiosas a un tercer organismo⁹, a la vez que manifiesta su desacuerdo con los activistas islámicos en doce ocasiones distintas.

Mientras tanto, el activismo islámico pacífico mostró el siguiente patrón para el tercer año analizado: Aproximadamente 3890 personas participaron en manifestaciones, diez de esas manifestaciones fueron pacíficas, en cuatro hubo enfrentamientos con la policía, y en dos de ellas hubo heridos no relacionados con el estado. En lo que respecta a los patrones electorales, el régimen evitó que los activistas islámicos ganaran terreno en una agrupación profesional. Aproximadamente 3710 activistas islámicos fueron arrestados.

Los datos muestran que si bien el número de manifestaciones fue menor en comparación con los dos primeros años, el número aproximado de manifestantes se triplicó durante el año analizado. El aspecto violento del activismo islámico, reflejado en el número de intentos de ataques, aumentó ligeramente de cuarenta y siete intentos (uno de los cuales fue un ataque a la esposa del ministro

del interior). Por lo tanto, en el tercer año de análisis, la mayoría de las acciones de los activistas islámicos fueron no violentas, pero los ataques violentos siguieron siendo relativamente numerosos.

NOVIEMBRE 1991 – OCTUBRE 1992

Durante el cuarto año de análisis, la respuesta del régimen a las cuestiones planteadas por los activistas islámicos fue la siguiente: Hubo dos instancias en las que el régimen derivó el asunto a un tercer organismo, pero en dieciséis otros temas, el gobierno rechazó o entró en conflicto con los activistas islámicos por temas religiosos. Los aspectos no violentos del activismo islámico se vieron reflejados en los siguientes cambios: El número aproximado de manifestantes descendió a 190, y los tipos de manifestaciones variaron de esta manera: Hubo una manifestación pacífica, cinco manifestaciones con daños a la propiedad, dos manifestaciones tuvieron choques con la policía, y siete manifestaciones afectaron a personas no relacionadas con el estado. Mientras tanto, los activistas islámicos ganaron influencia en las elecciones realizadas por una agrupación profesional. El número aproximado de activistas islámicos arrestados durante este año fue de 2800 personas.

La postura claramente conflictiva del gobierno sobre los temas religiosos, combinada con una fuerte ofensiva contra los militantes y civiles en términos de detenciones, matanzas y torturas¹⁰ afectaron el aspecto no violento del activismo islámico. Si bien los manifestantes eran menos, hubo un aumento notorio en su violencia contra las fuerzas policiales y las personas no relacionadas con el estado. El aspecto violento del activismo islámico, reflejado en el número de ataques, aumentó a más del doble de lo que había sido durante los tres años previos analizados. Durante el cuarto año de análisis (Noviembre de 1991 a Octubre de 1992), el número de ataques fue de 124¹¹ en total. Dichos ataques incluyeron la muerte de varios turistas y el asesinato de un escritor secular llamado Faraj Fudah. El aspecto violento del activismo islámico adquiría empuje en el cuarto año de análisis.

NOVIEMBRE 1992 – OCTUBRE 1993

En el último año de análisis, se advirtieron los siguientes patrones en la respuesta del gobierno frente a las cuestiones religiosas: Hubo cuatro instancias en las que el gobierno apoyó las posturas activistas islámicas o pareció comprometer su postura secular. Hubo siete instancias en las que el gobierno le dio participación a un tercer organismo para comentar o actuar sobre una cuestión religiosa, y hubo treinta y cuatro instancias en las que el gobierno dejó bien clara su oposición a cuestiones religiosas de interés para los activistas islámicos.

Los aspectos no violentos del activismo islámico también aumentaron; el número estimado de manifestantes aumentó a 7110 personas. Nueve manifestaciones fueron pacíficas, once de ellas dañaron la propiedad, en una manifestación hubo un choque con la policía y siete implicaron a personas afectadas y no relacionadas con el estado.

Los patrones electorales también mostraron la creciente fortaleza del movimiento: Los activistas islámicos ganaron elecciones en tres provincias y agrupaciones profesionales. Los activistas islámicos perdieron dos veces debido a interferencias del gobierno.

El número aproximado de personas arrestadas ese año fue de 10450 – casi el triple de arrestos dos años antes, en Noviembre 1990 – Octubre 1991. El gobierno cambiaba su táctica en la lucha contra el activismo islámico. Sus políticas sobre temas religiosos parecían alimentar este aumento, y los arrestos reflejaban la incapacidad del gobierno para controlar el activismo islámico por otros medios.

El aspecto violento del activismo islámico, es decir, el número de intentos de ataques a figuras públicas y turistas, también tuvo un marcado crecimiento, llegando a 668 intentos. Estos incluyeron ataques a coptos y policías, un intento de asesinato al ministro de información, un intento de asesinato al Presidente Mubarak y un intento de asesinato al Líder Arafat durante su visita a El Cairo.

Los números y sucesos en el último año analizado reflejan:

- (1) un marcado aumento en el rechazo del gobierno a temas religiosos de interés para los activistas islámicos;
- (2) su incapacidad para controlar el movimiento, reflejada en el aumento de arrestos, y
- (3) la creciente influencia de los activistas islámicos en las elecciones tanto a nivel provincial como profesional.

La evidencia también muestra un fuerte aumento en los actos violentos contra el estado y su aparato de seguridad. El activismo islámico también escalaba rápidamente en sus aspectos violento y no violento.

LA CONSERVACIÓN DEL SER

La segunda variable independiente se cuantifica utilizando ciertos indicadores. Primero, el número aproximado de violaciones de hábeas corpus se estima contabilizando el número de personas capturadas en un breve período de tiempo¹², y el tiempo que la persona estuvo detenida hasta tener acceso a un abogado y un juez en un tribunal civil¹³. Otro indicador de la conservación del ser es el número aproximado de personas torturadas y de aquellas que mueren en prisión. El cuarto indicador de la conservación del ser no se relaciona con los aspectos legales de la encarcelación o el juicio, sino con las acciones de las fuerzas de seguridad hacia el activismo islámico durante las manifestaciones.

NOVIEMBRE 1988 – OCTUBRE 1989

Los indicadores de violaciones a la conservación del ser durante el primer año de análisis reflejan lo siguiente: Las violaciones de hábeas corpus totalizaron 260, el número aproximado de personas torturadas o muertas durante la encarcelación fue de cincuenta, y el número aproximado de personas heridas o muertas por la policía durante las demostraciones fue de 180 en total. Las acciones colectivas que provocaron la reacción violenta de la policía fueron

diversas: Hubo tres manifestaciones pacíficas en las que la policía utilizó la fuerza para dispersar a los manifestantes y cuatro manifestaciones en las que la policía reaccionó con la fuerza contra la violencia instigada por la multitud.

Por otro lado, la variable independiente, el activismo islámico, fue de unos treinta y cinco ataques contra funcionarios públicos, turistas y secularistas. Aproximadamente 1255 activistas participaron de manifestaciones, la mayoría de las cuales fueron pacíficas. Los activistas islámicos también ganaron varias elecciones provinciales.

NOVIEMBRE 1989 – OCTUBRE 1990

En el segundo año de análisis, hubo aproximadamente 120 violaciones de hábeas corpus (aproximadamente la mitad de las violaciones denunciadas en el año anterior), el número de personas torturadas/asesinadas durante la encarcelación ascendió a 1410, y la estimación de personas muertas o heridas en manifestaciones fue de 330 (el doble de la cifra del año anterior). Los manifestantes se expresaban pacíficamente en cinco de los once incidentes en los que hubo denuncias de violencia policial.

El aspecto violento del activismo islámico implicó cuarenta y cuatro ataques a figuras públicas, entre ellos el asesinato del vocero de la Asamblea. Aproximadamente 2220 activistas islámicos participaron de manifestaciones. Seis manifestaciones fueron pacíficas, seis de ellas provocaron daños materiales, y cuatro de ellas resultaron con heridos no relacionados con el estado. Electoralmente, los activistas islámicos ganaron dos veces en agrupaciones profesionales. También hubo reportes de interferencias del gobierno para alterar dos elecciones a su favor.

Si bien el número de personas torturadas o muertas en prisión mostró un notorio aumento y el número de personas heridas o muertas en manifestaciones casi se duplicó, el aspecto violento del activismo islámico (el número de intentos de ataques) no aumentó

proporcionalmente. Sin embargo, las manifestaciones para el segundo año sí reflejan más tendencias violentas en comparación con el año anterior¹⁴.

NOVIEMBRE 1990 – OCTUBRE 1991

El tercer año de análisis reflejó los siguientes patrones: Las violaciones de hábeas corpus aumentaron a 390 casos, el número de personas torturadas o muertas en cárceles bajó a 945, y las estimaciones de personas muertas o heridas durante revueltas mostró un ligero descenso, con 300 personas afectadas. Sin embargo, la policía en repetidas ocasiones fue más agresiva en su tratamiento de los manifestantes, ya que en nueve de diez manifestaciones, utilizaron la fuerza contra los activistas islámicos.

Con respecto a la variable dependiente, el número de activistas islámicos arrestados aumentó levemente a unos 3710 y el número de ataques a funcionarios públicos se incrementó hasta 47 intentos. El número aproximado de manifestantes subió a 3890, un incremento de más de 1000 personas respecto al año anterior. Los tipos de manifestaciones variaron: Diez de ellas fueron pacíficas, ninguna provocó daños materiales, cuatro implicaron choques con la policía, y dos de ellas provocaron heridas a personas no relacionadas con el estado. En términos de actividad electoral, se denunció un incidente de interferencia del gobierno en elecciones locales.

En este tercer año, las acciones del gobierno respecto a la conservación del ser (es decir, los tres indicadores mencionados anteriormente) permanecieron estables. De igual manera, los aspectos violentos del activismo islámico no aumentaron significativamente. El aspecto no violento del activismo islámico aumentó, tal como lo indica el número de manifestantes.

NOVIEMBRE 1991 – OCTUBRE 1992

En el cuarto año de análisis, el número de violaciones de hábeas corpus bajó a aproximadamente 280 casos, el número aproximado de personas torturadas o muertas durante el encarcelamiento

aumentó a 1323, y aproximadamente 300 personas resultaron heridas o muertas por la policía en manifestaciones. En comparación con el año anterior, los activistas islámicos fueron mucho más propensos a chocar con la policía: En siete de diez manifestaciones hubo agresiones de los manifestantes.

En cuanto al activismo islámico, se notó el siguiente patrón: El número de activistas islámicos arrestados bajó relativamente, y el número aproximado de manifestantes islámicos descendió a 190 personas. Las manifestaciones se volvieron más violentas: Cinco de ellas provocaron daños materiales, dos implicaron choques con la policía, y siete provocaron heridos no relacionados con el estado, y una sola fue pacífica. El número de ataques fue de aproximadamente 124, el doble que en los tres años anteriores.

Mientras tanto, hubo poca participación activista islámica en las elecciones en este año. Los activistas ganaron una sola elección en una agrupación profesional. Los activistas islámicos participaron cada vez más en ataques directos o indirectos al gobierno durante el cuarto año. Si bien las violaciones contra activistas islámicos fueron menos que en años anteriores, los activistas fueron más propensos a escoger medios violentos para expresar su oposición a las políticas gubernamentales.

NOVIEMBRE 1991 – OCTUBRE 1993

En el último año de análisis, el número estimado de violaciones de hábeas corpus aumentó a 1.310, casi tres veces más que el máximo alcanzado en el tercer año de análisis. El número de personas torturadas o muertas durante la encarcelación alcanzó un récord, con aproximadamente 1.610 casos, y el número de personas muertas o heridas por la policía también aumentó drásticamente a 998 casos. Once de estos incidentes se dieron con manifestantes pacíficos y veinte implicaron manifestantes violentos. La violación de la conservación del ser se hace crudamente obvia en el último año de análisis.

El activismo islámico reflejó los siguientes patrones: Fueron arrestados unos 10.450 activistas islámicos. Los ataques aumentaron drásticamente a 668, y el número aproximado de manifestantes también sufrió un notorio incremento, llegando a 7.110 personas. Los tipos de manifestaciones variaron: Nueve manifestaciones fueron pacíficas, once de ellas provocaron daños materiales, una tuvo encuentros violentos con la policía, y siete de ellas tuvieron saldos de personas heridas y no relacionadas con el estado. En este año también se apreció el mayor grado de activismo islámico en el proceso electoral: Los activistas islámicos ganaron elecciones en varias provincias, y también en dos asociaciones profesionales. El gobierno interfirió dos veces para anular las elecciones profesionales. Los datos reflejan un marcado aumento en el último año de análisis tanto en las variables dependientes como independientes.

En los últimos tres años, las violaciones del ser y el activismo islámico parecieron ir en aumento. El incremento en los últimos tres años no refleja solamente una relación de causa y efecto. El aumento también implica una escalada del conflicto entre el gobierno y los activistas islámicos. Es decir, la duración de las violaciones y la reacción de los activistas islámicos parecieron involucrar a ambas partes en un continuo ciclo de violencia – un tema al que hago referencia al mencionar el caso de Argelia y discuto en profundidad en la conclusión.

LA CONSERVACIÓN DE LA POSTERIDAD/JUVENTUD

La variable independiente que mide la conservación de la posteridad/juventud se centra en la reacción del gobierno frente a la educación y la práctica religiosas en escuelas y universidades públicas y privadas. La conservación de la posteridad/juventud es de especial importancia para el activismo islámico porque una de las principales quejas de los activistas es que el gobierno deliberadamente intenta disuadir a los jóvenes de seguir la religión, especialmente a edades más tempranas. Esta variable se mide de la siguiente manera:

- (1) el régimen fomenta la educación y la práctica religiosas
- (2) el régimen no adopta una postura explícita a favor o en contra de la educación y la práctica religiosas
- (3) el régimen condena abiertamente la educación y la práctica religiosas

NOVIEMBRE 1988 – OCTUBRE 1989

En el primer año de análisis, hubo tres instancias en las que el gobierno condenó abiertamente la educación y la práctica religiosas. El primer incidente tuvo que ver con la prohibición de las actividades grupales islámicas y la investigación del activismo islámico dentro y fuera de las universidades; el segundo implicó el arresto de niños de entre 10 y 16 años debido a su participación en un viaje educativo con actividades islámicas; y el tercero supuso el arresto de varias personas porque fueron acusadas de infundirles ideas extremistas a los jóvenes.

El activismo islámico durante este año de análisis reflejó tendencias moderadas tanto en el aspecto violento como el no violento del movimiento. Como se describe anteriormente, hubo 35 ataques y aproximadamente 1.225 personas se manifestaron, principalmente en demostraciones pacíficas (siete de diez fueron pacíficas). Hubo una mínima participación de los activistas islámicos en las elecciones.

NOVIEMBRE 1989 – OCTUBRE 1990

Hubo dos incidentes que reflejaron la oposición del gobierno a la educación religiosa durante el segundo año de análisis: En ambos incidentes hubo interferencias con arrestos de estudiantes activistas islámicos debido a su participación en elecciones universitarias.

El activismo islámico reflejó cambios moderados en comparación con el año anterior: Hubo un leve aumento en el número de ataques, con 44 casos, y aproximadamente 3.660 activistas islámicos fueron arrestados. El número de manifestantes activistas

islámicos ascendió a 2.220, con una tendencia más violenta: Seis de las manifestaciones fueron pacíficas, seis con daños materiales, tres con choques con la policía, y cuatro con heridos no relacionados con el estado. En las dos elecciones en las que los activistas islámicos obtuvieron influencia en agrupaciones profesionales, el gobierno intervino.

NOVIEMBRE 1990 – OCTUBRE 1991

El tercer año de análisis reflejó un incremento en la oposición del régimen a la educación y la práctica religiosas. Hubo ocho eventos en los que las fuerzas de seguridad tomaron medidas duras contra los activistas islámicos, principalmente aquellos que participaron de elecciones estudiantiles. Las fuerzas policiales también respondieron duramente con los activistas islámicos que participaron de manifestaciones contra el uso de la fuerza policial y los estudiantes que se manifestaron contra la Guerra del Golfo. En una manifestación, fueron arrestados 185 activistas islámicos por protestar contra la Conferencia de Paz en Madrid.

El activismo islámico reflejó los siguientes patrones para el tercer año: El número de activistas islámicos arrestados aumentó por segundo año consecutivo, con 3.710 personas arrestadas. También hubo un incremento adicional en el número aproximado de ataques, con 47 de ellos, incluyendo un intento de asesinato contra el ministerio del interior. El número de manifestantes islámicos aumentó a 3.890 personas. No hubo prácticamente actividad electoral.

El patrón para el tercer año refleja el incremento en el activismo islámico no violento, lo que corresponde a un aumento significativo en los incidentes de oposición gubernamental a cuestiones pertinentes a la educación y la práctica religiosas.

NOVIEMBRE 1991 – OCTUBRE 1992

Hubo tres informes de cuestiones que el gobierno rechazó respecto a la educación y la práctica islámicas para el cuarto año de análisis. Dos de esas cuestiones tuvieron que ver con restricciones

a las actividades islámicas en universidades, y la tercera, con una declaración del Sheik al Azhar¹⁵ en la que hablaba de la deficiencia de los contenidos religiosos en escuelas e universidades.

El cuarto año reflejó los siguientes patrones en el activismo islámico: Los arrestos de activistas islámicos bajaron a 2.800, y los aspectos no violentos del activismo islámico descendieron hasta 190 manifestantes. Algunas manifestaciones provocaron daños materiales (cinco de quince) o hirieron a personas no relacionadas con el estado (siete de quince). La participación de los activistas islámicos en elecciones también fue nula. El aspecto violento del activismo islámico, reflejado en el número de ataques a funcionarios públicos, turistas y secularistas, aumentó notoriamente hasta llegar a 124 casos. El marcado incremento en el activismo islámico violento en el cuarto año de análisis indica que existe un vínculo entre la duración de la violación de la posteridad/juventud y el activismo islámico violento. Sin embargo, la relación entre las violaciones prolongadas no es simplemente causa y efecto, sino que más bien indica una espiral de conflicto en la que se ven envueltos los gobiernos y activistas en etapas posteriores del conflicto¹⁶.

NOVIEMBRE 1992 – OCTUBRE 1993

El último año del análisis mostró un espectacular incremento en el número de sucesos en los que el régimen se opuso a las reformas o al cambio en la educación y práctica religiosas de niños y jóvenes. La oposición del gobierno se vio reflejada en veinte ocasiones que fueron desde la restricción de estudiantes y profesores activistas islámicos en las universidades, al ministro del interior expresando su desacuerdo en que las estudiantes usen el velo. Otros incidentes implicaron la expulsión de estudiantes secundarios y la remoción de docentes activistas islámicos de sus puestos.

Este marcado aumento en la oposición a la educación islámica de niños y jóvenes se vio reflejado notoriamente en las tendencias activistas islámicas durante este año. El número estimado de activistas arrestados dio un salto a 10.450, y el número de activistas

islámicos que se manifestaron también tuvo un aumento explosivo, con 7.110 manifestantes. Nueve de veintiocho manifestaciones fueron pacíficas, once con daños materiales, una con choques con la policía, y siete con heridos no relacionados con el estado. La participación activista islámica en elecciones también aumentó en comparación con los cuatro años anteriores de análisis.

El aspecto violento del activismo islámico, es decir, los ataques a funcionarios públicos, turistas y secularistas, alcanzó un récord total de 668 ataques. El aumento en la oposición gubernamental a las cuestiones religiosas en la educación se vio acompañado por aumentos tanto en el activismo violento como en el no violento a lo largo de los cinco años del análisis. Los aumentos paralelos se evidenciaron especialmente en el último año del análisis.

CONSERVACIÓN DE LA PROPIEDAD/RIQUEZA

La última variable independiente está destinada a reflejar la estabilidad económica y se cuantifica mediante el aumento anual o la estabilidad en las tasas de inflación según los artículos informados por el FBIS. Las tasas inflacionarias en Egipto muestran un aumento constante durante cinco años (con la excepción del tercer año, en el que no hubo información suficiente para cuantificar).

Dado que tanto la inflación como el activismo islámico, violento y pacífico, tendieron a aumentar durante cinco años, podríamos inferir que el efecto erosivo de la inflación continua sobre la conservación de la propiedad contribuyó a la acumulación del descontento.

CONCLUSIÓN

El activismo islámico, cuantificado por el número de intentos de ataques a funcionarios públicos, turistas y seculares, muestra un aumento constante durante los cinco años. Es decir, el elemento violento del activismo islámico tiene una tendencia a crecer con el

tiempo en respuesta a las violaciones de las cuatro variables independientes (las *maqasid*) definidas en este estudio.

Sin embargo, existe una diferencia entre los patrones violento y no violento del activismo islámico, lo que nos lleva a una segunda observación. Los aspectos no violentos del activismo islámico, reflejados en el número de manifestantes, tipos de manifestaciones y actividades electorales, tienden a variar más cerca de las respuestas del gobierno hacia las cuatro variables independientes.

Una tercera observación es que las variables independientes de la conservación de la religión, la mente y la conservación de la posteridad son las variables explicativas más fuertes de las cuatro variables bajo estudio en Egipto. Su peso explicativo es relativamente mayor que la conservación del ser y la conservación de la propiedad.

La conservación del ser es secundaria a su fuerza explicativa y se relaciona más estrechamente con los aspectos violentos del activismo islámico. En los años en que el gobierno puso mano dura con los activistas islámicos violando el hábeas corpus, matando o torturando prisioneros, e hiriendo o matando manifestantes activistas islámicos, los aspectos no violentos del activismo islámico disminuyeron, mientras que los aspectos violentos siguieron en aumento. Sin embargo, como se indicó previamente, no se debe pasar por alto el efecto que tiene un conflicto prolongado sobre la escalada de reacciones que envuelven al gobierno y a los activistas islámicos en enfrentamientos violentos.

La variable con menos poder explicativo de las cuatro definidas en este estudio es la conservación de la propiedad. El aumento en las tasas de inflación reflejó un patrón constante que podría haber tenido un efecto acumulativo sobre el activismo islámico.

Los resultados de los cinco años de análisis (ver Tabla 1 a continuación) muestran que hubo aumentos relativos tanto en el activismo islámico violento como no violento, que corresponden a aumentos en las violaciones del gobierno contra la conservación

de la religión, la mente, el ser, la posteridad y la propiedad, en diversos grados. Los datos reflejan un patrón que apoya la relación hipotética entre la conservación de los fines de la *Shari'ah* (los *maqasid*) y el activismo islámico.

Tabla 1

Resumen de datos sobre el activismo islámico en Egipto*

Año	Nov 1988 Oct 1989	Nov 1989 Oct 1990	Nov 1990 Oct 1991	Nov 1991 Oct 1992	Nov 1992 Oct 1993
Número aproximado de activistas islámicos arrestados	2.340	3.660	3.710	2.800	10.450
Número aproximado de intentos de ataques	35	44	47	124	668
Número aproximado de activistas islámicos que manifiestan	1.255	2.220	3.890	190	7.110

Categorías de tipos de manifestación	1	2	3	4	1	2	3	4	1	2	3	4	1	2	3	4	1	2	3	4
Frecuencia de tipos de demostración	7	-	4	1	6	6	3	4	10	-	4	2	1	5	2	7	9	11	1	7
Categorías de patrones electorales	1	2	3	00	1	2	3	00	1	2	3	00	1	2	3	00	1	2	3	00
Frecuencia que refleja los patrones electorales	1	-	-	-	-	2	2	-	-	-	1	-	-	1	-	-	3	2	2	-

*Ver Apéndice 1 para más información sobre las categorías y escalas utilizadas para codificar estos datos.

Capítulo 5

El lugar del discurso religioso en la Argelia moderna

ANTECEDENTES HISTÓRICOS DEL ACTIVISMO ISLÁMICO EN ARGELIA EN LAS DÉCADAS DE 1980 Y 1990

Luego de las elecciones argelinas de 1991, la violencia que se Lapoderó del país continúa aún hoy (1999). Algunas facciones del movimiento Front Islamique du Salut (FIS) se han vuelto más violentas luego de la cancelación de las elecciones en las que tuvieron una fuerte presencia.

La adhesión al Islam no es un fenómeno nuevo en la sociedad argelina. Uno de los principales motores de la guerra argelina de independencia contra Francia fue el Islam, y los dos conceptos del nacionalismo y el Islam se combinaron para darles legitimidad a los nuevos gobernantes cuando Argelia se independizó en 1962. En las palabras de Entelis (1981, p. 195), uno de los principales elementos contradictorios en la cultura política argelina es el apoyo para una arabización total y para la práctica y quizás la imposición de una ortodoxia ascética, rígida y austera que coexista con una ética nacionalista que busque implementar una modernización social y económica, rápida y radical, es decir, la occidentalización a expensas de la arabización.

La postura de Entelis sobre los elementos contradictorios de la cultura argelina es única porque menciona la “modernización so-

cial” como un factor que afecta la lucha entre la arabización y la occidentalización. Él sostiene que no es la modernización tecnológica lo que contradice la composición cultural árabe/islámica de Argelia, sino más bien la “modernización social” lo que trasgrede los límites culturales de la sociedad argelina.

Entelis (1982, p. 196) también sostiene que la contradicción en los elementos culturales se traslada también a las políticas públicas: “dentro de un entorno cultural en el que se continúan destacando los componentes árabe e islámico de una identidad nacional, Argelia busca una política práctica de bilingüismo”.

Según Vatin (1982, p. 234):

Lo asombroso de la mayor parte de la literatura histórica dedicada al Islam en Argelia es la permanencia de disputas entre los grupos religiosos y el poder central. Una característica principal ha sido la constante oposición a la administración central ya sea basada casi directamente en argumentos religiosos o utilizando el Islam al menos como un medio para desafiar la legitimidad de las autoridades gubernamentales. Así, sería extraordinario no tener ahora ninguna forma de protesta islámica.

Las disparidades entre la cultura árabe/islámica y la cultura occidental siguen teniendo un importante rol en separar a la élite de las masas. El análisis de la historia argelina de las décadas del 80 y 90 aclara un poco la situación.

Luego de la independencia, Ben Bella gobernó el país hasta 1965 y fue puesto en arresto domiciliario y denunciado por Boumedienne, quien llevó a cabo el golpe de 1965. La revolución de Boumedienne no logró cumplir sus promesas a las masas, como afirma Knauss (1980, pp. 91-92):

La República Popular y Democrática bajo trece años de gobierno del Coronel Boumedienne no era popular ni democrática. El estilo autoritario de Boumedienne y su secreto nunca lo hicieron un líder popular con el grueso de

la población. Su régimen era conocido por su corrupción y brutalidad. La Argelia gobernada por Boumedienne era realmente *sui generis*. Era el resultado de una alianza por conveniencia entre los soldados nacionales de la pequeña burguesía y los tecnócratas burgueses. Argelia entre 1965 y 1978 era un excelente ejemplo de un país atrapado en la “agonía” de una revolución mítica.

Los años de gobierno de Boumedienne fueron considerados estables por muchos especialistas. Las masas rara vez participaban de la arena política. Entelis (1982, p. 93) comenta al respecto: “La política argelina en el período de Boumedienne (1965 – 1978) estaba dominada por una oligarquía cívico-militar relativamente pequeña pero estable con muy poca participación de parte de las masas”.

En la misma línea que Entelis, Ruedy (1992, p. 209) sostiene lo siguiente:

Con la simplificación y homogenización del gobierno, la creciente autoridad de la tecnocracia, la burocratización del partido, y el aprovechamiento de las organizaciones laborales, estudiantiles, juveniles y femeninas, Argelia se había despolitizado cada vez más hacia la década de 1970. Los burócratas, profesionales, tecnócratas y militares que establecían las políticas funcionaban cada vez más aislados de la opinión pública.

Entelis (1982, p. 99) también destaca la burocratización del partido durante el dominio de Boumedienne:

El FLN no ha sido una fuerza muy creíble en estimular la actividad política o en movilizar a las masas. Las manos pesadas del estado y del ejército no le han permitido ninguna actividad política independiente. No es atractivo para los jóvenes con un interés educado e inteligente en la política porque, como miembros, se les exige ser más conformistas que los que no son miembros.

Hacia los últimos años de su gobierno, el 19 de Junio de 1975, que marcó el décimo aniversario de su revolución, Boumedienne declaró un plan para hacer un borrador para unos nuevos estatutos (Ruedy 1992, p. 209):

El borrador fue publicado en 1976, y el público fue invitado a un amplio debate nacional sobre su contenido. Con un grado de libertad sin paralelos en la vida política argelina desde el primer año de independencia, los argelinos discutieron y criticaron el documento durante varios meses. Luego de numerosas enmiendas, de las cuales ninguna fue particularmente significativa, las 80.000 palabras de la Carta Orgánica Nacional fueron sometidas a referendo el 27 de Junio de 1976, del que fue aprobada con una abrumadora mayoría.

Luego de la aprobación de la carta en Junio de 1976, los activistas islámicos surgieron en la arena política argelina. Si bien hay opiniones encontradas acerca de cuándo comenzó a afectar la actividad islámica en la vida política de Argelia, hay consenso en que el surgimiento se dio a fines de los 70. Por ejemplo, Burgat (1993, p. 262) cita a uno de los activistas islámicos argelinos: “Alrededor de 1976 y 1977, comenzó a haber cierta actividad islámica en las mezquitas en general, y en la mezquita de Bayt al Arqam, donde predicaban Mohammed Sahnoun y el Sheik Abdellatif Soltani”, Burgat (1993, p. 261) comenta: “Fue en 1978 que comenzaron a aparecer las primeras expresiones internas de la corriente islamista en las mezquitas de ciertos centros urbanos (Argel, Oraán, Sidi Bel Abbes, Laghouat, etc.)”.

Ruedy (1992, pp. 241-242) afirma:

Ya en 1979, musulmanes militantes claramente diferenciados de los meros arabizadores se enfrentaron con los “bereberistas” o “marxistas” en las universidades. Las estudiantes mujeres eran intimidadas por no cumplir con los estándares de vestimenta o decoro. No pasó mucho tiempo para que los fundamentalistas estudiantes y no estudiantes llevaran

a cabo campañas para saquear cafés, restaurantes, y otros establecimientos que servían bebidas alcohólicas. Entre los líderes de estos fundamentalistas se encontraban el Sheik Abdelatif Sultani y el Sheik Ahmed Sahnoun, organizadores e ideólogos del movimiento islámico da'wah. Uno de sus discípulos era Abbassi Madani, un ex lealista del FLN que había roto relaciones con ellos luego de la independencia, se instaló en Londres para estudiar un doctorado, y había regresado para enseñar sociología en la Universidad de Argel.

Si bien las fuentes no coinciden en una fecha exacta, queda claro que el proyecto y posterior aprobación de la Carta Orgánica Nacional en 1976 alimentaron el interés público por la vida política y contribuyeron al resurgimiento del activismo islámico en la Argelia moderna.

Boumedienne murió en Enero de 1979, y Chadli Benjedid fue elegido en una elección nacional en Febrero de ese año. El peso político de los activistas islámicos se evidenció más en los 80 durante el gobierno de Benjedid. Los cambios realizados a la Carta Orgánica en 1976 no fueron la única causa. Como explica Mortimer (1991, p. 577): “Durante la década de 1980, a medida que se dificultaba la capacidad del régimen para distribuir servicios, la insatisfacción de varios sectores de la sociedad con el desempeño del régimen comenzó a crecer”.

La voz de los activistas islámicos se hizo más clara en 1982, cuando tuvo lugar un enfrentamiento directo entre estudiantes de la Universidad de Argel (Burgat 1993, p. 263):

En Noviembre de 1983, la segunda huelga de importancia realizada por estudiantes árabeparlantes, en la que Madani¹ tuvo un papel principal, llevó a violentos incidentes dentro del predio de la Universidad de Argel. El 2 de Noviembre, en el campus de Ben Aknoun, Fehallah Lassouli, un ex marinero de 28 años, apuñaló a Kamel Amzal, un estudiante de Argel, durante una serie de enfrentamientos entre “progresistas” (que generalmente pertenecían a los sectores francoparlantes) y los Islamistas “H.M.” (Hermanos

Musulmanes). Los choques provocaron represión, la cual los islamistas consideraron como muy parcial. Diez días después, una oración pública convocó a 5.000 personas en el patio del campus central de Argel. Se envió al gobierno una petición redactada por el Sheik Ahmed Sahnoun y Abbasi Madani, en la que pedía una arabización más intransigente y que incluyera una prohibición al alcohol y un código personal más cercano a la *Shari'ah*, entre otras demandas. En los días siguientes, se distribuyeron otros tratados que principalmente llamaban a la constitución de un estado islámico en Argelia.

Madani, al igual que otros, fueron arrestados y no fueron liberados. Este suceso marcó el comienzo del enfrentamiento activista islámico con el régimen. Como sostiene Ruedy (1992, p. 242):

El gobierno comenzó a liberar bajo palabra a los fundamentalistas en 1983 y 1984 y a liberar gradualmente a los detenidos irregularmente. La mayoría de los militantes se impresionaron lo suficiente con la dura reacción del gobierno como para mantener la actividad dentro de los límites legales por unos cuantos años. No obstante, la continua vitalidad del movimiento fue demostrada por la convocatoria que tuvo el funeral del Sheij Abdellatif Sultani en Marzo de 1984. Los militantes daban cuenta de que 400.000 fieles asistieron al emotivo funeral y congregación en su honor.

El siguiente trastorno social fue el levantamiento de 1988, que no estaba directamente relacionado con el activismo islámico ni con ningún otro grupo político específico. El 5 de Octubre de 1988, el levantamiento comenzó con una serie de huelgas en las zonas industriales de Argelia y en el servicio postal. Ruedy (1992, p. 249) describe así el episodio:

El 5 de Octubre, miles de jóvenes irrumpieron en el centro de Argel y en muchos barrios residenciales, destruyendo propiedad pública y privada, como también la propiedad asociada con los especuladores y el estilo de vida de los más pudientes. Al menos dos ministerios fueron saqueados el primer día. En los dos días posteriores, el movimiento

se extendía fuera de control; las revueltas comenzaron en Orán, Mostaganem, Blida, Annaba y muchas otras ciudades y pueblos. Con poca organización inicial, parecía que el movimiento pronto implicaría la participación de agrupaciones estudiantiles, sindicalistas, izquierdistas del PAGES², y un gran número de fundamentalistas. El 6 de Octubre, el gobierno declaró el estado de sitio y comenzó en serio la represión. Además de cachiporras y gas lacrimógeno, las fuerzas de seguridad comenzaron a disparar balas y, principalmente diversos tipos de armas automáticas. Antes de que se restableciese medianamente el orden el 10 de Octubre, cientos de argelinos, principalmente hombres jóvenes, habían muerto; y miles fueron detenidos, donde muchos de ellos fueron torturados.

Luego de los disturbios de 1988, el Presidente Chadli Benjedid propuso una nueva constitución que fue ampliamente apoyada por los votantes en Febrero de 1989³ (Ruedy 1992, p. 250). Si bien la constitución de 1976 garantizaba los derechos humanos básicos de las personas, la de 1989 permitía la libertad de expresión y asociación además de los derechos humanos básicos (Ruedy 1992, p. 251). La constitución de 1989 difería en otro aspecto importante que afectó al movimiento activista islámico y a las elecciones posteriores de 1990 y 1991. Burgat (1993, p. 274) describe de esta manera este notorio cambio:

La verdadera bomba caería solo unos pocos meses después, el 14 de Septiembre de 1989. Para gran sorpresa de una parte de la clase política local y contra las recomendaciones de casi todos sus pares árabes, Chadli, sin siquiera esperar que se modificaran las disposiciones incluidas en la constitución contra los partidos políticos religiosos, dio un paso sin precedentes para que el Maghreb le abriera las puertas de la escena política al partido islamista.

Esta modificación constitucional fue en gran medida la responsable de guiar el diálogo islamista en la Argelia moderna hacia los canales políticos convencionales (permitiéndoles a los islamistas formar un partido y participar de las elecciones nacionales). Se-

gún Ruedy (1992, p. 252): “la mayoría de los partidos seculares representaban intereses personales o regionales muy limitados”. De treinta partidos seculares, solo cuatro tenían un atractivo relativamente mayor que el de otros (Ruedy 1992, p. 252): (1) el Front des Forces Socialistes, cuyo líder, Hocine Ahmed, defendía la “pluralidad cultural”; (2) Rassablement pour la Culture et la Democratie (RCD), liderado por Said Saadi del movimiento cabilio, que defendía los derechos culturales bereberes, además de los derechos humanos individuales; (3) el Parti Social Democrate, compuesto por empresarios y académicos y liderado por Abderrahmane Adjerid; y (4) el Parti de l’Avant Garde Socialiste (PAGS), apoyado mayormente por los sindicatos y liderado por Sadek Hadjeres.

Ruedy (1992, p. 252) dice lo siguiente:

más importante que cualquier partido de la oposición era el Front Islamique du Salut (FIS). Fue fundado en Febrero de 1989 por Abbassi Madani y Ali Belhadj, imam de la mezquita al Sunnah en el popular barrio de Bab el-Oued de Argel, quien, durante la década del 80, fue el predicador más popular de la ciudad.

También destaca (Ruedy 1992, pp. 252-253) que:

ninguno de los partidos seculares fue capaz de desarrollar una organización de seguidores a nivel nacional en preparación para estas elecciones. Tanto Ahmed y Ben Bella convocaron a los argelinos a boicotear las elecciones que, decían ellos, estaban arregladas en su contra. El FLN, luego de años de estar en el poder, mantuvo en efecto una organización política muy importante. Pero el FIS, con vínculos a unas 9.000 mezquitas, grandes y pequeñas, se benefició de una organización instantánea y tremendamente eficaz.

El FIS y sus seguidores pidieron la derogación de la ley y lanzaron manifestaciones masivas que pedían nuevas elecciones presidenciales y el establecimiento de una república islámica. Alrededor de fines de Junio, el ejército intentó controlar la crisis arrestando a cientos de activistas islámicos, entre ellos los dos líderes más pro-

minentes del FIS, Abbassi Madani y Ali Belhadj (Ruedy 1992, pp. 253-254).

Las elecciones parlamentarias tuvieron lugar en Diciembre de 1991, y el 26 de Diciembre el triunfo del FIS con 188 de los 430 distritos electorales provocó una onda expansiva a través de las élites argelinas, Occidente y otros países árabes. Los principales líderes militares, junto con los opositores al Presidente Chadli, lo obligaron a disolver el parlamento y a dimitir a la presidencia. Chadli renunció el 11 de Enero de 1992. Las elecciones fueron canceladas, y se creó un “Alto Consejo de Estado” compuesto de cinco hombres y liderado por Mohammed Boudiaf, el cual cumpliría las funciones presidenciales. Boudiaf asumió su puesto el 16 de Enero de 1992 (Ruedy 1992, p. 255; Burgat 1993, p. 303).

Sid Ahmed Ghozali, el ministro del exterior argelino, emitió un edicto prohibiendo el uso de las mezquitas con fines políticos. Cuando los activistas ignoraban las reglas, la policía respondía con una masiva ola de arrestos. La violencia se extendió al resto del país. Los activistas islámicos denunciaban las acciones del gobierno como “piratería política” e instaban a la gente a “proteger la elección popular”. La policía arrestó a miles de militantes (entre ellos AbdelKader Hachani, uno de los líderes del FIS), matando o hiriendo a miles de personas en ese intento. Se declaró un estado de emergencia en Febrero, y el FIS fue disuelto legalmente en Marzo. A esa decisión, le siguieron enfrentamientos violentos entre los activistas islámicos y la policía, los que culminaron con el asesinato de Boudiaf el 29 de Junio de 1992 (Ruedy 1992, p. 255; Burgat 1993, pp. 304-305).

Como dice Ruedy (1992, p. 256):

A principios de 1992, la nación argelina estaba dividida. De un lado, estaba la minoría mayormente secular que eran los principales beneficiarios del sistema argelino existente. Del otro lado, se hallaba un llamado islámico militante que pedía una renovación de la sociedad a través de la implementación de la *Shari'ah* y el retorno a los verdaderos valores musulmanes.

Se han formado varias hipótesis respecto a las causas del surgimiento del activismo islámico en Argelia. Ruedy (1992, p. 239), por ejemplo, le adjudica a “la incapacidad del régimen para brindarles a la mayoría de los ciudadanos la vida mejor que había prometido” la causa de la oposición activista islámica. El movimiento activista islámico intentaba establecer pautas de responsabilidad.

Más alineado con el marco teórico de mi investigación, Burgat (1993, p. 100) destaca que “la geografía social [del fenómeno islamista] no se limita solamente a las víctimas económicas de la modernización”. En lugar de depender del enfoque de la modernización/desarrollo económico para explicar el activismo islámico, Burgat (1993, p. 4) dice al comienzo de su libro que:

El Sur, luego de verse obligado a desconectar de Occidente su futuro político, y luego de ganar más autonomía en el manejo de sus recursos materiales, se ha volcado ahora hacia el terreno de la cultura y la ideología, ámbitos que habían sido conquistados previamente por el Norte, y que ahora busca recuperar. Incluso si está muy lejos de representar el resultado, el islamismo, “el cohete de la tercera etapa de la descolonización”, manifiesta la aceleración de este proceso de reposicionamiento del Sur en relación al Norte. Y se trata de un paso esencial.

Así, las recientes investigaciones sobre Argelia refuerzan mi argumento teórico resaltando la importancia de la responsabilidad hacia el activismo islámico y destacando el rol de la cultura como un factor que afecta el discurso del movimiento.

Análisis de los datos sobre el activismo islámico en Argelia para el período de Noviembre de 1988 a Octubre de 1993⁴

LA CONSERVACIÓN DE LA RELIGIÓN Y LA MENTE

NOVIEMBRE 1988 – OCTUBRE 1989

Los sucesos analizados en el primer año de análisis muestran que el gobierno argelino derivaba los temas islámicos a un tercer

organismo o actuaba oponiéndose a los intereses islámicos. Por ejemplo, la primera acción refleja la oposición del régimen al activismo islámico: Ordenó que tanques militares rodeasen una mezquita en Chevalley en Argelia y dispersaran a la multitud después de las oraciones. Durante este año de análisis, el régimen se opuso una vez a un tema islámico y derivó dichas cuestiones en dos ocasiones a un tercer organismo (el Consejo Superior Islámico y el Ministerio de Asuntos Religiosos).

El grado de activismo islámico⁵ de Noviembre de 1988 a Octubre de 1989 reflejó los siguientes patrones: Primero, no se informó de incidentes de ataques a funcionarios públicos, turistas o secularistas. Aproximadamente 725 activistas islámicos fueron arrestados, y se calcula que unos 3.300 activistas islámicos se manifestaron. Las tres manifestaciones fueron pacíficas, y se informó sobre activistas islámicos que hayan ganado elecciones ese año. Por lo tanto, los datos muestran un bajo nivel de activismo islámico no violento.

NOVIEMBRE 1989 – OCTUBRE 1990

Los patrones de conservación de la mente y la religión por parte del régimen en el segundo año fueron los siguientes. El régimen se opuso en dos ocasiones a las posturas activistas islámicas, derivó un asunto a un tercer organismo una vez, y actuó a favor del tema islámico planteado en una ocasión. Hubo un ligero cambio en comparación con el año anterior, porque el régimen le permitió al FIS, luego de ganar las elecciones en Constantina, realizar cambios en la educación.

La variable dependiente reflejó un marcado descenso en el número aproximado de activistas islámicos arrestados en comparación con el año anterior, solo 120 personas. No hubo ataques a personajes públicos, turistas o secularistas; los manifestantes aumentaron ligeramente hasta un total estimado de 4.340 personas. Dos manifestaciones fueron pacíficas; una provocó daños materiales, y otra implicó un enfrentamiento con la policía. Los patro-

nes electorales para el período Noviembre 1989 – Octubre 1990 reflejaron un marcado aumento en la participación de activistas islámicos (FIS) en las elecciones, incluyendo victorias en varias provincias.

Si bien hubo pocos cambios en las acciones del gobierno respecto a la conservación de la religión y la mente en el segundo año de análisis, el activismo no violento seguía ganando posiciones en Argelia. Las manifestaciones violentas del activismo islámico estuvieron totalmente ausentes.

NOVIEMBRE 1990 – OCTUBRE 1991

El tercer año de análisis reflejó un gran número de acciones respecto a la conservación de la religión y la mente. En quince de veinte asuntos, el régimen se opuso a la postura activista islámica, el régimen apoyó a los activistas en dos de veinte asuntos, y derivó dos de esos temas a un tercer organismo. Por lo tanto, el régimen mayormente se opuso a los temas de interés de los activistas islámicos.

El activismo islámico reflejó los siguientes patrones: El número aproximado de activistas islámicos aumentó drásticamente a 4.720 personas, hubo 68 denuncias de ataques, y el número aproximado de activistas islámicos que manifestaron subió notoriamente a 12.850 personas. Menos de la mitad de las manifestaciones fueron pacíficas (6 de 36), y el número de manifestaciones con enfrentamientos con la policía fue de 11 sobre 36. Siete de esas manifestaciones provocaron daños materiales, y cuatro resultaron con personas heridas no relacionadas con el estado. De esta manera, hubo un aumento significativo tanto en el número de manifestaciones pacíficas como en el número total de manifestaciones para el tercer año de análisis. Los patrones electorales reflejaron mínimos cambios, si bien el FIS fue ganando terreno en varios municipios.

Es evidente que con el aumento en la frecuencia de la oposición gubernamental a los temas islámicos, hubo un correspondiente aumento en el activismo islámico no violento para el tercer año de análisis.

NOVIEMBRE 1991 – OCTUBRE 1992

La evidencia de la conservación de la religión y la mente en el cuarto año analizado muestra que el gobierno argelino apoyó una vez la cuestión islámica, se opuso a los islamistas en 37 de 41 de asuntos durante ese año, y derivó el tema a un tercer organismo en tres ocasiones.

Junto con la fuerte oposición del gobierno a los asuntos islámicos, el activismo islámico dio un giro hacia formas violentas. El número aproximado de activistas islámicos arrestados bajó notablemente, en comparación con el año anterior, con 1.820 arrestados, mientras que los ataques se cuadruplicaron, alcanzando unos 272. Entre estos ataques estuvo el asesinato del Presidente Interino Boudiaf. Aproximadamente 141 personas resultaron heridas solo en este episodio. El número de manifestantes cayó a aproximadamente 6.550 activistas. La mayoría de las manifestaciones fueron violentas: Hubo catorce manifestaciones pacíficas, doce con daños materiales, dieciséis con choques con la policía, y dos con heridos no relacionados con el estado.

El FIS ganó la primera vuelta de elecciones los días 30-31 de Diciembre de 1991. La mayor parte de los disturbios asociados con el activismo islámico fue provocada por la cancelación por parte del gobierno de la segunda vuelta de elecciones y la disolución del partido FIS. No solo se opuso el gobierno cada vez más a los asuntos islámicos relacionados con la conservación de la mente y la religión, sino que también escogió aplastar al movimiento activista islámico después de las elecciones.

El aumento en el activismo violento y en el no violento también está directamente relacionado con la cancelación de las elecciones y la violación de la conservación de la religión y la mente (al igual que con otras variables discutidas en este estudio).

NOVIEMBRE 1992 – OCTUBRE 1993

La conservación de la religión y la mente fue sujeto de menos acciones por parte del gobierno que en el año anterior. El gobierno actuó a favor de los asuntos islámicos en nueve de un total de doce ocasiones.

El activismo islámico reflejó los siguientes patrones para el quinto año analizado: El número estimado de activistas islámicos arrestados se mantuvo en 1.800 personas, al igual que el año anterior. El número aproximado de intentos de ataques aumentó ligeramente a 300 incidentes. La élite política era elegida como blanco cada vez más: El ex primer ministro y los miembros de su familia fueron asesinados, el ex ministro de educación y el fiscal general también fueron asesinados, los ministros de trabajo y deporte fueron atacados, al igual que el ministro de equipamiento.

No hubo reportes de manifestaciones en el quinto año de análisis. También hubo muy poca actividad electoral, reflejada en un leve aumento en la influencia de los activistas islámicos en las organizaciones profesionales. Con la eliminación del activismo islámico incluso antes de las elecciones de Diciembre de 1991, el movimiento activista islámico se volvió clandestino y recurrió a medios más violentos para expresar sus descontentos. La continua oposición del gobierno a los temas religiosos, junto con la eliminación del activismo islámico en general, llevaron a un crecimiento en el activismo islámico violento y un virtual fin del activismo no violento.

LA CONSERVACIÓN DEL SER

La conservación del ser se cuantifica a través de tres indicadores: El número aproximado de violaciones de hábeas corpus, el número aproximado de personas muertas o heridas durante la encarcelación, y el número aproximado de personas muertas/heridas en enfrentamientos con la policía (con un subindicador del tipo de acción activista islámico que provocó la reacción violenta de la policía).

NOVIEMBRE 1988 – OCTUBRE 1989

En el primer año, se denunciaron aproximadamente 160 violaciones de hábeas corpus, aproximadamente 220 personas fueron muertas/torturadas durante la encarcelación, y unas sesenta fueron muertas o heridas por la policía durante disturbios.

Unos 725 activistas islámicos fueron arrestados ese año. No hubo denuncias de ataques contra figuras públicas, turistas o secularistas. Unos 3.300 activistas islámicos se manifestaron; todas las manifestaciones fueron pacíficas. No hubo actividad electoral islámica. Por lo tanto, el principal indicador del activismo islámico durante el primer año de análisis es el número aproximado de activistas islámicos que participaron de manifestaciones. A pesar del alto nivel de violencia por parte del gobierno, el activismo islámico siguió su curso pacífico.

NOVIEMBRE 1989 – OCTUBRE 1990

No hay reportes respecto a la conservación del ser durante este año. Es decir, no se denunciaron violaciones de hábeas corpus ni de personas muertas o torturadas durante la encarcelación. Tampoco hubo reportes de personas muertas/heridas en choques con la policía.

El número aproximado de activistas islámicos arrestados cayó abruptamente en relación al año anterior (725) a 120 personas. No hubo denuncias de intentos de ataques. Sin embargo, hubo reportes de aproximadamente 4.340 activistas islámicos que participaron de manifestaciones durante ese año. Dos de cuatro manifestaciones fueron pacíficas, una de ellas provocó daños materiales, y otra tuvo un enfrentamiento con las fuerzas policiales. Los activistas islámicos fueron más activos en la arena política, con el fortalecimiento del FIS en las elecciones provinciales.

El activismo no violento siguió ganando terreno en Argelia, aún ante la ausencia de acciones de gobierno que reflejaran la violación de la conservación del ser.

NOVIEMBRE 1990 – OCTUBRE 1991

Estos son los datos de la conservación del ser para el tercer año de análisis: Aproximadamente 280 violaciones de hábeas corpus, unas 30 personas resultaron muertas/torturadas durante la encarcelación, y unas 645 personas terminaron muertas/heridas en manifestaciones. Casi la mitad de estas demostraciones fueron pacíficas.

La variable dependiente, el activismo islámico, reflejó los siguientes patrones: Aproximadamente 4.720 activistas islámicos fueron arrestados, 12.850 activistas islámicos participaron de manifestaciones, y el FIS ganaba cada vez más influencia en elecciones públicas. De 38 demostraciones en el tercer año de análisis, 16 fueron pacíficas, siete provocaron daños materiales, en once de ellas hubo choques con la policía, y cuatro de ellas provocaron heridas a personas no relacionadas con el estado. El aspecto violento del activismo islámico fue reflejado en unos 68 ataques a funcionarios públicos, turistas y secularistas.

De esa manera, con el aumento en el número de violaciones de hábeas corpus y el brusco ascenso en el número de personas muertas/heridas en enfrentamientos con la policía, hubo un aumento correspondiente en los aspectos violento y no violento del activismo islámico de Noviembre de 1990 a Octubre de 1991.

NOVIEMBRE 1991 – OCTUBRE 1992

El cuarto año de análisis reflejó lo siguiente respecto a la conservación del ser: Las violaciones de hábeas corpus casi se cuadruplicaron, llegando a unos 280 casos, el número de personas muertas/torturadas durante la encarcelación aumentó notoriamente a 1.930 casos, y el número de personas muertas/heridas en manifestaciones se duplicó, llegando a 1.350 individuos. Diecisiete manifestaciones fueron pacíficas, mientras que veintitrés fueron violentas.

Los indicadores del activismo islámico reflejan lo siguiente para el cuarto año de análisis: El número aproximado de intentos de activistas islámicos arrestados bajó a 1.820, y el número aproximado

de intentos de ataques aumentó por cuatro, a 272 casos, en comparación con el año anterior. El número aproximado de activistas islámicos que participaron de manifestaciones bajó a 6.550 casos. Las manifestaciones fueron mayormente pacíficas o, en casos extremos, implicaron choques con la policía (es decir, no hubo daños materiales ni a personas no relacionadas con el estado).

Las elecciones de Diciembre de 1991, en las que el FIS ganó la primera vuelta, fueron la principal razón para el incremento en las violaciones de la conservación del ser por parte del gobierno. Este aumento vino acompañado por un incremento en el activismo islámico violento, representado por grandes cantidades de ataques a funcionarios públicos, turistas y secularistas, y por los tipos de manifestaciones llevadas a cabo por los activistas islámicos.

La relación entre la conservación del ser y el activismo islámico en este momento en Argelia no es simplemente de causa y efecto. Debido a los arrestos masivos realizados antes de las elecciones de Diciembre de 1991 (el número estimado de activistas islámicos arrestados entre Noviembre de 1990 y Octubre de 1991 fue de 4.720), y a la posterior cancelación de las elecciones de Diciembre, el gobierno creó una espiral de conflicto que continúa en 1999. Si bien el FIS ya participaba de actividades no violentas antes de los arrestos masivos de 1990 a 1991, algunas facciones del partido adoptaron comportamientos cada vez más violentos, especialmente después de la cancelación de las elecciones de Diciembre de 1991. El gobierno comenzó arrestando a miembros del FIS y cancelando las elecciones; luego los activistas islámicos reaccionaron recurriendo a la violencia; mientras tanto, el gobierno incrementó su violación del ser ignorando el hábeas corpus y torturando y matando a los activistas islámicos encarcelados. La espiral de conflicto continuó escalando debido a la iniciativa del gobierno argelino.

NOVIEMBRE 1992 – OCTUBRE 1993

El último año de análisis refleja los siguientes patrones de conservación del ser: El número estimado de violaciones de hábeas

corpus descendió a casi la mitad del año anterior⁶: 450 casos. El número aproximado de personas muertas/torturadas durante la encarcelación bajó ligeramente (aunque seguía siendo alto) a 1.845 casos. El número de activistas islámicos muertos/heridos por fuerzas policiales alcanzó un récord de unas 1.620 víctimas. No obstante, los activistas islámicos no participaron de manifestaciones. Hubo muchos episodios de activismo islámico violento, pero la policía atacó a los civiles musulmanes indiscriminadamente.

El activismo islámico reflejó los siguientes patrones: Unos 1.800 activistas islámicos fueron arrestados, y hubo aproximadamente unos 300 ataques, principalmente a funcionarios públicos. No hubo denuncias de activistas islámicos que se hayan manifestado, pero sí hubo evidencia de activismo islámico en las elecciones profesionales. Por lo tanto, al igual que en el año anterior, el quinto año de análisis refleja un incremento en la violación del ser en el contexto de su confrontación directa con el activismo islámico por parte del gobierno, lo que se corresponde con un aumento en el activismo islámico específicamente violento.

Los patrones reflejados por la conservación de la variable del ser, por lo tanto, estaban relacionados con el aumento en el activismo islámico y bajaron la probabilidad de participación activista islámica. Como se indicó anteriormente, la relación causal entre el activismo islámico y la violación del ser se vuelve cada vez más compleja en los dos últimos años del análisis debido al efecto de espiral de las acciones de gobierno y a la respuesta violenta de los activistas islámicos. Por lo tanto, es importante destacar que el activismo islámico violento en las últimas etapas del conflicto no es simplemente un efecto de la violación del ser. En cambio, la escalada de violaciones y de activismo islámico violento son parte de una cadena de acción y reacción: A medida que crecían las tensiones entre los activistas islámicos y el gobierno después de que se cancelaran las elecciones de Diciembre de 1991, ambas partes se enfrentaron violentamente, con lo cual el gobierno aumentó las violaciones contra el ser y los activistas islámicos emplearon

represalias violentas contra funcionarios públicos, turistas y secularistas.

LA CONSERVACIÓN DE LA POSTERIDAD/JUVENTUD

La variable dependiente para conservar la posteridad se mide con un método similar al utilizado para medir la variable de la conservación de la religión y la mente. No obstante, se centra en las cuestiones islámicas relacionadas con los niños, jóvenes y estudiantes universitarios. Las acciones de gobierno son clasificadas como alentadoras o desalentadoras de la educación y práctica islámicas para niños, jóvenes y estudiantes universitarios.

NOVIEMBRE 1988 – OCTUBRE 1989

No hubo reportes en el primer año de acciones gubernamentales respecto a la educación y práctica islámicas. Como se observó anteriormente, la variable dependiente del activismo islámico refleja la prevalencia de la participación no violenta a través de manifestaciones pacíficas (3.300 activistas islámicos se manifestaron). No hubo denuncias de ataques a funcionarios públicos ni tampoco hubo una participación notable de activistas islámicos en las elecciones. Los datos de este año, por lo tanto, son consistentes con las hipótesis (es decir, como no hubo violaciones, el activismo islámico fue escaso y pacífico).

NOVIEMBRE 1989 – OCTUBRE 1990

El segundo año de análisis fue testigo de la fortaleza del FIS demostrada en las elecciones provinciales, y como resultado, los activistas pudieron actuar sobre cuestiones de educación religiosa. Por ejemplo, la única cuestión reportada este año fue un incidente en el que el FIS prohibió la educación mixta en la ciudad de Constantina.

Los patrones del activismo islámico para el segundo año de análisis fueron los siguientes: Hubo aproximadamente 120 activistas islámicos arrestados, un descenso en comparación con el año an-

terior. No hubo reportes de ataques a funcionarios públicos, y el número estimado de manifestantes activistas islámicos aumentó ligeramente, con 4.340 personas. La mayor parte de las manifestaciones fueron pacíficas. El FIS también ganó posiciones en las elecciones provinciales.

NOVIEMBRE 1990 – OCTUBRE 1991

Hubo dos incidentes en los que el gobierno argelino desalentó la educación y la práctica islámicas durante el tercer año. El primer incidente tuvo lugar cuando el Centro Cultural Argelino les negó al gobierno municipal de Bab el-Oued y al Consejo Popular Argelino un pedido para cancelar espectáculos durante Ramadán. El segundo incidente consistió en el cierre de la Universidad de Annaba en respuesta a una huelga de estudiantes y docentes activistas islámicos.

En cuanto al activismo islámico, fueron reportados los siguientes patrones: Alrededor de 4.720 activistas islámicos fueron arrestados, y hubo unos 69 ataques a funcionarios públicos, turistas, y secularistas. El número de activistas islámicos que se manifestaron aumentó notoriamente, con aproximadamente 12.850 personas. Las manifestaciones fueron mayormente pacíficas (16 de 36 manifestaciones); sin embargo, hubo siete de ellas con daños materiales, once donde hubo choques con la policía, y cuatro con heridos no relacionados con el estado. Los patrones electorales muestran un ligero aumento a favor del FIS, el partido islámico más popular en Argelia. Esto refleja la preocupación del FIS con las elecciones venideras de Diciembre de 1991.

Por lo tanto, en las preliminares de las elecciones de Diciembre de 1991, aumentaron los aspectos violentos y no violentos del activismo islámico. Los aspectos no violentos estaban en aumento, así que los activistas pudieron cambiar exitosamente la política pública relacionada con la educación religiosa en la ciudad de Constantina.

Noviembre 1991 – Octubre 1992

El cuarto año de análisis reflejó una fuerte oposición del gobierno hacia las cuestiones islámicas relacionadas con la educación y la práctica. Los veinte incidentes informados reflejan esta oposición. La oposición el gobierno quedó demostrada en su constante violación de las prácticas religiosas en las universidades y mezquitas. La mayor parte de las acciones del gobierno tuvieron lugar en las universidades. En repetidas ocasiones, la policía dispersó a los estudiantes por la fuerza y cerró universidades para disuadir a los estudiantes activistas islámicos de las manifestaciones o, en algunos casos, de orar.

El activismo islámico reflejó los siguientes patrones. Aproximadamente 1.820 activistas islámicos fueron arrestados, y hubo un marcado aumento en el activismo islámico violento: El número estimado de ataques aumentó a 272 incidentes. El número de manifestantes islámicos descendió a 6.550. De las manifestaciones, catorce fueron pacíficas, doce provocaron daños materiales, dieciséis generaron choques con la policía, y en dos de ellas hubo heridos no relacionados con el estado. Los patrones electorales reflejan la fortaleza del movimiento activista islámico en Argelia: Los activistas ganaron la primera vuelta electoral en Diciembre de 1991. Sin embargo, las siguientes instancias electorales fueron canceladas, y el FIS, en representación del activismo islámico en Argelia, fue disuelto.

Por lo tanto, en correspondencia con el aumento de la oposición del gobierno a la educación y la práctica religiosas, hubo un aumento tanto en el activismo violento como en el no violento.

NOVIEMBRE 1992 – OCTUBRE 1993

No hubo reportes de incidentes de acciones del gobierno hacia las cuestiones de educación religiosa para el quinto año, pero el activismo islámico violento pareció ir en aumento.

Los cambios en la tercera variable independiente, conservar la posteridad, están más relacionados con el activismo islámico no

violento que con el activismo violento a lo largo de los cinco años de análisis. El aumento en las acciones del gobierno que violan la conservación de la posteridad, especialmente en el cuarto año del análisis, parece llevar a un aumento correspondiente en la fortaleza del activismo islámico no violento. Durante el mismo año, hubo un pico en el activismo islámico violento, pero la violencia fue principalmente una reacción contra la restricción al FIS. Mi conclusión es que la tercera variable parece tener un efecto relativamente más fuerte sobre el activismo no violento que sobre el activismo violento.

CONSERVACIÓN DE LA PROPIEDAD/RIQUEZA

La cuarta variable independiente se refiere al efecto del bienestar económico sobre el activismo islámico. El bienestar económico se mide en términos de la capacidad de las políticas económicas del gobierno para mantener o estabilizar las tasas de inflación. En Argelia hubo un aumento sostenido en el costo de vida desde Noviembre de 1988 a Octubre de 1993, con la excepción de que no hubo reportes de tasas de inflación para el período Noviembre 1990 – Octubre 1991.

Por lo tanto, el peso de la violación de la conservación de la propiedad es difícil de estimar. Si la inflación y otras fuentes de quejas en lo económico afectan al activismo islámico, los efectos son acumulativos más que a corto plazo. Mis hallazgos no son inconsistentes con la hipótesis de que cuanto más suben las tasas de inflación, mayor será el crecimiento a largo plazo en el activismo islámico.

CONCLUSIÓN

El análisis de los datos para Argelia sugiere varias observaciones sobre la relación entre las variables independientes y el activismo islámico (ver Tabla 2 a continuación). El cuarto año de análisis marcó el mayor incremento en las violaciones a la conservación

de la religión y la mente, la conservación del ser⁷ y la conservación de la posteridad. También hubo un incremento constante en el activismo islámico que alcanzó niveles récord en el quinto año de análisis.

En el tercer año, hubo aumentos paralelos en el número de activistas islámicos arrestados, el número de manifestantes, y el número de manifestaciones que implicasen choques con la policía. La segunda observación está vinculada directamente con la primera ya que explica el notorio incremento en la violación de las cuatro variables independientes por parte del gobierno en el cuarto año de análisis. Es decir, el gobierno reaccionó al incremento en el activismo islámico aumentando sus violaciones de las variables independientes (los *maqasid*). El gobierno también encarceló a muchos más activistas islámicos durante el tercer año de análisis antes de las elecciones de Diciembre de 1991. Por lo tanto, el régimen intentó adelantarse a las elecciones de Diciembre, aunque el FIS logró ganar en las primarias de todos modos.

Luego de la cancelación de las elecciones y el desmantelamiento del FIS, el partido pasó a la clandestinidad. Como resultado, hubo una reducción en las acciones de gobierno que afectaron a todas las variables independientes (los *maqasid*) y un descenso en el activismo islámico no violento. Pero todas las variables vinculadas con el activismo islámico siguieron aumentando: El número de ataques por parte de activistas islámicos aumentó, como también lo hizo el número de choques violentos entre la policía y los activistas islámicos⁸.

La conservación de la posteridad y la conservación de la propiedad no afectaron al activismo islámico de la misma manera que la conservación de la religión, la mente y el ser. El activismo islámico violento parecía responder a todas las violaciones, pero particularmente a la violación del ser. Por ende, con el aumento en la violación de todos los *maqasid*, también hubo un incremento en el activismo islámico violento. Es decir, el efecto acumulativo de las violaciones a los *maqasid* afecta el grado de violencia del activismo islámico.

Mientras tanto, los aspectos no violentos del activismo islámico fueron relativamente sensibles a todas las violaciones de los *maqasid*, pero más sensibles a las violaciones de la religión y la mente.

Los datos posteriores a Diciembre de 1991 indican que la relación de causa y efecto entre los *maqasid* y el activismo islámico se vio afectada por la escalada del conflicto entre el gobierno y los activistas islámicos. Es decir, la intensidad de las reacciones hacia la otra parte afectó la relación causal entre las violaciones del gobierno (especialmente de la conservación del ser) y la violencia de los activistas islámicos.

La escalada en las violaciones de las cuatro variables independientes (los *maqasid*) corresponde con los incrementos en el activismo islámico violento y no violento. Luego de las elecciones primarias de Diciembre de 1991 y sus repercusiones, las violaciones parecieron descender, al igual que los aspectos no violentos del activismo islámico. Por lo tanto, sea violento o no violento el activismo islámico, la violación de los *maqasid* parece tener un efecto sobre la fuerza y popularidad del movimiento. Mi hipótesis se sostiene con los hallazgos de los cinco años de estudio de la sociedad argelina.

Tabla 2

Resumen de datos sobre el activismo islámico en Argelia*

Año	Nov 1988 Oct 1989	Nov 1989 Oct 1990	Nov 1990 Oct 1991	Nov 1991 Oct 1992	Nov 1992 Oct 1993
Número aproximado de activistas islámicos arrestados	725	120	4.720	1.820	1.800
Número aproximado de intentos de ataques	0	0	68	272	300
Número aproximado de activistas islámicos que manifiestan	3.300	4.340	12.850	6.550	0

Categorías de tipos de manifestación	1	2	3	4	1	2	3	4	1	2	3	4	1	2	3	4	1	2	3	4
Frecuencia de tipos de demostración	3				2	1	1		16	7	11	4	14	12	16	2		6		1
Categorías de patrones electorales	1	2	3	00	1	2	3	00	1	2	3	00	1	2	3	00	1	2	3	00
Frecuencia que refleja los patrones electorales					4				1				1					1		

**Ver Apéndice 2 para más información sobre las categorías y escalas utilizadas para codificar estos datos.*

Capítulo 6

El lugar del discurso religioso en la Turquía moderna

ANTECEDENTES HISTÓRICOS DEL ACTIVISMO ISLÁMICO EN TURQUÍA EN LAS DÉCADAS DE 1980 Y 1990

El rol de la religión en la política turca ha sido tema de controversia desde los comienzos del siglo XX. El gobierno de Atatürk en la década de 1920 y su “secularización” de la sociedad turca ha afectado, en gran medida, al carácter del Islam en la Turquía actual.

Existen varias tendencias de activismo islámico en Turquía; las mismas varían según su grado de “politización”. Como dice Mehmet (1990) en *Islamic Identity and Development*, algunos grupos se han sumado al gobierno actual. Participan a través de los canales políticos existentes (por ejemplo, partidos como el Partido de la Madre Patria, el Partido de Salvación Nacional, o el Partido del Camino Verdadero), participan todos de las elecciones. Sin embargo, otros grupos son más militantes, y su participación en el proceso político tiene lugar fuera del sistema. No se expresan utilizando los canales políticos actuales¹. El tercer tipo, las *tarikats* (órdenes religiosas) son:

Órdenes religiosas [que han sido] organizadas en torno al estándar anatolio patrón-cliente que ofrece caridad a cambio de obediencia total al líder (*sheik*). Han experimentado

el más rápido crecimiento de los últimos tiempos, como una especie de Islam clandestino, ya que están prohibidas oficialmente².

Sin embargo, los grupos que han atraído la atención de muchos analistas son aquellos que participan a través de los canales políticos existentes en la sociedad turca actual, especialmente el PSN (Partido de Salvación Nacional) y su antecesor, el PON (Partido del Orden Nacional).

El PON fue un partido que duró poco tiempo y que comenzó su actividad en 1969. Durante el establecimiento del partido en 1970, su vocero Necmettin Erbakan promovió la religión y atacó la masonería y el comunismo (Geyikdagi 1984, p. 120). El partido evitaba abordar directamente al Islam, ya que los partidos políticos tenían prohibido por ley usar la palabra “Islam” (Geyikdagi 1981, p. 120). Geyikdagi (191, pp. 120-121) explica que el PON logró sortear la prohibición utilizando palabras más indirectas como moral y virtud *ahlak ve fazilet* [términos árabes con fuertes connotaciones islámicas] para dejar en claro su objetivo. El partido también destacaba elementos como la justicia social y la necesidad de una educación religiosa. (Geyikdagi 1981, p. 121)

En el período subsiguiente a los disturbios de 1969 y las numerosas protestas estudiantiles, el ejército intervino el 12 de Marzo de 1971 (Ozbudun 1987, p. 145; Reinhardt 1987, p. 65). El Comandante Supremo del ejército, el General Gurler, exigió que el nuevo gobierno “elimine la violencia política” (Reinhardt 1988, p. 65). La puesta en vigor de la ley marcial en once provincias (incluidas Ankara, Estambul y Esmirna) provocó arrestos masivos de activistas políticos, periodistas, maestros, estudiantes, sindicalistas y varios diputados. El PON fue disuelto (Reinhardt 1988, p. 65) y prohibido por la Corte Constitucional el 20 de Mayo de 1971 (Ozbudun 1987, p. 145). La corte acusó a los líderes del PON de “violar los artículos 2, 19 y 57 de la Constitución de 1961 en relación al secularismo, además de la Ley de Partidos Políticos (Geyikdagi 1984, p. 121). El partido también fue inhabilitado por intentar

“restablecer un orden teocrático en Turquía” (Ozbudun 1987, p. 145).

Luego del desmantelamiento del PON, Necmettin Erbakan se refugió en el extranjero, y no regresó hasta Octubre de 1972 para restablecer su partido como el Partido de Salvación Nacional (PSN) (Geyikdagi 1984, p. 121; Ozbudun 1987, p. 145; Sunar y Toprak 1983, p. 432)³. En las elecciones de 1973, el PSN atrajo la atención como un partido islámico que podía influenciar las elecciones hacia la derecha o la izquierda en Turquía. El PSN obtuvo 48 escaños en la Asamblea Nacional de un total de 450 – un 10,7 por ciento del total. La relevancia de este partido para mi estudio se halla en su capacidad de atraer a los votantes a su plataforma y en su representación de la creciente influencia de la religión en Turquía⁴.

En la misma línea que Toprak⁵, Ozbudun aclara que los miembros del PSN son personas “bien educadas, de clase media o media alta”. Ozbudun (1987, pp. 150-151) concluye que:

La cultura de la élite ya no es monolítica como lo fue durante cuatro décadas y media desde el establecimiento de la República Turca. Por primera vez en la historia de la República, ha surgido una contra élite con una orientación cultural diferente de la de los Occidentalistas Kemalistas. En otras palabras, la brecha entre la élite y las masas está siendo complementada con una brecha entre las élites.

Geyikdagi (1984, pp. 11-12) sostiene que “el rápido cambio de una economía agrícola a una economía industrializada” en Turquía llevó a un “estado de anomia” que provocó que “muchas personas intentaran encontrar un refugio en la religión y se volvieran devotos creyentes hasta tanto se adaptaran a las nuevas circunstancias. Posteriormente, recuperan la confianza en sí mismos y se vuelven más flexibles en sus ideas”⁶.

Las características de los votantes del PSN y las causas de su apoyo se interpretan de distintas maneras. Si bien varios sociólo-

gos concuerdan en que la homogeneidad cultural de las clases altas se está fragmentando, otros, como Tapper y Geyikdagi, sostienen que la modernización es causal del crecimiento del activismo islámico en Turquía.

El surgimiento de una contra élite, o al menos una “brecha élite-élite”, indica que la influencia del activismo islámico se extiende más allá de las cuestiones estructurales como la modernización. El PSN no solo logró atraer a las élites y liderar sus cuadros partidarios, sino que también logró influenciar la política pública. Mehmed y Landau (1990, p. 123) sostienen:

Se implementaron varias medidas islámicas, como la instrucción religiosa obligatoria en todas las escuelas primarias y secundarias, leyes antipornografía, más transmisiones religiosas en la radio y la televisión estatales, y una mayor expansión en la magnitud de la burocracia religiosa.

Toprak también discute en detalle el rol del PSN en reafirmar los valores islámicos:

Se levantó la escultura de un desnudo de una plaza de Estambul por orden del Ministro del Interior, un miembro del PSN, aduciendo que era material pornográfico. Un documental televisivo sobre las tribus del Amazonas, que incluía imágenes de cuerpos desnudos, hizo que el Ministro de Justicia, otro miembro del PSN, tomara medidas legales contra el Director General del canal estatal acusándolo de fomentar la obscenidad. El Ministerio de Comercio rechazó una solicitud de crédito del gobierno para construir un complejo turístico, en ese entonces bajo control del PSN, aduciendo que los turistas corrompen la moralidad del pueblo turco. Se les prohibió vender cerveza a restaurantes y puestos de comida callejera sin permiso para la venta de bebidas alcohólicas... El Ministro de Justicia del PSN lanzó una campaña nacional contra la pornografía que fue ampliamente publicada en la prensa partidaria. Las esposas de los líderes del PSN implantaron una nueva moda, que el partido veía adecuada para las mujeres musulmanas: faldas y mangas

largas, y velos en la cabeza. Los parlamentarios del PSN con experiencia legal defendieron a una abogada que había sido expulsada de la Asociación de Abogados de Ankara por vestirse con el atuendo recomendado por el PSN. Uno de sus abogados en el juicio que le hizo a la asociación, un parlamentario y líder del PSN, emitió un comunicado en la prensa partidaria en el que señalaba que “el velo de la mujer turca es tan sagrado como la bandera turca”. Los ministerios controlados por el PSN y los funcionarios del gobierno se hicieron famosos por sus cuartos especiales reservados como lugares de oración para el personal que realizara el namaz (oraciones diarias).

Dichas medidas serán analizadas con mayor detalle al clasificar y describir la sensibilidad del régimen con el público; se mencionan aquí para enfatizar el efecto del partido y de sus seguidores sobre la sociedad turca a principios de la década de 1970.

En 1977, el partido de la centroizquierda turca, el Partido Popular Republicano (PPR), atrajo a algunos de los seguidores del PSN, al punto que tanto el PPR como el PSN se debilitaron con el tiempo debido a sus divisiones internas y disputas ideológicas⁷ (Mehmet 1990, p. 123). La inestabilidad política de fines de los 70 llegó a su fin con el tercer golpe militar en Septiembre de 1980. Justo antes de este golpe de estado, el PSN organizó una multitudinaria manifestación el 6 de Septiembre de 1980, en la ciudad de Konya (Geyikdagi 1984, pp. 135-136): “Un grupo clamaba por el establecimiento de un estado islámico. Algunos llevaban turbantes y feces y no se pusieron de pie cuando tocaron el Himno Nacional Turco”. El General Kenan Everan, líder del golpe, declaró que esa falta de respeto por el Himno Nacional fue “la gota que rebasó el vaso” (Geyikdagi 1984, p. 136).

Si bien el golpe de estado trajo algo de estabilidad política a la sociedad turca después del malestar de los 70, no logró controlar la creciente influencia de la religión en la sociedad turca de los 80 (Mehmet 1990, pp. 123-124):

Las tarikats crecieron y se volvieron más prósperas, sus publicaciones se multiplicaron, y el llamado de los extremistas islámicos para un régimen de *Shari'ah* en Turquía se hacía más fuerte, aunque no más popular. Durante 1984-1987, el número de personas juzgadas por el estado por intentar cambiar el carácter secular de la república aumentó de 2 a 128. Una nueva y significativa tendencia en las tarikats turcas fue el hecho de que comenzaron a internacionalizarse, desarrollando financiamiento y vínculos ideológicos con organizaciones de ideas similares en Arabia Saudita e Irán, al igual que con los trabajadores turcos en Europa Occidental.

Luego del golpe de Septiembre de 1980 más de 40.000 personas fueron arrestadas en las primeras semanas luego del golpe debido a sus actividades políticas [es decir, activistas de izquierda y con orientación religiosa]. Un año después, en 1981, 25.000 seguían presos, y dos años después, en 1982, unos 10.000 seguían bajo custodia, algunos sin siquiera haber sido acusados formalmente. (Pitman 1988, p. 82).

Los líderes y miembros del PSN fueron juzgados en Febrero de 1981 por su intento de derrocar al gobierno para establecer un gobierno teocrático en su lugar.

Sin embargo, luego de los primeros años del golpe, el “renacimiento” religioso se adaptó (Tapper 1991, p. 22):

Bajo las nuevas circunstancias de la década de 1980 en Turquía, el renacimiento islámico ha adoptado nuevas formas, que no necesariamente son iguales social e ideológicamente a ninguna versión anterior; son incluso más variadas que antes, tanto en su manifestación, y en sus diferencias con el renacimiento en otros sitios.

Según Tapper (1991, p. 10), el excesivo enfoque en los partidos políticos de los escritos anteriores “no reconocía cuánto se alejaba el renacimiento religioso de estas ubicaciones geográfica y socialmente periféricas hacia el centro”. Luego describió esos cambios de la siguiente manera:

Hubo un incremento masivo en la actividad editorial islámica, en la publicación de tratados intelectuales y manuales populares de oración, diarios *tarikats*, y otro tipo de literatura. La atención de los medios se centra particularmente en los síntomas visibles de la actividad y la identidad islámica, como el velo de las mujeres o la barba de los hombres, la construcción de mezquitas y el crecimiento de la educación religiosa. Algunos de estos fenómenos, especialmente el último, han recibido apoyo del gobierno.

Leyendo material de los años 80 en Turquía, podríamos deducir que existen dos formas de activismo islámico. La primera forma consta de las sectas religiosas (*tarikats*) como Nurcus, los Suleymancis, y los Isikcis que existían desde los tiempos otomanos⁸. La segunda forma de activismo islámico son los movimientos académicos como El Club de los Intelectuales (Aydınlar Ocağı) y la Síntesis Turco-Islámica (STI) (Norton 1990, p. 8; Tapper 1991, p. 11).

Las órdenes religiosas (*tarikats*) son representativas del atractivo popular del Islam que ha permanecido más o menos constante a lo largo de los años (Suleyman Efendi, el líder de los Suleymancis, fundó esta orden religiosa en 1836). Sin embargo, los movimientos Aydınlar Ocağı y STI indican un desplazamiento en la postura ideológica de la élite del secularismo a la religiosidad⁹.

Es importante destacar que todas las *tarikats* tienen un objetivo similar: “[todas] llaman al restablecimiento del dominio islámico en Turquía”.

La tendencia islamista tiene cinco objetivos (Norton 1990, p. 8):

- (1) Rechazar todas las fuentes de autoridad que no sean Allah y Su Profeta, (2) Unir a todos los musulmanes en un estado islámico mundial, pero hasta que se logre ese objetivo, establecer el dominio de la *Shari'ah* en las comunidades islámicas individuales, (3) Rechazar tajantemente todas las influencias políticas, económicas y culturales de Occidente sobre el mundo islámico, y seguir aceptando solo su ciencia y tecnología, (4) Rechazar el nacionalismo y los estados

nación ya que éstos están en conflicto con el concepto de un estado islámico universal, [por lo tanto, la tendencia islamista difiere notoriamente de los Aydınlar Ocağı quienes intentan reconciliar al Islam y al nacionalismo turco en una “Síntesis Turco-Islámica”], y (5) Regular todas las relaciones humanas de la comunidad islámica según los principios islámicos de justicia.

Los movimientos elitistas, como el Aydınlar Ocağı y la STI, están interesados en sintetizar el Islam con el nacionalismo turco para mantener el sistema político y evitar su fragmentación por parte de los partidos políticos o los separatistas kurdos. Así, Tapper (1991, p. 11) sostiene que el Aydınlar Ocağı y la STI deseaban sacar a la superficie los valores tradicionales, eliminar la falsa máscara occidental... y reconocer una síntesis nacional de valores fundamentales. Los defensores de la STI querían un estado autoritario pero no religioso: La religión, la esencia de la cultura y el control social, debe fomentarse en las escuelas, pero no debe ser politizada.

La STI fue desafiada intelectualmente por los secularistas a fines de la década de 1980. Si bien la mayoría de los partidos incorporaban los ideales religiosos a sus plataformas para absorber lo que se veía como una “amenaza islámica”, la violencia religiosa se incrementó cuando fueron asesinados secularistas claves a fines de la década de 1980 (Tapper 1991, p. 11).

Además de señalar los motivos y direcciones de la élite política en el discurso islámico de la década de 1980, es importante observar la dimensión más popular del activismo islámico, especialmente en 1987. Erbakan¹⁰ fue llevado sobre los hombros de sus simpatizantes en Estambul luego de las oraciones del viernes el 16 de Enero de 1987. Algunos imames que se sumaron a las manifestaciones denunciaron a la Constitución de 1982 como una violación del Sagrado Corán (Ahmad 1988, p. 751). En resumen, como señalan Marguiles y Yildizoglu (1988, p. 17): “el movimiento islamista definitivamente es más fuerte hoy que hace seis años, pero en qué medida es difícil de cuantificar”.

Por lo tanto, al revisar la historia turca reciente respecto al activismo islámico, se advierten dos cuestiones:

Primero, el activismo islámico en los 70 y 80 fue apoyado por una combinación de las masas y la élite. En los 70, las tarikats, al igual que el PON y el PSN, representaban el atractivo popular de la religión para la gente. En los 80 y principios de los 90, la élite política comenzó a participar más del ámbito religioso ya que descubrieron que la religión podía ser la amalgama que uniera a la sociedad turca y una fuente de autoridad que atrajera la lealtad del pueblo. Las élites buscaban instaurar la estabilidad y mantener el status quo utilizando los atractivos religiosos.

En segundo lugar, y más importante para esta investigación (ya que se relaciona con las escuelas de análisis presentadas en el primer capítulo), son los elementos utilizados para explicar el fenómeno del activismo islámico en Turquía. Numerosos sociólogos relacionan al activismo islámico en Turquía con los elementos “estructurales”, es decir, el vínculo de la modernización/desarrollo con el activismo islámico ya discutido en la revisión de la literatura (capítulo 1). La explicación estructural sostiene que el apego del pueblo turco a la religión es una consecuencia de la industrialización y el desarrollo (Geyikdagi 1984, p. 12):

Cuando Turquía se convierta en un estado industrializado que puede proveer un trabajo decente y un buen futuro para todos sus ciudadanos, es mucho más probable que la religión se convierta en un asunto privado entre el hombre y Dios y que pierda gran parte de su importancia política. Turquía se encuentra hoy transitando ese doloroso proceso, el cual es una etapa necesaria de la modernización.

Geyikdagi cree que la religión tendrá mucha menos importancia en el ámbito público una vez que Turquía logre pasar por el cuello de botella del desarrollo. Al igual que otros analistas de la historia turca moderna, relaciona al activismo islámico con cuestiones estructurales.

Tapper (1991, p. 21) menciona al “nuevo apego a los valores islámicos” como “evidencia de una capacidad renovada de los discursos islámicos para articular los conflictos estructurales, las actitudes frente al estado y el proceso de cambio”. Tapper ofrece una explicación unilateral del activismo islámico relacionándolo con “conflictos estructurales”.

En concordancia con Heper, Toprak y Mehmet, esta investigación supone la existencia de un vínculo entre las cuestiones culturales y estructurales, lo que apoya mi argumento de que la movilización masiva brinda una explicación general válida del activismo islámico. Heper (1980, pp. 373-374) dice lo siguiente:

La división cultural entre la occidentalización y el islamismo y/o lo “turco” ha sido constantemente la mayor división en el gobierno turco. El reciente aumento en la trascendencia del problema socioeconómico en Turquía llevó a la superposición de divisiones funcionales sobre las divisiones culturales ya existentes.

En la misma línea que Heper, Toprak (1984, p. 10) destaca que:

Desde luego, existen razones estructurales y culturales detrás del papel cada vez mayor del Islam en la sociedad turca. Sin embargo, dado el proceso general de despolitización llevado a cabo por el ejército y la reorganización de la vida política junto a los preceptos de no participación posteriores a 1980, parece paradójico que el movimiento islámico lograra volverse más politizado.

El argumento de Mehmet es necesario aquí porque no solo está de acuerdo con Toprak y Heper, sino que también reconoce una piedra fundamental teórica de la hipótesis estudiada. Luego de comparar las formas de gobierno malasia y turca, dice lo siguiente (Mehmet 1990, p. 52):

El proceso de crecimiento llevado a cabo de arriba hacia abajo, con poca responsabilidad de los líderes hacia las masas, violaba la idea islámica de la justicia social. Los líderes secularistas a cargo de la modernización de la posguerra les

prometieron beneficios tangibles a los seguidores. Luego de varias décadas de paciencia y sacrificio, cuando la masa de seguidores no vio más que pobreza e injusticia, se sumaron al resurgimiento islámico.

Mehmet (1990, p. 73) define de la siguiente manera su línea argumental:

El dilema musulmán hoy es una cuestión de responsabilidad de los gobernantes hacia los gobernados en términos sociales, políticos y económicos. Las necesidades espirituales, como las cuestiones de conciencia, merecen ser respetadas como derechos humanos fundamentales. El verdadero dominio de la gente y el principal criterio para el buen gobierno debe ser el grado en el que se satisfacen dichas necesidades. Cuando las políticas y el desempeño de los gobernantes satisfacen las necesidades de los gobernados, y dicha satisfacción se confirma popular y libremente, entonces se habrá pasado la prueba de la responsabilidad.

Mehmet concluye su investigación destacando las diferencias entre *'ibadah* (adoración) y *mu'amalat* (relaciones sociales). Él indica que practicar la *'ibadah* individualmente es un derecho humano relacionado con la libertad de culto. Si uno desea sumarse a una congregación para practicar *'ibadah*, entonces tiene que ver con el derecho humano de la libertad de asociación. Mehmet (1990, p. 227) finaliza así su párrafo:

Inevitablemente, habrá casos de abusos de estas libertades religiosas, pero no sería razonable equiparar cada caso de fanatismo y extremismo con una conspiración política que justifique la eliminación total de las libertades religiosas.

Los derechos que menciona Mehmet llevan a un análisis de los derechos que, según la hipótesis, provocan un aumento en el activismo islámico. En concordancia con Mehmet, analizamos la protección y violación de algunos de esos derechos para estimar la responsabilidad de cada gobierno para con su pueblo y las reacciones socio-políticas resultantes y que se manifiestan en el activismo islámico.

ANÁLISIS DE LOS DATOS SOBRE EL ACTIVISMO ISLÁMICO EN TURQUÍA PARA EL PERÍODO DE NOVIEMBRE DE 1988 A OCTUBRE DE 1993¹¹

LA CONSERVACIÓN DE LA RELIGIÓN Y LA MENTE

NOVIEMBRE 1988 – OCTUBRE 1989

La violación de la conservación de la mente y la religión se mide a través del análisis de las acciones del gobierno frente a las cuestiones islámicas generales, entre ellas las planteadas por los activistas islámicos. En el primer año de análisis, el gobierno rechazó nueve asuntos islámicos, derivó uno a un tercer organismo (en este caso, el Departamento de Asuntos Religiosos), y apoyó la postura islámica en tres ocasiones. Las principales cuestiones planteadas giraron en torno a la oposición del gobierno hacia el planteo de la ley “del turbante”, que les habría permitido a las estudiantes mujeres usar un velo en las universidades. Otros temas tuvieron que ver con leyes que restringían la libertad de expresión religiosa (Ley 163). El gobierno encarceló a un imam por hablar contra el estado en su sermón y puso bajo arresto a un alcalde islamista y le confiscó 287 libros porque expresó su lealtad al Islam. Por lo tanto, la conservación de la religión y la mente se vio sustancialmente restringida por el gobierno turco.

El activismo islámico¹² reflejó los siguientes patrones: Hubo aproximadamente ocho activistas islámicos arrestados, y cuatro intentos de ataques por parte de los activistas. El número aproximado de manifestantes islámicos fue de 790, y cuatro manifestaciones fueron pacíficas. Los patrones electorales para este año sugieren que los activistas islámicos ganaron terreno en elecciones provinciales y también profesionales. Si bien la Ley 163 restringe a los musulmanes la libertad de expresar su religión como también la formación de un partido político basado en la religión, los activistas islámicos en Turquía recibieron un espacio político limitado con respecto a las elecciones.

NOVIEMBRE 1989 – OCTUBRE 1990

En el segundo año de análisis, hubo solo tres rechazos de cuestiones islámicas y tres cuestiones que el gobierno apoyó. Entre los temas que reflejaron la oposición del gobierno a los temas islámicos estaba la suspensión de una revista pro-islámica y la investigación de 15.000 musulmanes que se reunieron para efectuar las oraciones funerarias por un activista islámico en Anatolia. El principal asunto islámico sobre el cual actuó el gobierno el segundo año de análisis fue la derogación de la ley del turbante, un tema que había creado un clima religioso-político controvertido en Turquía en el año anterior del análisis.

El activismo islámico reflejó los siguientes patrones para el segundo año de análisis: Aproximadamente 80 activistas fueron arrestados, quienes llevaron a cabo unos cincuenta intentos de ataques. El número aproximado de activistas islámicos que se manifestaron fue de 2.310; las siete manifestaciones fueron pacíficas. Las elecciones para el período 1989 – 1990 mostraron un crecimiento continuo de los activistas islámicos, especialmente en las agrupaciones profesionales.

La violencia reflejada en el número de intentos de ataques se debe en gran medida a los ataques a abogados, profesores, y periodistas seculares que se oponían a la ley del turbante durante el primer año de análisis. La violencia era una reacción tardía a la política oficial del año anterior.

NOVIEMBRE 1990 – OCTUBRE 1991

El tercer año de datos sobre Turquía muestra que el gobierno rechazó cinco asuntos islámicos, derivó uno de ellos a un tercer organismo, y apoyó la cuestión islámica en una ocasión. Los principales temas de controversia durante este año estuvieron relacionados con las manifestaciones contra la Guerra del Golfo. Igualmente importantes fueron los despidos de un gran número de burócratas por rezar, tener ejemplares del Corán en sus escri-

torios, y llevar masbahas consigo. La Gran Asamblea Nacional aprobó un proyecto de ley que abolió el Artículo 163, que restringía la libertad de culto. Por lo tanto, el gobierno simultáneamente buscaba darle lugar a la cuestión islámica cuando en la práctica desalentaba la práctica de las costumbres religiosas.

El patrón de activismo islámico fue el siguiente: 100 activistas islámicos fueron arrestados, y el número aproximado de intentos de ataques por parte de activistas bajó drásticamente a doce. La mayoría de los ataques fueron dirigidos contra funcionarios de embajadas y empresarios extranjeros. El número aproximado de activistas islámicos que participaron de manifestaciones bajó notoriamente, en comparación con el año anterior, a 420 manifestantes. La mayoría de esas manifestaciones fueron pacíficas, con excepción de una contra la Guerra del Golfo, en la que la policía dispersó a la multitud e hirió a treinta personas al hacerlo. Los activistas islámicos siguieron activos en las elecciones provinciales y en la influencia política.

El bajo número de violaciones a la conservación de la religión y la mente explica el hecho de que los activistas islámicos tuvieron menos actividad en Turquía que en el año anterior de análisis.

NOVIEMBRE 1991 – OCTUBRE 1992

El patrón de conservación de la religión y la mente para el cuarto año de análisis fue el siguiente: El gobierno se opuso a tres cuestiones islámicas planteadas y apoyó otras dos. El apoyo del gobierno fue mayormente por difundir el Islam en las nuevas repúblicas turcas luego del desmantelamiento de la URSS. El gobierno actuó con dureza contra los activistas islámicos dentro del país: Por ejemplo, 1.000 oficiales y cadetes fueron dados de baja por tener posturas islámicas, y el coordinador de una revista pro-islámica fue atacado por la policía en su oficina. El gobierno turco simultáneamente restringió la libertad de culto domésticamente y alentó el crecimiento del Islam en las nuevas repúblicas.

El activismo islámico de Noviembre de 1991 a Octubre de 1992 reflejó los siguientes patrones: Aproximadamente veinte activistas islámicos fueron arrestados, y los activistas llevaron a cabo unos veinte intentos de ataques, entre ellos un ataque a una sinagoga y la muerte del jefe de seguridad de la embajada israelí. El número aproximado de activistas islámicos que participaron de manifestaciones aumentó a 2.750 personas, y todas las manifestaciones fueron pacíficas. Si bien los activistas siguieron participando del proceso electoral, su participación cayó en comparación con los cuatro años anteriores.

A pesar de que el gobierno turco eliminó la libertad de culto internamente, las cuestiones planteadas de Noviembre de 1991 a Octubre de 1992 no fueron lo suficientemente controvertidas para captar el interés público. Las manifestaciones mencionadas se centraron en cuestiones internacionales más que nacionales. Hubo protestas contra el asesinato de un líder chií en el Líbano, un ataque a la embajada de Yugoslavia, una manifestación contra Israel durante la visita del presidente de ese país, y otra manifestación contra Serbia.

Por lo tanto, los aspectos violentos del activismo islámico fueron bajos y estables, mientras que el activismo no violento se centró en las cuestiones internacionales. Los activistas islámicos no parecieron responsabilizar de sus quejas al gobierno turco. El descenso en el número de violaciones a la conservación de la religión y la mente fue acompañado de una disminución en el activismo violento y no violento también.

NOVIEMBRE 1992 – OCTUBRE 1993

El último año de análisis refleja los siguientes patrones respecto a la conservación de la religión y la mente: El gobierno rechazó las cuestiones islámicas en cuatro ocasiones, apoyó la causa islámica una vez, y derivó el tema a un tercer organismo en una ocasión. El gobierno extraditó un líder religioso que vivía en Alemania, un grupo islámico fue capturado por la policía en Ankara, el primer

ministro les advirtió a los muftis (estudiosos religiosos) sobre la participación política, y el ministerio de educación envió equipos de investigación a inspeccionar las escuelas supuestamente vinculadas al Partido Hezbollah. Una corte penal prohibió la circulación de resúmenes de Los versos satánicos, de Salman Rushdie, un libro considerado blasfemo e incitador por muchos musulmanes.

El efecto de dichas restricciones a la conservación de la religión y la mente sobre el activismo islámico fue el siguiente: Aproximadamente 140 activistas islámicos fueron arrestados, y el número estimado de ataques activistas subió a 46 en total. Los principales ataques para este período incluyeron choques estudiantiles entre los islamistas y los seculares, la muerte de un escritor secular, y un ataque a un hotel donde un escritor secular llevaba a cabo un seminario sobre la obra de Salman Rushdie. Este ataque tuvo lugar en Sivas y provocó la muerte de treinta y seis personas. Ese episodio por sí solo representó casi la totalidad de los ataques de ese año.

El número aproximado de activistas islámicos que se manifestaron bajó a 770, aproximadamente un tercio de los manifestantes del año anterior. Todas las protestas fueron pacíficas. Las actividades electorales continuaron pero fueron limitadas, en comparación el primer y segundo años del análisis.

Con la disminución en las violaciones a la conservación de la religión y la mente (reflejada en el menor número de cuestiones islámicas rechazadas por el gobierno), hubo un correspondiente descenso del activismo violento y no violento – con la excepción del atentado contra el hotel en Sivas.

Los patrones reflejados en los cinco años indican que el activismo islámico en Turquía respondía a la conservación de la religión y la mente. La única excepción a la interacción directa entre la conservación de la religión y la mente y el activismo islámico sucedió durante el segundo año, pero, como se indicó anteriormente, las acciones violentas del activismo islámico durante el segundo año

representaron una reacción tardía frente a la ley del turbante, un tema de fuerte controversia durante el primer año del análisis.

LA CONSERVACIÓN DEL SER

NOVIEMBRE 1988 – OCTUBRE 1989

Los datos para el primer año de análisis muestran que hubo diez casos de violaciones de hábeas corpus y aproximadamente cuarenta personas torturadas/muertas durante la encarcelación. No se reportaron enfrentamientos entre la policía y los manifestantes.

El activismo islámico reflejó los siguientes patrones: Ochenta activistas fueron arrestados, y hubo cuatro intentos de ataques a funcionarios públicos, turistas, y secularistas por parte de los activistas islámicos. Aproximadamente 790 activistas se manifestaron y todas las protestas fueron pacíficas. El patrón electoral refleja una participación activa de los islamistas en los procesos políticos provinciales y profesionales.

NOVIEMBRE 1989 – OCTUBRE 1990

El segundo año de análisis muestra que las violaciones de hábeas corpus se mantuvieron en diez casos, mientras que el número aproximado de personas torturadas/muertas en el encarcelamiento descendió a treinta casos; no se reportaron choques entre la policía y los manifestantes.

El activismo islámico reflejó los siguientes patrones para el segundo año de análisis: El número aproximado de activistas islámicos arrestados aumentó a 100 personas, y el número estimado de intentos de ataques por parte de activistas islámicos alcanzó el número más alto de los cinco años del estudio: Cincuenta ataques. Como se comentó anteriormente, la mayoría de esos ataques fueron dirigidos a profesionales seculares que se opusieron a la ley del turbante durante el primer año del análisis. Aproximadamente 2.310 activistas islámicos se manifestaron, y todas las manifesta-

ciones fueron pacíficas. Este año también refleja un aumento en la participación de activistas islámicos en las elecciones profesionales.

Con la estabilidad en el número de violaciones de hábeas corpus y el descenso en el número de personas torturadas/muertas durante la encarcelación, también hubo un aumento en el activismo no violento, tal como lo refleja el número de manifestantes, los tipos de manifestación, y los patrones electorales.

NOVIEMBRE 1990 – OCTUBRE 1991

La conservación del ser reflejó los siguientes patrones para el tercer año de análisis: Las violaciones de hábeas corpus subieron a unos treinta casos, no hubo reportes de personas torturadas/muertas en prisión, y hubo un solo incidente con la policía durante una protesta que terminó con treinta personas heridas. Con respecto a la conservación del ser, el tercer año muestra relativamente pocas acciones del gobierno en relación a los dos años anteriores. Los patrones de activismo islámico muestran un ligero aumento en el número estimado de arrestos, con 100 detenidos, y una disminución en los intentos de ataques, con doce casos (menos de la mitad del número de ataques en el año anterior). Estos ataques fueron dirigidos principalmente a extranjeros, más que a funcionarios públicos o secularistas. El número aproximado de activistas islámicos que se manifestaron bajó abruptamente a 420, y cinco de seis protestas fueron pacíficas, a excepción de una donde hubo un choque con la policía. Los patrones electorales reflejaron un descenso en la participación de los activistas islámicos en las elecciones profesionales, aunque siguieron activos en las elecciones provinciales durante este año. Con el descenso en las violaciones de la conservación del ser, también hubo una notable disminución en el activismo islámico violento y no violento.

NOVIEMBRE 1991 – OCTUBRE 1992

El cuarto año de análisis reflejó los siguientes patrones para la conservación del ser: El número aproximado de violaciones de há-

beas corpus se mantuvo en treinta, y no hubo reportes de personas muertas/torturadas durante la encarcelación. Tampoco hubo reportes de choques entre la policía y los manifestantes ese año.

Los patrones de activismo islámico de Noviembre de 1991 a Octubre de 1992 reflejaron lo siguiente: El número aproximado de activistas islámicos arrestados bajó a veinte personas, y el número estimado de intentos de ataques se mantuvo en doce. El número de activistas islámicos que participaron de manifestaciones aumentó drásticamente, con aproximadamente 2.750 manifestantes; todas las protestas fueron pacíficas. El patrón electoral refleja un descenso en la participación de activistas islámicos en el proceso electoral.

Hubo un descenso tanto en la violación de la conservación del ser como en el activismo islámico. Además, como se observa en la sección anterior, el aumento en el número de manifestantes se relaciona con cuestiones internacionales, no internas.

NOVIEMBRE 1992 – OCTUBRE 1993

El último año de análisis no tuvo reportes de violaciones a la conservación del ser. El activismo islámico reflejó los siguientes patrones: Hubo aproximadamente 140 activistas islámicos arrestados, y hubo 46 personas atacadas en atentados (36 de ellas murieron en un atentado contra un escritor secular que se encontraba dando una conferencia en Sivas). El número aproximado de activistas islámicos que participaron de manifestaciones cayó abruptamente a 770; todas las protestas fueron pacíficas. Los patrones electorales reflejaron poca interacción, especialmente en las elecciones provinciales.

El recrudescimiento en el activismo islámico se debió enteramente al incidente de Sivas. De lo contrario, el activismo no violento bajó a la par del aumento en la conservación del ser para el período Noviembre 1992 – Octubre 1993.

Los patrones reflejados en los cinco años de análisis indican que existe una relación inversa entre la conservación del ser y el acti-

vismo islámico, tal como propone la hipótesis de este estudio. Hay solo dos incidentes en los que los datos del activismo islámico no siguen ese patrón. El primer incidente sucedió durante el cuarto año de análisis, cuando bajaron las violaciones del ser por parte del gobierno, pero hubo un aumento considerable en los incidentes internacionales (la Guerra del Golfo y el conflicto en Bosnia) más que en los asuntos internos. Los manifestantes no reaccionaban contra las políticas domésticas del gobierno turco.

La segunda excepción sucedió durante el quinto año de análisis, cuando el gobierno actuó a favor de la conservación del ser, pero el aspecto violento del activismo islámico aumentó notoriamente. La crecida se debió a un incidente específico en el que el pueblo de Sivas atacó a un escritor secular en un hotel, matando a treinta y seis personas. El incidente no estaba relacionado directamente con las acciones del gobierno ni con un malestar de larga data. Más bien fue un acto espontáneo por parte del pueblo de Sivas.

El aumento en las violaciones de la conservación del ser en los datos sobre Turquía es bajo en comparación con Egipto y Argelia. Por lo tanto, la escalada de enfrentamientos violentos entre el gobierno y los activistas islámicos se limita a Turquía. Debido a los bajos niveles de violaciones a la conservación del ser en Turquía, el conflicto entre los activistas islámicos y el gobierno no llevó a una situación de violencia y por lo tanto no creó una espiral de conflicto del tipo que se observó en Egipto y Argelia.

LA CONSERVACIÓN DE LA POSTERIDAD/JUVENTUD

NOVIEMBRE 1988 – OCTUBRE 1989

En el primer año de análisis, los patrones para la conservación de la posteridad reflejaron lo siguiente: El gobierno rechazó cuestiones relacionadas a la educación y la práctica islámicas en cinco de seis ocasiones. Cuatro de los cinco incidentes rechazados relacionados con la propuesta de la ley del turbante les habrían

permitido a las estudiantes mujeres usar la vestimenta islámica en la universidad. El gobierno optó por oponerse al proyecto de ley y aplicar represalias contra sus defensores. Durante este año, el gobierno también expulsó a noventa y cinco estudiantes militares de sus escuelas por participar en actividades “fundamentalistas”.

Los patrones de activismo islámico mostraron como resultado unos ochenta activistas islámicos arrestados y cuatro intentos de ataques por parte de los activistas. Aproximadamente 790 activistas islámicos se manifestaron y todas las protestas fueron pacíficas. Los patrones electorales muestran que los activistas islámicos tuvieron actividad tanto en las elecciones provinciales como en las profesionales.

Si bien el gobierno restringió la educación y la práctica islámicas, el activismo fue relativamente bajo durante el primer año de análisis. Sin embargo, es importante tener en cuenta el segundo año, ya que hubo un retraso en la reacción de los activistas islámicos frente a las restricciones relacionadas con la ley del turbante.

NOVIEMBRE 1989 – OCTUBRE 1990

Durante el segundo año de análisis, se planteó un solo tema relacionado con la práctica islámica: El levantamiento de la prohibición a la vestimenta islámica de las mujeres en las universidades. El activismo islámico reflejó los siguientes patrones: El número aproximado de activistas islámicos arrestados se mantuvo constante, mientras que el número aproximado de intentos de ataques subió notoriamente. Los manifestantes también aumentaron a unos 2.310; todas las protestas fueron pacíficas. Los patrones electorales reflejaron una participación constante por parte de los activistas islámicos, con más actividad en las elecciones profesionales que en las provinciales. Como se dijo anteriormente, el aumento en el activismo islámico fue una respuesta al rechazo del gobierno a la ley del turbante del año anterior.

NOVIEMBRE 1990 – OCTUBRE 1991

El tercer año de análisis refleja una respuesta positiva del gobierno a cuestiones de educación y práctica islámicas. El consejo de ministros acordó incluir tres años de cursos del Corán como requisito obligatorio en la educación primaria.

El activismo islámico reflejó los siguientes patrones: El número de activistas islámicos arrestados subió ligeramente a unas 100 personas, y el número de intentos de ataques cayó abruptamente a doce casos. También hubo una caída considerable en el número de manifestantes islámicos, con aproximadamente 420 personas. Las protestas fueron pacíficas, a excepción de un incidente en el que la policía efectuó disparos para dispersar a la multitud, hiriendo a unas treinta personas. Los patrones electorales del activismo islámico mostraron menos actividad durante este año de análisis en comparación con los dos primeros años.

Junto con la respuesta positiva del gobierno hacia la educación islámica, hubo una caída en el activismo islámico violento y el no violento también. El enfrentamiento de Enero de 1991 con la policía fue una aberración que debe ser aclarada. Fue una de una serie de manifestaciones contra la Guerra del Golfo en la que la policía disparó para dispersar a los manifestantes, provocando enfrentamientos; es decir, la protesta era pacífica pero se tornó violenta en respuesta al accionar de la policía.

NOVIEMBRE 1991 – OCTUBRE 1992

En el cuarto año de análisis, hubo un solo incidente reportado de violación de la conservación de la posteridad. Este incidente implicó el arresto de activistas islámicos en Estambul por realizar reuniones y organizar seminarios en una librería.

El activismo islámico se reflejó en los siguientes patrones: Aproximadamente veinte activistas islámicos fueron arrestados, y se denunciaron unos doce intentos de ataques por parte de activistas. El número de manifestantes islámicos aumentó drásticamente

a 2.570; todas las protestas fueron pacíficas. La participación de los activistas islámicos en las elecciones bajó en comparación con los otros cuatro años analizados.

El aumento en el número de manifestantes reflejó un creciente interés en los asuntos internacionales, principalmente la Guerra del Golfo y la violencia en Bosnia. Además, la mayor parte de los ataques estaban dirigidos a extranjeros más que a funcionarios públicos. Por lo tanto, los patrones son consistentes con mi hipótesis propuesta. Los datos indican que la caída en las violaciones de la conservación de la posteridad se ve acompañada de descensos tanto en el activismo violento como en el no violento.

NOVIEMBRE 1991 – OCTUBRE 1993

El último año de análisis refleja un patrón similar al año anterior; el gobierno se opuso a la educación islámica en una ocasión: La supuesta actividad de Hezbollah en escuelas de la región de Anatolia.

El activismo islámico compartió un aumento en el número de activistas arrestados, con 140 personas, y también en los ataques, con 46 incidentes (principalmente el episodio en Sivas). El número de manifestantes islámicos cayó drásticamente a 770; todas las manifestaciones fueron pacíficas. El patrón electoral reflejó un ligero aumento en la participación de los activistas islámicos en las elecciones provinciales.

Los patrones reflejados a lo largo de los cinco años de análisis apoyan la hipótesis propuesta: En los años en que hubo pocas (o directamente nada de) acciones gubernamentales que afectasen adversamente la conservación de la posteridad, hubo un descenso colateral en el activismo islámico, tanto violento como no violento.

CONSERVACIÓN DE LA PROPIEDAD/RIQUEZA

La conservación de la propiedad se calcula mediante la estabilidad en las tasas de inflación, según constan en los informes del FBIS, para cada año estudiado. La inflación permaneció constante durante los cinco años, a excepción del tercer y cuarto año. En el tercer año, la inflación fue estable; en el cuarto año, no hubo informes de estabilidad ni tampoco de aumentos en la tasa de inflación.

Ya sea que se considere el número de intentos de ataques, el número de manifestantes, o los patrones electorales, queda claro que hubo un marcado descenso en el activismo islámico durante el tercer año de análisis. La implicación es que, debido al quiebre en la tendencia alcista de la inflación, disminuyó el malestar acumulado de los activistas islámicos respecto a la situación económica, junto con su actividad, durante los últimos tres años de análisis. Esta interpretación se refuerza cuando se compara la variable de la conservación de la propiedad en los tres países estudiados: En Egipto y Argelia, donde la inflación aumentaba constantemente, también lo hizo el activismo islámico.

CONCLUSIÓN

Se pueden obtener varias observaciones a partir del análisis de los cinco años de datos sobre Turquía (ver Tabla 3 a continuación). Primero, la conservación de la religión, la mente y la posteridad tiene un gran impacto sobre el activismo islámico, tal como se advierte en los dos primeros años de análisis. Por ejemplo, como resultado del aumento en la violación de la religión, la mente y la posteridad por parte de del gobierno durante el primer año de análisis, hubo un marcado aumento en el número de ataques y de manifestantes activistas islámicos en el segundo año de análisis. Si bien la respuesta de los activistas parece tardía, el vínculo entre el primer y el segundo año de análisis se evidencia cuando se considera que el tema de la ley del turbante fue la causa del aumento en los manifestantes y en los

ataques a los secularistas que se oponían a autorizar a las estudiantes mujeres a usar su vestimenta islámica en las universidades.

Las segunda y cuarta variables, la conservación del ser y la conservación de la propiedad, parecen tener un impacto menor en el activismo islámico en comparación con la conservación de la religión, la mente y la posteridad/juventud. La conservación del ser es ligeramente más consecuente en su efecto sobre el activismo islámico. La evidencia muestra que con las disminuciones en las acciones que violaron el ser, hubo también un descenso del activismo islámico violento y no violento. En el caso de Turquía, el descenso en las acciones del gobierno que violaron el ser llevó a una reducción en la violencia, a diferencia de Egipto y Argelia. La espiral del conflicto (ejemplificada con el aumento en las violaciones del ser por parte del gobierno y la violencia de los activistas islámicos) no se desarrolló en Turquía, tal como se discute en la conclusión de este estudio.

La última observación es general en su carácter pero es pertinente al lugar de Turquía en el mundo islámico: El número de cuestiones islámicas planteadas en Turquía, generalmente, es mínimo en comparación con Egipto y Argelia, donde la relación entre las cuatro variables independientes y el activismo islámico es más pronunciada. Mis resultados sugieren que el gobierno turco no interfiere muy a menudo con la conservación de la religión, la mente, el ser, la posteridad y la propiedad; además, los efectos de la interferencia cuando ésta sucede pueden pasar más desapercibidos porque el pueblo turco es menos sensible a las quejas de los activistas debido a su prolongada socialización a la separación de la religión de la vida pública y su afinidad económica con Europa Occidental y los Estados Unidos.

Si bien el número de cuestiones planteadas en Turquía fue bajo, hubo cambios paralelos en las variables independientes y dependientes que indicaron un vínculo entre la conservación de la religión, la mente, el ser, la posteridad y la propiedad, y los aspectos violentos y no violentos del activismo islámico.

Tabla 3

Resumen de datos sobre el activismo islámico en Turquía*

Año	Nov 1988 Oct 1989	Nov 1989 Oct 1990	Nov 1990 Oct 1991	Nov 1991 Oct 1992	Nov 1992 Oct 1993
Número aproximado de activistas islámicos arrestados	80	80	100	20	140
Número aproximado de intentos de ataques	4	50	12	12	46
Número aproximado de activistas islámicos que manifiestan	790	2.310	420	2.570	770

Categorías de tipos de manifestación	1	2	3	4	1	2	3	4	1	2	3	4	1	2	3	4	1	2	3	4
Frecuencia de tipos de demostración	4	0	0	0	7	0	0	0	5	0	1	0	4	0	0	0	2	0	0	0
Categorías de patrones electorales	1	2	3	00	1	2	3	00	1	2	3	00	1	2	3	00	1	2	3	00
Frecuencia que refleja los patrones electorales	2	1	0	0	1	3	0	0	2	0	0	0	1	0	0	0	2	0	0	0

*Ver Apéndice 3 para más información sobre las categorías y escalas utilizadas para codificar estos datos.

Capítulo 7

Imperativos e implicaciones de una revolución cultural: Conclusión

OBSERVACIONES SOBRE LOS DATOS

Al llegar a una conclusión para esta investigación, lo correcto es realizar un resumen de los hallazgos en los estudios por país. La hipótesis general es que el activismo islámico es una función del grado en el que el estado en una sociedad islámica no está a la altura de los principios de la justicia social islámica tal como están encarnados en los fines de la *Shari'ah* (al *maqasid*).

Las siguientes observaciones fueron consistentes a lo largo del proceso: Primero, los cambios en los indicadores que miden la conservación de la religión y la mente, junto con el indicador que mide la conservación de la posteridad, afectan al activismo no violento. Es decir, las violaciones a la conservación de la religión, la mente, y la posteridad tendieron a incrementar el activismo no violento más que el activismo violento.

Es importante destacar que los indicadores de la violación del ser en Egipto y Argelia, especialmente, fueron ejemplos de espirales interminables de conflicto. En Argelia, luego de la cancelación de las elecciones y del encarcelamiento de muchos miembros del FIS, el movimiento islámico se tornó clandestino y cambió su táctica política en su lucha contra el régimen. El movimiento se

volvió más violento, y el gobierno también aumentó la represión del movimiento y sus seguidores. La escalada de violencia en ambas partes debe ser reconocida a la hora de interpretar los datos en Argelia. En Egipto, la escalada del conflicto en los últimos tres años del estudio se refleja tanto en las acciones de los activistas islámicos como del gobierno.

El análisis e interpretación de los datos no debe pasar por alto el efecto de la escalada del conflicto sobre el activismo islámico. La escalada es representada en los indicadores de la violación del ser, porque miden la violencia del gobierno contra los movimientos islámicos y las manifestaciones violentas e intentos de asesinato llevados a cabo por los activistas.

El hecho de que la escalada del conflicto afecte al activismo islámico necesita ser reexaminado en profundidad, pues la duración y la intensidad del conflicto entre los activistas islámicos y los distintos regímenes podrían ayudar a explicar el activismo islámico (especialmente sus aspectos violentos). Egipto presenta un buen caso de estudio del vínculo entre la duración del conflicto y el activismo islámico, mientras que Argelia es un buen caso de estudio del vínculo entre la intensidad del conflicto y el activismo islámico.

Una tercera observación es que el activismo islámico creció tanto en los aspectos violentos como no violentos en Egipto (especialmente en los últimos tres años, de Noviembre de 1990 a Octubre de 1993). En Argelia, aumentó el activismo islámico no violento (especialmente en los dos años previos a las elecciones de Diciembre de 1991). El activismo violento surgió en Argelia solo después de la cancelación de las elecciones y la disolución del FIS. Los activistas islámicos en Turquía tuvieron una actividad moderada a lo largo de los cinco años del análisis, a excepción de su actividad en los dos primeros años respecto a la ley del turbante.

Una cuarta observación es que los datos en el último año de análisis en Egipto y el cuarto año de análisis en Argelia muestran aumentos drásticos tanto en el activismo violento y no violento en

comparación con otros años analizados. Esta última observación parece sugerir que existe un efecto acumulativo cuando se violan los *maqasid*;¹ es decir, cuanto más tiempo haya malestar como resultado de las violaciones a la conservación de la religión, la mente, el ser, la posteridad y la propiedad, más fuerza cobrará el activismo islámico a la hora de expresarse políticamente, ya sea a través de medios violentos o no violentos.

La hipótesis general de este estudio, por lo tanto, concuerda con las observaciones basadas en los datos recogidos para cada país.

Existen algunas diferencias en el grado de activismo islámico de cada país analizado. La tensión entre los activistas islámicos y el gobierno turco, por ejemplo, es menos obvia en comparación con Egipto o Argelia. Una de las razones más importantes para esto es la percepción que tiene el gobierno turco sobre el rol de la religión en la esfera pública. En Egipto y Argelia, los movimientos nacionalistas liderados por Nasser y Ben Bella estaban entrelazados con los temas islámicos. Es decir, en esos países, se utilizaban tanto el nacionalismo como la religión para lograr el apoyo de las masas para combatir al colonialismo.

En Turquía, en cambio, cuando cayó el Imperio Otomano, sus símbolos políticos y religiosos se diferenciaron entre sí. El líder turco, Atatürk, prefirió separar a Turquía y a su pueblo de su pasado religioso para así hacerlos participar de su movimiento. Por ende, en los valores políticos turcos, el nacionalismo se convirtió en la antítesis de lo religioso.

Si bien los datos sobre Turquía reflejan que los activistas islámicos respondieron a la violación de los *maqasid*, la mayoría de las personas limitaban la religión al ámbito privado. No se espera que tengan un rol activo en la vida pública y política. Así, la diferencia entre Argelia, Egipto y Turquía surge no solo del grado de la violación de los *maqasid* por parte del gobierno sino también de la percepción del pueblo.

Otro factor que afecta el grado de activismo islámico en Turquía es que los temas islámicos han atraído recientemente a las élites anti-kemalistas. Junto con la lucha contra los separatistas kurdos en el sudeste, Turquía también enfrenta nuevos desafíos internacionales. Primero, en su lucha por unirse a la Unión Europea (UE), Turquía ha utilizado su herencia islámica para presionar a la CE de aceptarla como miembro. Es decir, Turquía sostiene que la UE la discrimina por su historia étnica y religiosa. En segundo lugar, Turquía también participa de una carrera con Irán para entablar lazos con las nuevas, y mayormente musulmanas, repúblicas de Asia Central. Por lo tanto, algunas élites están interesadas en revivir al Islam en la arena pública, como se indica en el capítulo 6.

PENSAMIENTO ACTUAL SOBRE EL ACTIVISMO ISLÁMICO

Al hacer un recuento de las ideas básicas presentadas en mi investigación, me gustaría relacionar la hipótesis y los resultados de este estudio con el material actual sobre el activismo islámico. Los enfoques ofrecidos en la literatura para explicar el activismo islámico, como se presenta en el capítulo 1, son el enfoque de la modernización/desarrollo económico, el enfoque cultural, y el enfoque del descontento popular/movilización masiva. Yo sostengo que el enfoque del descontento popular explica mejor el activismo islámico porque es más amplio. El estudio también adapta el enfoque del descontento popular a los aspectos particulares de los movimientos islámicos y sus quejas.

Existe un interés cada vez mayor en el activismo islámico, tanto en los círculos académicos como mediáticos. Baker (1991, p. 45), autor de *Sadat and After: Struggles for Egypt's Political Soul*, sostiene que “los estudios causales, a pesar de sus velos de distancia y objetividad, llevan mensajes políticos indirectos pero potentes. Sus afirmaciones de objetividad son siempre sospechosas”. El tema básico que Baker (1991, p. 47) invoca en su artículo es expresado con más claridad con esta frase:

Elegimos evitar las complicaciones de adentrarnos en diferentes mundos políticos humanos. En la búsqueda de causas, evitamos los encuentros y los diálogos – con los radicales, y quizás más importante, incluso con la corriente musulmana moderada.

Las ideas propuestas por Baker se evidencian en los argumentos de Lewis y Huntington. Por ejemplo, Lewis (1990, p. 60) dice:

Enfrentamos un clima y un movimiento que trasciende el nivel de los temas y políticas y de los gobiernos que los persiguen. No es ni más ni menos que un choque de civilizaciones – la reacción algo irracional pero seguramente histórica de un antiguo rival contra nuestra herencia judeocristiana, nuestro presente secular, y la expansión mundial de ambos.

Huntington (1993, p. 34-35) plantea un argumento similar:

En Eurasia, las grandes fallas geológicas entre civilizaciones vuelven a estar en llamas. Esto es especialmente cierto en las fronteras del bloque islámico en forma de medialuna de naciones que van desde África a Asia Central. La violencia también se da entre musulmanes, por un lado, y entre serbios ortodoxos en los Balcanes, judíos en Israel, hindúes en la India, budistas en Burma y católicos en las Filipinas. El Islam tiene fronteras sangrientas.

Como sostiene Baker, existe una convergencia de opiniones sobre la “amenaza verde” (el verde ha sido tradicionalmente el color preferido en el Islam) en los círculos académicos y mediáticos. La percepción de un periodista sobre el activismo islámico, y por extensión, del Islam, es expresada en un artículo de *Foreign Affairs* (Miller 1993, p. 46): “¿Por qué deberíamos sospechar de la sinceridad del compromiso de los islamistas con la verdad, la justicia y la democracia? En pocas palabras, por la historia árabe e islámica y la naturaleza de la evolución de dichos grupos”.

Entre aquellos para quien la “amenaza verde” es un peligro, no se hacen distinciones entre los diferentes movimientos activistas islámicos. En cambio, los movimientos islámicos son puestos to-

dos en la misma bolsa, junto con la civilización islámica como un todo. Los autores citados anteriormente no diferencian entre los niveles de análisis doméstico e internacional. Un enfoque que supone que todo el activismo islámico es una amenaza a la seguridad obstruye el análisis y el entendimiento de los movimientos específicos.

Mi investigación hace hincapié en la necesidad de escuchar el discurso de los activistas islámicos para poder entender el aprieto en el que se hallan las sociedades del Medio Oriente actuales. Dadas las suposiciones subyacentes de Lewis, Huntington, y otros, la tarea de comprender los movimientos activistas islámicos se ve obstaculizada por el bagaje cultural y político. He analizado las explicaciones imperantes del activismo islámico y he identificado el enfoque del descontento popular como el más completo. Al escoger el descontento popular como enfoque, centramos nuestra atención en los matices culturales y políticos de los distintos movimientos islámicos.

La necesidad de desarrollar el enfoque del descontento popular está claramente expresada en un libro reciente sobre el activismo islámico, autoría de Fuller (1995, p. 110):

El descontento doméstico en el mundo musulmán es el requisito previo más importante para el crecimiento internacional de las fuerzas islamistas radicales. Cuando el descontento popular con condiciones locales se halla en niveles manejables, no es muy probable que los asuntos internacionales por sí mismos convoquen movimientos radicales islamistas a través de las fronteras internacionales. Lamentablemente, el descontento doméstico está presente en muchos países musulmanes: Problemas económicos que se acentúan, desempleo y falta de oportunidades, alto crecimiento poblacional que supera a los gobiernos en lo que respecta a la provisión de servicios sociales e infraestructura, sectores estatales mal manejados e ineficientes, corrupción, mal gobierno, ausencia de un gobierno representativo, todos esos factores están presentes en las quejas populares.

La mayoría de los regímenes de la región sufren una crisis de legitimidad porque no son electos y a menudo tienen una muy reducida base de verdadera legitimidad en tiempos de crisis.

El enfoque del descontento popular me llevó a concentrarme en dos asuntos. El primero es la búsqueda en el discurso islámico de los principios básicos de una sociedad justa. El segundo es la correlación de las quejas de los activistas islámicos con sus argumentos teóricos para aislar las razones del activismo violento y no violento. El estudio se basa en los temas religiosos (*usul al fiqh*) que representan teóricamente las quejas de los activistas islámicos, para así explicar la lógica detrás de los movimientos islámicos.

El interés por las reformas que subyace a este estudio es reflejado en el análisis de Fuller. Dice lo siguiente (Fuller 1995, p. 99):

Hay dos recursos disponibles en el Islam para este proceso de reforma adicional: La reinterpretación o extensión de precedentes legales anteriores (*iytihad*) y la revisión por consenso de estudiosos islámicos o incluso la opinión de la comunidad (*iyma'*).

Mi estudio depende de un subcomponente de la *iytihad* en su análisis de los movimientos islámicos actuales: Los fines de la ley islámica (al *maqasid*).

Fuller (1995, p. 104) destaca otro interés principal de mi investigación, la incapacidad de los regímenes argelino y egipcio para distinguir las distintas variantes de movimientos islámicos:

Agrupar a todos los movimientos islámicos en una sola ola de condenas sin importar sus posturas o medios de operación corre el riesgo de ubicar a regímenes establecidos en la nada envidiable posición de parecer estar en guerra contra el Islam – una percepción potencialmente fatal.

Este último punto es reforzado fuertemente por el análisis de los datos de esta investigación. En los intentos indiscriminados de los gobiernos por controlar a los movimientos activistas islámicos,

dan mensajes contradictorios a los musulmanes moderados que no participan de la política. Por ejemplo, en Egipto existen normalmente dos camionetas de fuerzas de seguridad estacionadas en cada mezquita importante, fuerzas que son percibidas como guardianas del régimen al poder. La apariencia dominante de la policía en las mezquitas les indica a los musulmanes comunes y corrientes que son percibidos como una amenaza para el régimen solo por efectuar sus oraciones.

LA LEY ISLÁMICA Y LA POLÍTICA

Al tener en cuenta los matices de la cultura islámica, el descontento popular y los reclamos de los activistas islámicos, he formulado mi argumento teórico con conceptos legales islámicos y he probado los efectos de las violaciones de éstos sobre los movimientos activistas islámicos. El análisis de los datos indica que el número y el alcance de las violaciones a los fines de la *Shari'ah* (al *maqasid*) están íntimamente relacionados con el alcance y la forma del activismo islámico, tal como reza la hipótesis.

La relación entre los *maqasid* y el activismo islámico tiene variadas y útiles implicaciones. La separación de los elementos domésticos e internacionales del activismo islámico, con fines analíticos, muestra que los asuntos domésticos afectan directamente a los movimientos activistas islámicos. Al contrario de lo que dice la percepción de Huntington y Lewis, los movimientos islámicos están más concentrados en los asuntos domésticos que en los internacionales. Uno de los principales escollos de la literatura actual sobre el activismo islámico es la incapacidad de distinguir distintos niveles de análisis. El escribir sobre los movimientos activistas islámicos como amenazas a Occidente está viciado por la incapacidad de distinguir al Islam como la fe de un individuo y al activismo islámico como un movimiento que se relaciona con los pueblos de cada país en particular.

La literatura actual también pasa por alto las diferencias entre el activismo islámico como un movimiento doméstico y el activismo islámico como un fenómeno internacional. Es importante entender al activismo islámico como una expresión cultural de quejas y del entendimiento que los pueblos musulmanes tienen del gobierno y la justicia. Si bien existe un vínculo entre la cuestión doméstica del activismo islámico y sus aspectos internacionales, se debe distinguir analíticamente los aspectos domésticos de los aspectos internacionales de los movimientos.

Hay varias instancias en las que se hace difícil diferenciar los niveles domésticos de los internacionales. Por ejemplo, durante la Guerra del Golfo, muchos movimientos islámicos se manifestaron contra la participación de su gobierno en la guerra contra Iraq (los datos sobre Egipto y Turquía especialmente indican numerosas protestas contra la Guerra del Golfo). El genocidio de musulmanes en Bosnia también logró el apoyo de muchos movimientos islámicos en Turquía, Argelia, Egipto, Pakistán y otros países. La supuesta participación del Sheik 'Umar 'Abd al Rahman en el atentado contra el World Trade Center también atrae la atención a las implicaciones transnacionales de los movimientos islámicos sobre las condiciones locales; sin embargo, el peso de los problemas cotidianos en muchos casos supera a las reacciones de los movimientos frente a las condiciones internacionales.

El vínculo entre el activismo islámico como un movimiento doméstico y transnacional es evidente en el caso de Argelia. El gobierno francés adopta políticas cada vez más conservadoras hacia la población inmigrante argelina. Las elecciones de Diciembre de 1991 en Argelia elevaron el temor de Francia a más inmigración argelina. De esa manera, el gobierno francés, al igual que otros países occidentales, expresó su alivio al haberse cancelado los comicios. En respuesta a ello, el FIS y otros movimientos islámicos ven a Estados Unidos y a otros países europeos como aliados de las élites locales. Es por esto que el temor a los movimientos islámicos en Occidente se vuelve una profecía autocumplida.

Si bien los movimientos islámicos son afectados y también afectan la escena internacional, es importante abordar las causas más que las manifestaciones del activismo islámico. Aunque mi hipótesis en este estudio es que las condiciones domésticas son causales del activismo islámico, no se puede negar el vínculo entre los niveles de análisis internacional y doméstico. Los aspectos violentos y no violentos del activismo islámico analizados en esta investigación han demostrado, no obstante, ser más receptivos a las presiones domésticas que a las internacionales.

La dependencia en la dinámica de las políticas domésticas para explicar el activismo islámico tiene tres repercusiones generales. Primero, debemos considerar a los movimientos islámicos como vehículos populares de cambio. A lo largo del período post-colonial en Egipto y Argelia, los movimientos islámicos parecieron haber tenido una amplia base de apoyo. Si bien es difícil anticipar si los movimientos activistas islámicos trabajarán a favor o en contra de la reforma, en caso de llegar al poder, es igualmente difícil inferir que los movimientos estén destinados al fracaso.

Dado que los movimientos islámicos tienen una gran base de seguidores en varios países musulmanes, es más factible que la expresión política libre les permita participar a través de los canales políticos legítimos. Dos ejemplos claros son los sucesos previos a las elecciones de Diciembre de 1991 en Argelia y en las últimas elecciones parlamentarias en Jordania. Mi investigación ha resaltado el hecho de que el pueblo musulmán espera que sus líderes sean responsables, y por sobre todo, que gobiernen mediante los preceptos legales defendidos en la ley islámica (la *Shari'ah*). La pertinencia de la responsabilidad hacia el activismo islámico es destacada por Haddad (Haddad 1991) y por Anderson, quien dice (1991, p. 104): “En líneas generales, los movimientos reflejaron las circunstancias locales en las que se habían desarrollado. La creciente lejanía de los gobiernos obtuvo una demanda de mayor responsabilidad”.

Por lo tanto, los pueblos de cada país son los únicos que definen la responsabilidad de su gobernante. El tema de la responsabilidad nos lleva a una pregunta frecuente: ¿Es compatible la democracia con el Islam? Esto a su vez nos lleva a la segunda repercusión general de este estudio, que la democracia al estilo occidental podría ser diferente a la “sociedad justa” musulmana. El interés por la compatibilidad del Islam con la democracia se incrementó luego de las elecciones argelinas de Diciembre de 1991. La percepción de que el Islam es incompatible con la democracia es reproducida por Huntington (1991, pp. 72-73):

Existe una fuerte correlación entre el cristianismo occidental y la democracia. La democracia moderna se desarrolló primero y con más fuerza en los países cristianos... La democracia era muy escasa en los países con predominio musulmán, budista o confuciano. Esta correlación no establece causa. Sin embargo, el cristianismo occidental hace hincapié en la dignidad del individuo y en la separación entre iglesia y estado. En muchos países, los líderes católicos y protestantes han tenido un rol central en la lucha contra los países represivos. Parece factible elaborar una hipótesis acerca de que la expansión del cristianismo alienta el desarrollo democrático.

Al concluir su libro, Huntington (1991, p. 307) también destaca que “al punto que la legitimidad y la política del gobierno fluyen de la doctrina religiosa y de la experiencia religiosa, los conceptos islámicos de política difieren y contradicen las premisas de la política democrática”.

La certeza con la que Huntington expresa su opinión contradice los hallazgos de mi investigación. Sin embargo, Huntington define la democracia en términos de sus procesos institucionales y electorales. Si la democracia se define en términos de la satisfacción sistemática de las necesidades y deseos de la gente, se puede comenzar a ver la afinidad que tiene la democracia al estilo occidental con el Islam. Por ejemplo, el actual debate político presenta-

do por el Partido Republicano sobre un “contrato con los Estados Unidos” es un llamado a los ciudadanos estadounidenses que se han alejado del proceso de gobierno. El “contrato” es una herramienta política utilizada como expresión de la responsabilidad del partido hacia sus votantes. De igual manera, las quejas de los activistas islámicos, junto con sus intentos por reinstaurar la *Shari'ah* y la ley de la tierra, son su interpretación de cómo han fracasado los gobernantes en ser responsables, y/o de cómo (los activistas islámicos) serían responsables si llegasen al poder.

Las cuestiones del autogobierno y la responsabilidad se tornaron dependientes de las respectivas percepciones que el pueblo tiene de una sociedad buena y justa. Este argumento implica que existen caminos alternativos a la democratización y que los antecedentes políticos y culturales de un movimiento masivo revelan distintas interpretaciones de la idea de autogobierno y democratización.

La tercera implicación general de esta investigación se relaciona con el análisis del activismo islámico como un movimiento internacional político y religioso. El rol del Islam en la arena internacional captó mucha atención, especialmente después del desmantelamiento de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas y la crisis de la Guerra del Golfo. Desde el “fin de la historia” de Fukuyama (Fukuyama 1992) y el “fundamentalismo ilustrativo-racional” de Gellner, el debate se extendió al ámbito de las relaciones internacionales. El artículo de Huntington en *Foreign Affairs* titulado “A Clash of Civilizations?” fue uno de muchos argumentos similares. La hipótesis de Huntington en el artículo (Huntington 1993, p. 22) es que: “Las grandes divisiones entre la humanidad y la fuente dominante de conflicto será cultural... El choque de civilizaciones dominará la política global”. Una de las principales amenazas a la civilización occidental, según Huntington, es la civilización islámica. Rotundamente dice (Huntington, 1992, p. 35) que “el Islam tiene fronteras sangrientas”. Por ende, los movimientos islámicos son vistos como una creciente amenaza que no solo

superará a los regímenes actuales sino que también afectará a la “civilización occidental”.

La percepción de que habrá un choque de civilizaciones o un “fin del diálogo” es una profecía autocumplida. Como sugiere Fuller (1995, p. 50): “él énfasis en los derechos humanos puede ser un área de afinidades cada vez más importante entre los grupos opositores islámicos y Occidente”.

Las repercusiones de mi estudio deben ser analizadas con mayor detalle. Sin embargo, es importante destacar que este estudio tiene varias limitaciones. La investigación supone que los escritos de los activistas islámicos están relacionados con las verdaderas causas de sus quejas, asumiendo así que no existen otros motivos no expresados detrás de sus acciones políticas. El estudio también presupone que existe una relación entre las quejas y las experiencias de los activistas islámicos y los sucesos públicos clasificados.

Una limitación operativa de este estudio es su incapacidad de medir adecuadamente la “riqueza imperante”, dado que el indicador utilizado para medirla ha demostrado ser impreciso. Es necesario un estudio más profundo del concepto de “riqueza” y de los medios para conservarla en un sistema económico moderno para poder analizar su relación con los movimientos activistas islámicos actuales.

Mi intención fue buscar las bases religiosas de la expresión de descontento popular en los países musulmanes. Al hacer esto, encontré puntos comunes entre Occidente y los países musulmanes. El respeto por la humanidad de las personas y su necesidad de libertad son algunos de los atributos compartidos entre los activistas islámicos y Occidente.

La repercusión más importante de este estudio es que nosotros, como científicos sociales, debemos estar más atentos en nuestro análisis de los movimientos activistas islámicos, como indicó Baker (1991, p. 47). Entender las causas del activismo islámico depende de una estrecha vigilancia de los extremistas islámicos

(‘Umar ‘Abd al Rahman 1989, p. 154):

El rol de los eruditos (‘ulama) es muy importante en el mundo islámico. Su rol es guiar al movimiento islámico: Adaptar la modernidad y las realidades de vida, y al mismo tiempo coincidir con la ley islámica (la *Shari’ah*) y sus fines (al *maqasid*).

El “fin del diálogo” académicamente no avanzará de ninguna manera la investigación humana. Abordar el activismo islámico con la postura de que son movimientos radicales, irracionales, pasajeros, y no democráticos distorsiona el análisis y las conclusiones que se puedan hacer sobre los movimientos.

Apéndice 1: Datos para Egipto

Variable I: Conservación de la religión y la mente¹

Noviembre 1988 – Octubre 1989

Acontecimiento	Código	Fecha y página del FBIS
1. Funcionario del gobierno prohíbe las reuniones islámicas	3	7 de octubre de 1988 p. 17
2. El Ministro del Interior le pide su opinión a al Azhar sobre cuestiones de disputa con los activistas islámicos	2	19 de junio de 1988 pp. 7-8
3. El presidente da un discurso el día del predicador	1	7 de marzo de 1989 pp. 8-9
4. Los activistas islámicos son llevados a reunirse con el Ministro Awqaf	2	7 de marzo de 1989 pp. 11-12
5. Los activistas islámicos son arrestados por alterar la paz y gritar cánticos contra el gobierno	3	10 de abril de 1989 p. 12
6. Varios activistas islámicos son arrestados durante 15 días por distribuir publicaciones contrarias al gobierno en un tren rumbo a Sinnuris.	3	17 de abril de 1989 p. 12
7. El Ministro del Interior emite directivas para prohibir pegar adhesivos religiosos en los vehículos.	3	25 de abril de 1989 p. 16
8. El Ministro del Interior ordena el arresto de la madre de un activista islámico buscado y es mantenida como rehén hasta que aparece su hijo.	3	4 de mayo de 1989 p. 16
9. Varios activistas islámicos son arrestados por repartir panfletos frente a la mezquita al Rahman.	3	30 de mayo de 1989 p. 23
10. Los Ministerios del Interior y de Asuntos Religiosos	2 y 3	30 de mayo de 1989
11. Personal de seguridad irrumpe en la mezquita al Rahman y demuele una de sus paredes, confisca lo que había allí dentro, y le impide a la gente rezar allí	3	15 de mayo de 1989 p. 8
12. Luego de ser liberado, a uno de los líderes activistas islámicos, el Sheik 'AbdelRahman, se le impide rezar en la mezquita.	3	16 de agosto de 1989 p. 13
13. Varios activistas islámicos son arrestados por atraer niños bajo la apariencia de la religión para infundirles ideas extremistas.	3	5 de septiembre de 1989 p. 11
14. Varios miembros de la Hermandad Musulmana son arrestados luego de asistir a una conferencia de prensa llevada a cabo por la Unión de Médicos	3	27 de septiembre de 1989 p. 13-14

Noviembre 1989 – Octubre 1990

Acontecimiento	Código	Fecha y página del FBIS
1. Fuerzas de seguridad irrumpen en la mezquita Hamid Jawdat y les disparan a los devotos (dos personas resultan heridas).	3	20 de noviembre de 1989 pp. 9-10
2. La policía interfiere en las elecciones estudiantiles eliminando doscientos nombres de candidatos activistas islámicos.	3	27 de noviembre de 1989 pp. 15-16
3. Dos estudiantes activistas islámicos son arrestados por rezar en el jardín de la institución y 43 personas son despedidas por estar afiliadas a grupos islámicos.	3	19 de diciembre de 1989 p. 18
4. El Ministerio de Asuntos Religiosos advierte a los jóvenes sobre la sedición sectaria.	2	4 de abril de 1990 p. 15

Noviembre 1990 – Octubre 1991

Acontecimiento	Código	Fecha y página del FBIS
1. En la ofensiva contra los estudiantes islámicos, decenas de estudiantes son expulsados y se les niega el acceso a las estudiantes con velo en la Universidad de Tanta, a la vez que se prohíben las actividades de los clubes islámicos en la Universidad de Manufiyah.	3	13 de noviembre de 1990 p. 10
2. Cientos de casas en la gobernación de al Fayyum son allanadas por las fuerzas policías en busca de los asesinos de al Muhayib (vocero de la Asamblea Popular).	3	20 de noviembre de 1990 p. 15
3. Las fuerzas de seguridad interfieren con los procesos electorales estudiantiles en las universidades de al Azhar, Alejandría y al Zaqaziq.	3	21 de noviembre de 1990 p. 12
4. El editor en jefe del diario al Sha'b (afiliado a la Hermandad Musulmana) es arrestado debido a su rechazo a la Guerra del Golfo.	3	6 de febrero de 1991 p. 6
5. Las fuerzas de seguridad les impiden a los miembros opositores del Partido Laborista Socialista (afiliado a la Hermandad Musulmana) llevar a cabo una protesta pacífica contra la Guerra del Golfo.	3	8 de febrero de 1991, p. 6
6. La policía se enfrenta con estudiantes porque se manifestaban contra la Guerra del Golfo.	3	25 de febrero de 1991 p. 13
7. La policía se enfrenta nuevamente con estudiantes que protestaban contra la Guerra del Golfo.	3	26 de febrero de 1991 p. 4

Acontecimiento	Código	Fecha y página del FBIS
8. La policía se enfrenta nuevamente con estudiantes que protestaban contra la Guerra del Golfo.	3	1 de marzo de 1991 p. 2
9. La policía dispersa a estudiantes que protestaban contra la Guerra del Golfo.	3	6 de marzo de 1991 p. 10
10. Un activista islámico es arrestado por tener en su poder panfletos con la intención de repartirlos después de las oraciones.	3	27 de junio de 1991 p. 8
11. El Servicio de Investigación del Estado arresta a cientos de activistas islámicos en ocasión de 'Id al Adha (una festividad musulmana).	3	10 de julio de 1991 p. 9
12. Se establece un Consejo Superior para el Llamado Islámico bajo la autoridad del imam Azhar. El consejo trazará un plan unificado para todas las instituciones activas en el campo del llamado islámico bajo la dirección de al Azhar (el consejo fue constituido según instrucciones del Presidente Mubarak).	3	25 de julio de 1991 p. 14
13. Treinta y siete personas son arrestadas por repartir panfletos contra la Conferencia de Paz en Madrid.	3	28 de octubre de 1991 p. 13

Noviembre 1991 – Octubre 1992

Acontecimiento	Código	Fecha y página del FBIS
1. El Ministro del Interior dice que 67 personas fueron arrestadas por estar preparando panfletos contra la Conferencia de Paz en Madrid.	3	7 de noviembre de 1991 p. 19
2. Expertos antiterroristas son enviados a Argelia para controlar los disturbios del FIS.	3	4 de febrero de 1992 p. 14
3. La corte ratifica la prohibición del partido de la Hermandad Musulmana.	3	7 de febrero de 1992 p. 7
4. Agentes de seguridad arrestan a fieles en la mezquita al Sahid.	3	11 de febrero de 1992 p. 23
5. Fuerzas de seguridad golpean a activistas islámicos que intentaban clausurar una tienda de alquiler de videos.	3	21 de febrero de 1992 p. 18
6. Activistas islámicos son arrestados por repartir panfletos contrarios al régimen.	3	25 de marzo de 1992 p. 23
7. Fuerzas de seguridad irrumpen en la mezquita al Jattab para arrestar a activistas islámicos.	3	19 de mayo de 1992 p. 9

Acontecimiento	Código	Fecha y página del FBIS
8. El Gran Sheik de al Azhar desapruueba el extremismo.	3	20 de mayo de 1992 p. 9
9. La Organización Egipcia de Derechos Humanos (en sus siglas en inglés EOHR) acusa al gobierno de violar los derechos humanos, entre ellos la libertad de expresión y la libertad de pensamiento.	3	22 de mayo de 1992 p. 12
10. Miembros de la Hermandad Musulmana son arrestados en la gobernación de al Sharqiyah por llevar a cabo una reunión y repartir panfletos contra el gobierno.	3	8 de junio de 1992 p. 19
11. El líder de la Hermandad Musulmana condena la violencia pero acusa al gobierno de darles a los escritores libertad para atacar al Islam.	3	10 de junio de 1992 p. 11
12. El Ministro de Asuntos Religiosos anuncia la necesidad de un "frente unido" para contrarrestar el terrorismo.	2	17 de junio de 1992 p. 5
13. El Ministro de Asuntos Religiosos insta a los estudiantes de la Universidad de Alejandría a combatir el terrorismo.	2	17 de junio de 1992 pp. 21-22
14. El Secretario General del Partido Democrático Nacional (PDN) expresa su firme oposición al extremismo.	3	20 de julio de 1992 pp. 18-19
15. Fuerzas de seguridad irrumpen en una mezquita en Dayrut y confiscan panfletos contrarios al gobierno.	3	27 de julio de 1992 p. 18
16. Fuerzas de seguridad efectúan requisas casa por casa en Dayrut, confiscando panfletos contrarios al gobierno y otros elementos.	3	30 de julio de 1992 pp. 12-13
17. Periódico informa sobre la humillación de personas y el arresto de ciudadanos pacíficos en varias gobernaciones como resultado de la ofensiva de la policia contra los activistas islámicos.	3	26 de agosto de 1992 p. 16
18. El líder de la Hermandad Musulmana culpa al gobierno por los recientes ataques terroristas, afirmando que "mueren personas a plena luz del día por el solo motivo de oponerse al gobierno".	3	28 de agosto de 1992 p. 11

Noviembre 1992 – Octubre 1993

Acontecimiento	Código	Fecha y página del FBIS
1. Ochocientos profesores (afiliados con la Hermandad Musulmana) de la Universidad de Asyut se manifiestan contra los “cacheos sistemáticos” del personal de seguridad.	3	12 de noviembre de 1992 p. 21
2. Fuerzas de seguridad arrestan a un líder de la Hermandad Musulmana en Bani Suwayf y confiscan una fotocopiadora, radios y panfletos contrarios al gobierno.	3	20 de noviembre de 1992 p. 11
3. El estado publica la primera edición de un periódico religioso editado por el estado.	1 y 2	1 de diciembre de 1992 p. 16
4. Fuerzas de seguridad arrestan a extremistas que intentan organizar un seminario en la mezquita al Shadir.	3	7 de diciembre de 1992 p. 23
5. Un escritor de la Hermandad Musulmana acusa al gobierno de depender del turismo que fomenta los juegos de azar, el consumo de alcohol, la prostitución y las playas nudistas.	3	9 de diciembre de 1992 p. 18
6. Un activista islámico es arrestado por posesión de panfletos contrarios al gobierno y 300 casetes religiosos.	3	16 de diciembre de 1992 p. 16
7. El gobernador de Qina suspende las licencias de venta de bebidas alcohólicas.	1	18 de diciembre de 1992 p. 11
8. Catorce miembros de la Hermandad Musulmana son arrestados por dar declaraciones a agencias de noticias extranjeras que distorsionan la imagen de Egipto e incitan a los ciudadanos a socavar la seguridad del estado.	3	21 de diciembre de 1992 p. 19
9. Fuerzas de seguridad arrestan a más miembros de la Hermandad Musulmana por entablar contacto con agencias de noticias extranjeras y por su promoción de una ideología que amenaza con desestabilizar Egipto.	3	5 de enero de 1993 p. 14
10. La Suprema Corte ratifica la prohibición a un partido islámico, “al Shahwah”.	3	1 de febrero de 1993 p. 16
11. El Ministerio de Asuntos Religiosos anuncia que las mezquitas privadas pasarán a estar bajo control estatal.	3	11 de febrero de 1993 p. 10

Acontecimiento	Código	Fecha y página del FBIS
12. La policía arresta a activistas islámicos y confisca panfletos contrarios al gobierno.	3	18 de febrero de 1993 p. 16
13. El Presidente Mubarak firma una ley que impone restricciones a las elecciones sindicales y profesionales.	3	19 de febrero de 1993 pp. 14-15
14. Un alto funcionario del Ministerio de Asuntos Religiosos comenta sobre el control gubernamental de las mezquitas.	2 y 3	24 de febrero de 1993 p. 10
15. El gobierno se enfrenta a los líderes de las agrupaciones profesionales por su rechazo a una nueva ley que restringe las elecciones.	3	2 de marzo de 1993 p. 14
16. El gobierno refuerza la seguridad en torno a los canales de televisión, clubes nocturnos y cines por temor a atentados de activistas islámicos.	3	4 de marzo de 1993 p. 13
17. El Ministro de Educación expulsa a cuatro estudiantes y transfiere a un maestro por hacer escuchar una cinta en clase que incitaba a la sedición.	3	5 de marzo de 1993 pp. 8-9
18. Activistas islámicos son arrestados por posesión de panfletos contra el gobierno.	3	9 de marzo de 1993 p. 20
19. Varios fieles son atacados por las fuerzas de seguridad en una mezquita en Aswan.	3	10 de marzo de 1993 pp. 14-15
20. Arrestan a estudiantes que protestaban por la transferencia de un maestro.	3	15 de marzo de 1993 p. 13
21. Soldados fuertemente armados requisan y vigilan a los fieles que asisten a las oraciones del viernes	3	16 de marzo de 1993 p. 20
22. Agentes de seguridad arrestan y deportan a cuatro occidentales que incitaban a la sedición religiosa.	1	17 de marzo de 1993 p. 17
23. El Imam de al Azhar niega que el régimen egipcio sea secular.	2	25 de marzo de 1993 p. 7
24. Un muftí egipcio sostiene que el grupo islámico ignora la ley islámica.	2	30 de marzo de 1993 p. 21
25. Once activistas islámicos son encarcelados por repartir panfletos del Sheik 'Abdel-Rahman	3	30 de marzo de 1993 p. 25
26. Una universidad prohíbe el trabajo de un miembro del cuerpo docente porque es blasfemo.	1	1 de abril de 1993 p. 19
27. El Ministro de Asuntos Religiosos afirma la necesidad de proteger al Islam del terrorismo activista islámico.	2	16 de abril de 1993 p. 14

Acontecimiento	Código	Fecha y página del FBIS
28. El Ministro de Asuntos Religiosos condena a los activistas islámicos implicados en la muerte y la destrucción.	2	22 de abril de 1993 p. 15
29. La policía planea una ofensiva contra los distribuidores de casetes frente a las mezquitas.	3	23 de abril de 1993 p. 21
30. Ochocientos veintidós activistas islámicos son arrestados por participar en un movimiento "proscrito" de la Vanguardia de Conquista Islámica (entre los detenidos había muchos profesores y oficiales del ejército).	3	20 de mayo de 1993 pp. 10-11
31. Varios activistas islámicos son arrestados, se confiscan videocasetes, y se prohíben libros de al Azhar.	3	20 de mayo de 1993 p. 11
32. Amnistía Internacional reporta flagrantes violaciones a los derechos humanos por parte de las fuerzas de seguridad egipcias.	3	26 de mayo de 1993 p. 12
33. El gobierno clausura el periódico de la Hermandad Musulmana.	3	2 de junio de 1993 p. 9
34. El Ministro de Asuntos Religiosos le pide a los ulema (estudiosos religiosos) que enfrenten al terrorismo.	2	4 de junio de 1993 p. 11
35. Diez miembros de la Hermandad Musulmana son arrestados por posesión de panfletos contrarios al gobierno.	3	16 de junio de 1993 p. 19
36. Las agencias de seguridad incautan un periódico con base en Londres por publicar una entrevista con el Sheik 'Umar 'Abdel-Rahman.	3	4 de agosto de 1993 p. 8
37. La corte acusa a los activistas islámicos de obtener 1.000 ejemplares de un libro prohibido.	3	8 de septiembre de 1993 p. 14
38. La seguridad del estado confisca un libro sobre al Sheik Umar 'Abdel-Rahman	3	10 de septiembre de 1993 p. 12
39. El estado le permite a la Hermandad Musulmana retomar la publicación de su periódico.	1	10 de septiembre de 1993 p. 14
40. La policía irrumpe en la mezquita al Rahmah en Asyut.	3	15 de septiembre de 1993 p. 15

Acontecimiento	Código	Fecha y página del FBIS
41. Los consejos de las universidades prohíben las actividades políticas y religiosas dentro de sus instalaciones.	3	6 de octubre de 1993 p. 19
42. El Departamento de Estado de los Estados Unidos sugiere cambios en los conceptos religiosos del plan de estudios.	3	6 de octubre de 1993 p. 27
43. Interrogan a activistas islámicos (funcionarios del partido y periodistas) porque su periódico insultó al presidente y puso en jaque la estabilidad.	3	13 de octubre de 1993 p. 27

Variable II: Conservación del ser**A. La práctica del hábeas corpus²**

Año	Nov. 88 Oct. 89	Nov. 89 Oct.90	Nov. 90 Oct.91	Nov. 91 Oct. 92	Nov. 92 Oct. 93
Número aproximado de violaciones	260	120	390	280	1.310

Variable II**B. Tortura y muerte durante la encarcelación³**

Año	Nov. 88 Oct. 89	Nov. 89 Oct.90	Nov. 90 Oct.91	Nov. 91 Oct. 92	Nov. 92 Oct. 93
Número aproximado de personas muertas y torturadas durante la encarcelación	50	1.410	945	1.323	1.610

Variable II**C. Utilización de las fuerzas policiales y militares para dispersar / disuadir⁴ a los activistas islámicos⁵**

Año	Nov. 88 Oct. 89	Nov. 89 Oct.90	Nov. 90 Oct.91	Nov. 91 Oct. 92	Nov. 92 Oct. 93
Número aproximado de personas muertas y torturadas por la policía	180	330	300	300	998
Tipo de acción manifestante que provocó la reacción violenta de la policía	1 2	1 2	1 2	1 2	1 2
Frecuencia de dichas acciones	3 4	5 6	9 1	3 7	11 20

Variable III. Conservación de la posteridad/juventud⁶²

Noviembre 1988 – Octubre 1989

Acontecimiento	Código	Fecha y página del FBIS
1. El Ministro del Interior prohíbe las actividades de grupos islámicos en universidades y mezquitas y ordena a los investigadores vigilar las actividades de los alumnos activistas islámicos dentro y fuera del ámbito universitario.	2	7 de octubre de 1988 p. 17
2. El Ministro del Interior emite una orden de arresto contra 19 niños que participaban de un “viaje educativo” con activistas islámicos (las edades iban de 10 a 16 años).	2	15 de agosto de 1989 p. 8
3. Varias personas son arrestadas por infundir ideas extremistas a niños de 6 y 7 años.	2	5 de septiembre de 1989 p. 11

Noviembre 1989 – Octubre 1990

Acontecimiento	Código	Fecha y página del FBIS
1. Las fuerzas de seguridad interfieren con las elecciones universitarias.	2	27 de noviembre de 1989 pp. 15 – 16
2. Varios estudiantes activistas islámicos son arrestados luego de ganar elecciones estudiantiles.	2	19 de diciembre de 1989 p. 18

Noviembre 1990 – Octubre 1991

Acontecimiento	Código	Fecha y página del FBIS
1. La policía toma medidas enérgicas contra los estudiantes activistas que ganaron las recientes elecciones.	2	13 de noviembre de 1990 p. 19
2. Aumenta la violencia universitaria cuando la policía utiliza la fuerza para terminar con una protesta estudiantil.	2	21 de noviembre de 1990 p. 12
3. Las fuerzas de seguridad no intervienen en una manifestación estudiantil contra la Guerra del Golfo.	2	19 de febrero de 1991 p. 25
4. Las fuerzas de seguridad se enfrentan con estudiantes que se manifiestan.	2	25 de febrero de 1991 p. 13
5. Aumenta la violencia en las universidades debido a los choques de la policía con los estudiantes.	2	26 de febrero de 1991 p. 14
6. Más disturbios en las universidades entre las fuerzas de seguridad y los estudiantes.	2	1 de marzo de 1991 p. 2
7. Cientos de jóvenes afiliados al activismo islámico en las universidades son rodeados en una festividad musulmana (‘Id al Adha).	2	10 julio de 1991 p. 9

Acontecimiento	Código	Fecha y página del FBIS
8. Arrestan a 185 estudiantes activistas islámicos por protestar contra la Conferencia de Paz en Madrid.	2	28 de octubre de 1991 p. 13

Noviembre 1991 – Octubre 1992

Acontecimiento	Código	Fecha y página del FBIS
1. Profesores universitarios se oponen a las medidas tomadas por la policía universitaria y exigen más libertad.	2	14 de enero de 1992 p. 15
2. Los militantes se enfrentan con la policía por el cierre de una tienda de alquiler de videos.	2	21 de febrero de 1992 p. 18
3. El Sheik de al Azhar advierte que los contenidos religiosos son insuficientes en los planes de estudios de las escuelas y universidades.	2	20 de mayo de 1992 p. 9

Noviembre 1992 – Octubre 1993

Acontecimiento	Código	Fecha y página del FBIS
1. Profesores activistas islámicos protestan contra las medidas de seguridad en las universidades.	2	12 de noviembre de 1992 pp. 21-22
2. Arrestan a activistas islámicos porque entrenan a niños en los medios de comunicación.	2	20 de noviembre de 1992 p. 11
3. Los activistas islámicos critican al turismo y su efecto en las costumbres y valores culturales.	2	9 de diciembre de 1992 p. 18
4. Miembros de la Hermandad Musulmana son arrestados por difamar a Egipto y contactar con agencias de noticias extranjeras utilizando la compañía informática Salsabil.	2	5 de enero de 1993 p. 14
5. El Ministro de Educación desalienta que los maestros les pidan a las alumnas que usen velo.	2	18 de febrero de 1993 p. 16
6. El Ministro de Educación expulsa a cuatro estudiantes mujeres y traslada a un maestro por pasar un casete incitando a la sedición religiosa en clase.	2	5 de marzo de 1993 pp. 8-9
7. Las fuerzas policiales irrumpen en el distrito de Imbah, matando a una mujer y a un niño y a dos activistas islámicos.	2	10 de marzo de 1993 pp. 14-15
8. Arrestan a estudiantes que protestan contra el traslado de su maestro.	2	15 de marzo de 1993
9. El Ministro de Educación advierte de la influencia de activistas islámicos en las escuelas.	2	22 de abril de 1993 pp. 15-16

Acontecimiento	Código	Fecha y página del FBIS
10. El Ministro de Educación alerta al Partido Democrático Nacional sobre intentos de activistas islámicos de infiltrarse en el sistema educativo.	2	28 de abril de 1993 p. 26
11. El Ministro de Educación retira de sus puestos a cientos de educadores activistas islámicos.	2	5 de mayo de 1993 p. 14
12. El Ministro de Educación retira a varios maestros activistas islámicos de escuelas privadas.	2	10 de mayo de 1993 pp. 18-19
13. El Ministro de Educación revela que la remoción de maestros activistas islámicos se debió al control de las escuelas en varias gobernaciones donde se enseñaba un plan de estudios distinto al diseñado por el ministerio.	2	12 de mayo de 1993 pp. 18-19
14. Un informe detalla la infiltración de activistas islámicos en escuelas secundarias y universidades.	2	19 de mayo de 1993 pp. 12-13
15. Varios estudiantes universitarios son arrestados por distribuir casetes y libros religiosos prohibidos por al Azhar.	2	20 de mayo de 1993 p. 12
16. El Ministro de Educación advierte contra un “plan terrorista” para controlar la educación y afirma que el Comité Educativo del Partido Democrático Nacional, el Ministro de Educación y el cuerpo ejecutivo del Estado cooperan para suspender ese “plan”.	2	25 de mayo de 1993 p. 12
17. Amnistía Internacional condena las violaciones a los derechos humanos efectuadas en la ofensiva del régimen contra el activismo islámico, aduciendo que algunos de los detenidos no tenían más de 15 años de edad.	2	26 de mayo de 1993 p. 12
18. Los consejos universitarios prohíben todo tipo de actividad religiosa/política en las universidades.	2	6 de octubre de 1993 p. 19
19. Un informe sostiene que el mantenimiento de la ayuda estadounidense a Egipto depende de la eliminación de conceptos religiosos “anticuados” del plan de estudios.	2	6 de octubre de 1993 p. 19
20. Cien estudiantes son arrestados en la Universidad de Alejandría por haber protestado contra la expulsión de 500 estudiantes relacionados con el activismo islámico.	2	26 de octubre de 1993 p. 20

Variable IV: Conservación de la propiedad/riqueza⁷

Año	Nov. 88 Oct. 89	Nov. 89 Oct.90	Nov. 90 Oct.91	Nov. 91 Oct. 92	Nov. 92 Oct. 93
Grado de estabilidad en las tasas de inflación	2	2	00	2	2

Variable V: Grado de activismo islámico.**A. Número aproximado de activistas islámicos arrestados cada año⁸**

Año	Nov. 88 Oct. 89	Nov. 89 Oct.90	Nov. 90 Oct.91	Nov. 91 Oct. 92	Nov. 92 Oct. 93
Número aproximado de activistas islámicos arrestados	2.340	3.660	3.710	2.800	10.450

Variable V**B. Número aproximado de intentos de ataques contra figuras públicas, fuerzas policiales, secularistas, y turistas⁹**

Año	Nov. 88 Oct. 89	Nov. 89 Oct.90	Nov. 90 Oct.91	Nov. 91 Oct. 92	Nov. 92 Oct. 93
Número aproximado de intentos de ataques	35	44	47	124	668
Notas adicionales sobre los objetivos de los ataques	1 intento de ataque a la vida del ministro del interior.	El vocero de la Asamblea es asesinado.	1 intento de ataque a la vida del ministro del interior.	a) Varios turistas b) Faraj Fudah (un escritor secular) fue asesinado.	a) Ataques a coptos. b) Ataques a policias. c) Intento de asesinato contra el ministro de información. d) Amenaza de muerte al presidente. e) Intento de asesinato a Arafat.

Variable V

C. Número aproximado de activistas islámicos que se suman o instigan manifestaciones/ protestas cada año¹⁰

Año	Nov. 88 Oct. 89	Nov. 89 Oct.90	Nov. 90 Oct.91	Nov. 91 Oct. 92	Nov. 92 Oct. 93
Número aproximado de activistas islámicos que se manifiestan	1.255	2.220	3.890	190	7.110

Variable V

D. Tipos y frecuencias de manifestaciones con participación de activistas islámicos¹¹

Año	Nov. 88 Oct. 89	Nov. 89 Oct.90	Nov. 90 Oct.91	Nov. 91 Oct. 92	Nov. 92 Oct. 93
Categorías	1 2 3 4	1 2 3 4	1 2 3 4	1 2 3 4	1 2 3 4
Frecuencia	7 - 4 1	6 6 3 4	10 - 4 2	1 5 2 7	9 11 1 7

Variable V

E. Activistas islámicos que ganaron u obtuvieron influencia a nivel profesional o provincial¹²

Año	Nov. 88 Oct. 89	Nov. 89 Oct.90	Nov. 90 Oct.91	Nov. 91 Oct. 92	Nov. 92 Oct. 93
Categorías de patrones electorales	1 2 3 00	1 2 3 00	1 2 3 00	1 2 3 00	1 2 3 00
Frecuencia que refleja los patrones electorales	1 - - -	- 2 2 -	- - 1 -	- - 1 -	3 3 3 -

Apéndice 2: Datos para Argelia

Variable I: Conservación de la religión y la mente¹

Noviembre 1988 – Octubre 1989

Acontecimiento	Código	Fecha y página del FBIS
1. Tanques militares rodean una mezquita en Chevally, y soldados armados escoltan a los fieles mientras salen de la mezquita.	3	11 de octubre de 1988 p. 9
2. El Consejo Islámico Superior hace un llamado a la unidad del pueblo argelino	2	11 de octubre de 1988 p. 23
3. El Ministro de Asuntos Religiosos prohíbe la política en las mezquitas	2 y 3	3 de abril de 1989 p. 10

Noviembre 1989 – Octubre 1990

Acontecimiento	Código	Fecha y página del FBIS
1. El Frente de Liberación Nacional (FNL) convoca al público a marchar pidiendo la separación de las elecciones partidarias de las mezquitas.	3	17 de abril de 1990 p. 3
2. La asociación de una mezquita no autoriza la celebración de un festival religioso.	2 y 3	24 de abril de 1990 p. 4
3. Al ganar las elecciones en Constantina, el Frente Islámico de Salvación (FIS), efectúa cambios generales en la educación y prohíbe bares, burdeles, y el uso de pantalones cortos, trajes de baño, etc.	1	17 de julio de 1990 p. 5

Noviembre 1990 – Octubre 1991

Acontecimiento	Código	Fecha y página del FBIS
1. El gobierno no reacciona frente al reclutamiento de cientos de jóvenes por parte de los activistas islámicos para luchar una “guerra santa” contra Israel.	3	17 de diciembre de 1990 p. 5
2. El Presidente Hamrouche condena la Guerra del Golfo.	1	30 de enero de 1991 p. 10
3. La policía utiliza gases lacrimógenos para dispersar a los manifestantes que protestan contra la Guerra del Golfo.	3	19 de febrero de 1991 p. 20
4. Redactan una nueva ley electoral para evitar el uso de las mezquitas en las campañas electorales.	3	27 de marzo de 1991 p. 4

Acontecimiento	Código	Fecha y página del FBIS
5. El Centro Argelino de Cultura e Información se niega a restringir sus actividades durante Ramadán, a pedido del FIS.	3	27 de marzo de 1991, p. 4
6. El Ministro del Interior tacha de ilegal y de desobediencia civil. una huelga efectuada por el FIS y otros partidos políticos.	3	22 de abril de 1991 p. 6
7. La policía evacua a activistas islámicos de la mezquita Jalid ibn al Walid.	3	22 de abril de 1991 p. 6
8. Cierran la Universidad de Annaba debido a una huelga efectuada por profesores y estudiantes activistas islámicos.	3	13 de junio de 1991 p. 2
9. El comité policial para la protección del orden público debe aprobar el espacio y el horario para las oraciones de 'Id.	2	24 de junio de 1991 p. 5
10. En violentos enfrentamientos, el ejército retira emblemas islámicos de las fachadas de los edificios municipales.	3	26 de junio de 1991 p. 4
11. Los ulema llaman a la unidad al pueblo argelino y a detener el derramamiento de sangre musulmana.	2	28 de junio de 1991 p. 5
12. Madami, líder del FIS, afirma que el ejército "está cometiendo un pecado mortal al amenazar con disparar a los que quieran ir a la mezquita".	3	1 de julio de 1991 p. 5
13. Uno de los ulemas llama al pueblo argelino a abandonar la violencia.	1	1 de julio de 1991 p. 6
14. Activistas islámicos (FIS) son expulsados de la Gran Mezquita por las fuerzas de seguridad y la mezquita es cerrada.	3	2 de julio de 1991 p. 5
15. Agentes de seguridad allanan la sede de los activistas islámicos y la mezquita de Jadra.	3	8 de julio de 1991 p. 6
16. Comienza sus emisiones una "Radio Corán".	1	12 de julio de 1991 pp. 2-3
17. Paracaidistas abren fuego sobre miles de manifestantes del FIS que se habían congregado alrededor de la mezquita para las oraciones del viernes.	3	15 de julio de 1991 p. 4

Acontecimiento	Código	Fecha y página del FBIS
18. El ejército prohíbe todas las marchas y reuniones públicas.	3	18 de julio de 1991 p. 5
19. Las autoridades resaltan que la prohibición de reuniones y congregaciones en plazas públicas sigue en pie.	3	22 de julio de 1991 p. 1
20. Uno de los líderes religiosos (sheiks) del FIS es arrestado en su oficina.	3	30 de septiembre de 1991 p. 14

Noviembre 1991 – Octubre 1992

Acontecimiento	Código	Fecha y página del FBIS
1. Miembros del FIS son arrestados cerca de una mezquita, y la policía lleva a cabo controles sistemáticos de documentación a conductores que usen barba.	3	21 de enero de 1992 p. 11
2. Un imam de una de las mezquitas es arrestado por instar a los ciudadanos a rebelarse contra las instituciones del estado.	3	22 de junio de 1992 p. 13
3. Un líder del FIS es arrestado en una ofensiva de seguridad contra activistas islámicos.	3	23 de junio de 1992 p. 11
4. El gobernador de Argel prohíbe las reuniones cerca de las mezquitas.	3	23 de enero de 1992 p. 12
5. Dos periodistas vinculados con el FIS son arrestados.	3	24 de enero de 1992 p. 20
6. La policía dispara contra 500 personas ubicadas fuera de una mezquita un viernes y arrestan a varios periodistas (entre ellos, periodistas franceses, españoles y turcos).	3	27 de enero de 1992 pp. 11-12
7. El Ministerio del Interior llama a los ciudadanos a realizar sus oraciones dentro de las mezquitas de sus respectivos distritos.	3	28 de enero de 1992 pp. 11-12
8. La policía arresta a dos imames de mezquitas en Badjarah.	3	29 de enero de 1992 p. 18
9. El estado toma el control de la mezquita Sunna, un bastión del FIS.	3	30 de enero de 1992 p. 19
10. El gobernador de Argel prohíbe las reuniones públicas.	3	31 de enero de 1992 p. 19

Acontecimiento	Código	Fecha y página del FBIS
11. Aproximadamente 27 activistas islámicos resultan heridos en una manifestación donde entonaban cánticos contrarios al gobierno.	3	3 de febrero de 1992 pp. 13-16
12. Varios imames son arrestados en protestas civiles.	3	3 de febrero de 1992 p. 15
13. Varios imames y líderes del FIS son arrestados.	3	5 de febrero de 1992 p. 5
14. El gobierno prohíbe una marcha pacífica convocada por el FIS.	3	6 de febrero de 1992 p. 8
15. El Ministro del Interior declara que el gobierno pretende poner mano dura contra el desorden provocado por los islamistas.	3	7 de febrero de 1992 p. 4
16. El ejército rodea la mezquita Ben Badis en el barrio de Kouba en Argel.	3	7 de febrero de 1992 p. 5
17. Se declara el estado de emergencia y el gobierno disuelve el FIS.	3	10 de febrero de 1992 pp. 7-11
18. Varios imames son arrestados y continúan los enfrentamientos entre la policía y los manifestantes, especialmente después de las oraciones de los viernes.	3	10 de febrero de 1992 pp. 12-16
19. Ciudadanos denuncian que se oyó un tiroteo intenso al amanecer cerca de la mezquita el-Anasser.	3	11 de febrero de 1992 p. 16
20. El último ejemplar del periódico del FIS es confiscado por la Gendarmería Nacional.	3	12 de febrero de 1992 p. 8
21. La policía le dispara a personas reunidas cerca de la mezquita Katchaoua; un niño resulta herido.	3	14 de febrero de 1992 p. 6
22. Confiscan un periódico pro-FIS por contener temas que afectan la seguridad del país.	3	20 de febrero de 1992 p. 15
23. 14.000 miembros del FIS son arrestados y es confiscado un periódico del FIS en al Nahdah	3	21 de febrero de 1992 p. 14
24. La Liga de los Derechos Humanos de Argelia reclama un cese urgente de los arrestos de activistas islámicos.	3	25 de febrero de 1992 p. 14
25. 800 personas, entre ellas mujeres y niños, encabezan una procesión; la policía hace disparos al aire para dispersarlos.	3	2 de marzo de 1992 p. 14
26. El Jefe del Consejo Superior del Estado defiende la decisión de disolver el FIS.	3	5 de marzo de 1992 p. 9

Acontecimiento	Código	Fecha y página del FBIS
27. El Ministro de Asuntos Religiosos se reúne con los imames de las mezquitas y declara que éstas deben ser utilizadas exclusivamente para actividades religiosas.	3	11 de marzo de 1992
28. La policía rodea la mezquita al Ansar y arresta a su imam después de las oraciones del viernes.	3	23 de marzo de 1992 p. 13
29. El jefe del ejército es destituido por su hostilidad hacia los activistas islámicos.	1	31 de marzo de 1992 p. 8
30. Hachani, líder del FIS, es acusado de incitar a las masas.	3	22 de abril de 1992 pp. 8-9
31. El Ministro de Asuntos Religiosos prohíbe a los imames "no autorizados" en las mezquitas.	2 y 3	24 de abril de 1992 p. 6
32. El estado incauta un periódico porque entrevistó a un líder activista islámico tunecino (Rashed al Ghannoushi).	3	27 de abril de 1992 p. 10
33. La Corte Suprema confirma la inhabilitación del FIS.	3	30 de abril de 1992 p. 18
34. El Ministro de Asuntos Religiosos condena los actos de sabotaje y los disturbios efectuados por activistas islámicos.	2	7 de mayo de 1992 pp. 2-3
35. Un imam es arrestado luego de las oraciones del viernes en Tlemcem.	3	19 de mayo de 1992 p. 8
36. El inspector local del Ministerio de Asuntos Religiosos nombra un nuevo imam antes de las oraciones del viernes, provocando la oposición de la gente.	2 y 3	26 de mayo de 1992 p. 6
37. La policía arroja gases lacrimógenos a la multitud que efectuaban las oraciones de 'Id fuera de una mezquita.	3	12 de junio de 1992 p. 6
38. Un grupo de personas intenta protestar contra las sentencias del tribunal militar a los líderes del FIS pero son dispersadas por la policía.	3	20 de julio de 1992 pp. 6-7
39. La policía arresta a simpatizantes del FIS que se manifestaban.	3	24 de agosto de 1992 p. 13
40. Un corresponsal de una agencia de noticias extranjera es advertido de no publicar una carta del FIS.	3	24 de agosto de 1992 p. 13
41. Varios jóvenes resultan muertos durante enfrentamientos con la policía que intentaba dispersar a los grupos luego de las oraciones del viernes.	3	8 de septiembre de 1992 pp. 11-12

Noviembre 1992 – Octubre 1993

Acontecimiento	Código	Fecha y página del FBIS
1. La policía detiene a una banda de terroristas y les incauta máquinas de fax, equipos de radio y panfletos políticos.	3	23 de noviembre de 1992 p. 18
2. El Ministerio de Asuntos Religiosos condena la demolición de una mezquita en la India.	1	9 de diciembre de 1992 p. 14
3. El Ministro del Interior suspende 6 organizaciones islámicas.	3	14 de diciembre de 1992 p. 8
4. El Ministerio de Cultura e Información prohíbe la circulación de un periódico y castiga a dos periodistas por difundir rumores y falsear la verdad.	3	21 de diciembre de 1992 p. 14
5. El Ministro de Asuntos Religiosos ordena la demolición de las mezquitas no oficiales.	3	30 de diciembre de 1992 p. 10
6. Los Ministros del Interior de países árabes se reúnen en Túnez para discutir la lucha contra el terrorismo. (Asiste el Ministro del Interior de Argelia).	3	7 de enero de 1993 p. 1
7. El gobierno argelino establece vínculos diplomáticos con Bosnia.	1	25 de enero de 1993 p. 6
8. Llegan a Argelia heridos de la guerra de Bosnia para ser tratados.	1	23 de febrero de 1993 p. 7
9. Un artículo declara que la mera posesión de material impreso islamista en Argelia es punible por la ley.	3	5 de marzo de 1993 pp. 7-8
10. El gobernador de la provincia de Setif suspende 195 asociaciones religiosas por incitación religiosa.	3	11 de marzo de 1993 p. 12
11. Uno de los principales líderes del FIS y su abogado defensor son juzgados por firmar y distribuir panfletos sediciosos.	3	4 de mayo de 1993 p. 7
12. El Ministro de Asuntos Religiosos les exige a los muecines (personas que convocan desde el alminar a la oración) obtener permiso de las autoridades locales para las oraciones del amanecer. Los ciudadanos deben orar en sus casas, debido al toque de queda.	3	15 de junio de 1993 pp. 12-13

Variable II: Conservación del ser**A. La práctica del hábeas corpus²**

Año	Nov. 88 Oct. 89	Nov. 89 Oct.90	Nov. 90 Oct.91	Nov. 91 Oct. 92	Nov. 92 Oct. 93
Número aproximado de violaciones	160	00	280	1.030	450

Variable II**B. Tortura y muerte durante la encarcelación³**

Año	Nov. 88 Oct. 89	Nov. 89 Oct.90	Nov. 90 Oct.91	Nov. 91 Oct. 92	Nov. 92 Oct. 93
Número aproximado de personas muertas y torturadas durante la encarcelación	220	00	30	1.930	1.845

Variable II**C. Utilización de las fuerzas policiales y militares para dispersar/disuadir⁴ a los activistas islámicos⁵**

Año	Nov. 88 Oct. 89	Nov. 89 Oct.90	Nov. 90 Oct.91	Nov. 91 Oct. 92	Nov. 92 Oct. 93
Número aproximado de personas muertas y torturadas por la policía	60	0	645	1.350	1.620
Tipo de acción manifestante que provocó la reacción violenta de la policía	1 2	1 2	1 2	1 2	1 2
Frecuencia de dichas acciones	2 -	- -	9 10	17 23	50 7

Variable III: Conservación de la posteridad/juventud⁶**Noviembre 1988 – Octubre 1989**

Acontecimiento	Código	Fecha y página del FBIS
0	-	-

Noviembre 1989 – Octubre 1990

Acontecimiento	Código	Fecha y página del FBIS
1. Luego de ganar las elecciones, el FIS prohibió la educación mixta en la ciudad de Constantina.	1	17 de julio de 1990 p. 5

Noviembre 1990 – Octubre 1991

Acontecimiento	Código	Fecha y página del FBIS
1. El Centro Cultural Argelino rechaza un pedido del municipio de Bab el-Oued y del Consejo Popular Argelino para cancelar los espectáculos artísticos durante Ramadán.	2	27 de marzo de 1991 p. 5
2. La Universidad de Annaba permanece cerrada debido a una huelga llevada a cabo por profesores y estudiantes activistas islámicos.	2	13 de junio de 1991 p. 2

Noviembre 1991 – Octubre 1992

Acontecimiento	Código	Fecha y página del FBIS
1. La policía arresta personas en una mezquita, incluidos jóvenes.	2	21 de enero de 1992 p. 11
2. Advierten a los jóvenes sobre no reunirse cerca de las mezquitas.	2	23 de enero de 1992 p. 12
3. La policía efectúa disparos y lanza gases lacrimógenos luego de las oraciones del viernes.	2	27 de enero de 1992 p. 11
4. Se producen enfrentamientos entre jóvenes y la policía en un suburbio de Argel.	2	29 de enero de 1992 p. 18
5. El estado toma el control de una mezquita en Argel.	2	29 de enero de 1992. p. 19
6. La policía efectúa disparos para dispersar a jóvenes que se dirigían a las oraciones del viernes en una mezquita universitaria.	2	31 de enero de 1992 p. 19
7. Grupos de jóvenes resultan heridos por balas de la policía en una manifestación en Bab el-Oued.	2	3 de febrero de 1992 pp. 13-16
8. Adolescentes, entre otros, se enfrentan con la policía, que usa gas lacrimógeno para dispersar a los manifestantes.	2	5 de febrero de 1992 p. 5
9. Continúa la tensión en Batna, y el Consejo de Estado emite un comunicado advirtiendo a las fuerzas de seguridad de no cometer excesos contra civiles.	2	6 de febrero de 1992 pp. 7-8

Acontecimiento	Código	Fecha y página del FBIS
10. El FIS cita declaraciones de testigos que afirman que la policía arrestó a todo tipo de personas sin miramientos, entre ellas enfermos mentales, niños y ancianos.	2	21 de febrero de 1992 pp. 14-15
11. Fuerzas paramilitares efectúan disparos de advertencia para dispersar a estudiantes activistas islámicos en la Universidad de Bab Ezzouar.	2	24 de febrero de 1992 pp. 14-15
12. La Universidad Ain Bey en Constantina es afectada por protestas estudiantiles cuando los alumnos exigen la liberación de docentes y alumnos detenidos. Mientras tanto, los estudiantes organizan marchas en la Universidad de Batna.	2	24 de febrero de 1992 p. 15
13. El Consejo de la Universidad de Setif decide suspender las clases debido al malestar estudiantil.	2	25 de febrero de 1992 p. 14
14. Continúan las protestas en las universidades, entre ellas Blida, Ain Bey y Annaba.	2	2 de marzo de 1992 pp. 14-15
15. Continúa la tensión, y otra universidad sufre disturbios: La Universidad de Mostaganes, donde 15 estudiantes del "Movimiento para la Protección de la Elección Popular" son arrestados.	2	3 de marzo de 1992 p. 16
16. Las fuerzas policiales son convocadas para ponerle fin a los disturbios en la Universidad de Setif.	2	17 de marzo de 1992 p. 6
17. Las fuerzas de seguridad intervienen para dispersar a los estudiantes en las escuelas secundarias de Setif.	2	17 de marzo de 1992 p. 12
18. Circulan rumores acerca de que la mezquita de la Universidad de Bab Ezzouar será demolida.	2	23 de marzo de 1992 pp. 13-14
19. El pueblo del municipio de Laraba intenta incendiar la sección administrativa de una escuela primaria y dos escuelas secundarias.	2	7 de mayo de 1992 p. 2
20. Las fuerzas de seguridad matan a un joven de 17 años al dispersar a la multitud luego de las oraciones del viernes en la mezquita Sheij Brahimi.	2	8 de septiembre de 1992 pp. 11-12

Noviembre 1992 – Octubre 1993

Acontecimiento	Código	Fecha y página del FBIS
0	–	–

Variable IV: Conservación de la propiedad/riqueza⁷

Año	Nov. 88 Oct. 89	Nov. 89 Oct.90	Nov. 90 Oct.91	Nov. 91 Oct. 92	Nov. 92 Oct. 93
Grado de estabilidad en las tasas de inflación	2	2	00	2	2

Variable V: Grado de activismo islámico

A. Número aproximado de activistas islámicos arrestados cada año⁸

Año	Nov. 88 Oct. 89	Nov. 89 Oct.90	Nov. 90 Oct.91	Nov. 91 Oct. 92	Nov. 92 Oct. 93
Número aproximado de activistas islámicos arrestados	725	120	4,720	1,820	1,800

Variable V

B. Número aproximado de intentos de ataques contra figuras públicas, fuerzas policiales, secularistas, y turistas⁹

Año	Nov. 88 Oct. 89	Nov. 89 Oct.90	Nov. 90 Oct.91	Nov. 91 Oct. 92	Nov. 92 Oct. 93
Número aproximado de intentos de ataques	0	0	68	272	300
Notas adicionales sobre los objetivos de los ataques	0	0	0	1) Ponen una bomba en la mezquita cuando se encontraban orando Boudiaf (presidente), Ghozali (primer ministro), y otros funcionarios. 2) Boudiaf es asesinado en Annaba mientras daba un discurso, y 141 personas resultaron heridas.	1) Ataque al ex Ministro de Defensa Nezzar. 2) Es asesinado el ex Ministro de Educación. 3) Los Ministros de Trabajo y de Deportes resultan heridos. 4) Es asesinado el fiscal general.

Año	Nov. 88 Oct. 89	Nov. 89 Oct.90	Nov. 90 Oct.91	Nov. 91 Oct. 92	Nov. 92 Oct. 93
					5) El Ministro de Equipamiento escapa a un intento de asesinato. 6) El ex primer ministro es asesinado, al igual que miembros de su familia y su chofer.

Variable V

C. Número aproximado de activistas islámicos que se suman o instigan manifestaciones/ protestas cada año¹⁰

Año	Nov. 88 Oct. 89	Nov. 89 Oct.90	Nov. 90 Oct.91	Nov. 91 Oct. 92	Nov. 92 Oct. 93
Número aproximado de activistas islámicos que se manifiestan	3.300	4.340	12.850	6.550	0

Variable V

D. Tipos y frecuencias de manifestaciones con participación de activistas islámicos¹¹

Año	Nov. 88 Oct. 89	Nov. 89 Oct.90	Nov. 90 Oct.91	Nov. 91 Oct. 92	Nov. 92 Oct. 93
Categorías	1 2 3 4	1 2 3 4	1 2 3 4	1 2 3 4	1 2 3 4
Frecuencia	3 - - -	2 1 1 -	16 7 11 4	14 12 16 2	- 6 - 1

Variable V

E. Activistas islámicos que ganaron u obtuvieron influencia a nivel profesional o provincial¹²

Año	Nov. 88 Oct. 89	Nov. 89 Oct.90	Nov. 90 Oct.91	Nov. 91 Oct. 92	Nov. 92 Oct. 93
Categorías de patrones electorales	1 2 3 00	1 2 3 00	1 2 3 00	1 2 3 00	1 2 3 00
Frecuencia que refleja los patrones electorales	- - - -	4 - - -	1 - - -	1 - - -	- 1 - -

N.B.: El Frente Islámico de Salvación (FIS) ganó la primera vuelta electoral los días 30-31 de Diciembre de 1991. Sin embargo, el Consejo de Seguridad canceló la segunda vuelta y disolvió el FIS, y el presidente renunció el 11 de Enero de 1992.

Apéndice 3: Datos para Turquía

Variable I: Conservación de la religión y la mente¹

Noviembre 1988 – Octubre 1989

Acontecimiento	Código	Fecha y página del FBIS
1. El Primer Ministro Özal explica la decisión del Presidente Evren de vetar la ley del turbante, la cual le habría permitido a las estudiantes mujeres usar velo en las universidades.	3	2 de diciembre de 1988 p. 39
2. El Primer Ministro Özal alienta la construcción de una mezquita en Sarp, en la frontera entre Turquía y Rusia.	1	7 de diciembre de 1988 p. 74
3. Inonu, el líder del Partido Social Democrático (PSD), critica al gobierno por defender los artículos 141, 142, y 163 de la constitución (el último es la ley que restringe la libertad de expresión religiosa).	1	7 de diciembre de 1988 p. 27
4. Un imam de una mezquita en el distrito de Kundali es sentenciado a cinco años y medio de cárcel por dar un sermón contra el estado.	3	28 de diciembre de 1988 p. 27
5. Evren declara estar en contra de la ley del turbante porque viola la constitución y el espíritu de las reformas de Atatürk	3	10 de enero de 1989 p. 27
6. El Ministro de Cultura asiste a un encuentro islámico internacional.	1	31 de enero de 1989 p. 44
7. El Departamento de Asuntos Religiosos no hace declaraciones sobre la fatwa de Jomeini contra Salman Rushdie, mientras que otras autoridades religiosas expresan su apoyo a la fatwa de Jomeini.	2	23 de febrero de 1989 p. 61
8. La corte constitucional deroga la ley que les permite a las mujeres usar el velo en las universidades.	3	9 de marzo de 1989 p. 37
9. El Director de Asuntos Religiosos se opone a la publicación de Los Versos Satánicos.	1	14 de marzo de 1989 p. 42
10. Detienen a manifestantes que protestan contra la derogación de la ley del turbante.	3	17 de marzo de 1989 p. 42
11. Funcionarios expresan su preocupación por los internados que les enseñan religión a sus estudiantes y los entrenan para el combate.	3	24 de marzo de 1989 p. 39
12. La policía allanan y requisa la casa de un alcalde activista islámico en Sanliurfa y le confiscan 287 libros. El alcalde también es detenido por haber declarado que “no es kemalista ni secularista – es simplemente musulmán”.	3	18 de abril de 1989 p. 13 19 de abril de 1989 p. 24

13. Otros cuatro alcaldes pertenecientes al Partido Islamista de la Prosperidad son interrogados por el fiscal adjunto del Tribunal de Seguridad del Estado.	3	19 de abril de 1989 p. 24
--	---	------------------------------

Noviembre 1989 – Octubre 1990

Acontecimiento	Código	Fecha y página del FBIS
1. Se levanta la prohibición del turbante en las universidades.	1	2 de junio de 1990 p. 26
2. El jefe del Departamento de Asuntos Religiosos declara prohibida la lotería en el Islam.	1 y 2	31 de enero de 1990 p. 29
3. El Tribunal de Seguridad del Estado suspende la publicación de una revista pro islámica.	3	20 de marzo de 1990 p. 14
4. El Ministro de Justicia invita a un diálogo sobre las ventajas y desventajas de la derogación del artículo 163, entre otros artículos.	3	11 de abril 1990 pp. 53-55
5. El Ministro de Relaciones Exteriores asiste a una reunión de cancilleres de la Organización para la Cooperación Islámica (OCI) llevada a cabo en El Cairo.	3	31 de octubre de 1990 pp. 10-11
6. Las autoridades investigan una oración llevada a cabo para un líder activista islámico, a la que asistieron 15.000 musulmanes en Anatolia.	3	31 de octubre de 1990 p. 44

Noviembre 1990 – Octubre 1991

Acontecimiento	Código	Fecha y página del FBIS
1. Fuerzas de seguridad dispersan y arrestan a manifestantes que protestaban contra la Guerra del Golfo (activistas islámicos) en Sanliurfa.	3	22 de enero de 1991 p. 58
2. La policía usa gas lacrimógeno para dispersar a los activistas islámicos que se manifestaban contra la Guerra del Golfo en varias ciudades y pueblos en toda Turquía.	3	28 de enero de 1991 pp. 50-51
3. El Director de Asuntos Religiosos declara que un llamado a la "Yihad" por parte de los activistas islámicos contra los aliados en la Guerra del Golfo es inapropiado.	2 y 3	31 de enero de 1991 p. 50
4. La policía se enfrenta con los manifestantes en una protesta contra la guerra. Varios activistas son arrestados.	3	4 de febrero de 1991 p. 54

Acontecimiento	Código	Fecha y página del FBIS
5. Diecisiete miembros de un grupo derechista “ilegal” son arrestados por intentar derrocar al régimen secular en Turquía.	3	19 de febrero de 1991 p. 60
6. La Gran Asamblea Nacional de Turquía aprueba un proyecto de ley que permite la libertad condicional de prisioneros y deroga el artículo 163, entre otros.	1	12 de abril de 1991 pp. 38-39
7. Una gran cantidad de empleados públicos activistas son despedidos y otros son investigados por reunirse y orar los viernes, tener ejemplares del Corán en sus escritorios, usar alianzas matrimoniales de plata, y llevar consigo masbahas.	3	9 de septiembre de 1991 pp. 39-43

Noviembre 1991 – Octubre 1992

Acontecimiento	Código	Fecha y página del FBIS
1. 1.000 oficiales, suboficiales, y cadetes militares son destituidos por tener posturas islamistas e izquierdistas.	3	Noviembre 1991 p. 61
2. El Presidente Özal parte hacia la cumbre de la Organización para la Cooperación Islámica en Senegal.	3	9 de diciembre de 1991 p. 50
3. Doce activistas islámicos son arrestados en Estambul por intentar derrocar el régimen secular.	3	27 de abril de 1992 p. 44
4. El Departamento de Asuntos Religiosos construirá mezquitas en las nuevas repúblicas turcas.	1	14 de julio de 1992 pp. 43-44
5. El coordinador general de la revista pro-islámica Bizim Dergah es atacado por la policía en su oficina.	3	8 de septiembre de 1992 p. 59

Noviembre 1992 – Octubre 1993

Acontecimiento	Código	Fecha y página del FBIS
1. La policía emite una orden de arresto para un líder religioso que reside en Alemania.	3	3 de marzo de 1993 p. 61
2. El Ministro de Educación de la Nación enviará equipos de investigación a las escuelas para inspeccionarlas por supuestos vínculos con el Partido Hezbollah.	3	5 de marzo de 1993 p. 58
3. La policía aplasta al Grupo Movimiento Islámico en Ankara.	3	8 de marzo de 1993 p. 60

Acontecimiento	Código	Fecha y página del FBIS
4. El Primer Ministro advierte a los muftíes (estudiosos religiosos) sobre no involucrarse en política.	3	8 de marzo de 1993 pp. 60-61
5. Un tribunal penal en Estambul confisca una publicación con fragmentos del libro Los versos satánicos.	1	28 de mayo de 1993 p. 43
6. El jefe del Departamento de Asuntos Religiosos critica Los versos satánicos y cuestiona la idea de que el libro represente amenaza alguna para el Corán y el Islam en general.	2	28 de mayo de 1993 p. 44

Variable II. Conservación del ser

A. La práctica del hábeas corpus²

Año	Nov. 88 Oct. 89	Nov. 89 Oct.90	Nov. 90 Oct.91	Nov. 91 Oct. 92	Nov. 92 Oct. 93
Número aproximado de violaciones	10	10	30	30	0

Variable II

B. Tortura y muerte durante la encarcelación³

Año	Nov. 88 Oct. 89	Nov. 89 Oct.90	Nov. 90 Oct.91	Nov. 91 Oct. 92	Nov. 92 Oct. 93
Número aproximado de personas muertas y torturadas durante la encarcelación	40	30	0	0	0

Variable II

C. Utilización de las fuerzas policiales y militares para dispersar/disuadir⁴ a los activistas islámicos⁵

Año	Nov. 88 Oct. 89	Nov. 89 Oct.90	Nov. 90 Oct.91	Nov. 91 Oct. 92	Nov. 92 Oct. 93
Número aproximado de personas muertas y torturadas por la policía	0	0	30	0	0
Tipo de acción manifestante que provocó la reacción violenta de la policía	1 2	1 2	1 2	1 2	1 2

Año	Nov. 88 Oct. 89	Nov. 89 Oct.90	Nov. 90 Oct.91	Nov. 91 Oct. 92	Nov. 92 Oct. 93
Frecuencia de dichas acciones	0 0	0 0	0 0	0 0	0 0

N.B.: No se produjeron enfrentamientos entre la policía y los manifestantes. Todo fue pacífico hasta el 28 de enero de 1991, cuando la policía hirió a 30 personas al intentar dispersar la multitud (FBIS, 28 de enero de 1991, pp. 50-51).

Variable III. Conservación de la posteridad/juventud⁶

Noviembre 1988 – Octubre 1989

Acontecimiento	Código	Fecha y página del FBIS
1. El Primer Ministro Örzal comenta sobre el veto del Presidente Everen a la ley del turbante (en las universidades).	2	2 de diciembre de 1988 p. 39
2. El Presidente declara que vetó la ley que levantaba la prohibición del uso del velo islámico por parte de las mujeres en las aulas universitarias.	2	10 de enero de 1989 p. 27
3. Mujeres con velo islámico marchan en Estambul para protestar contra la decisión del Tribunal Constitucional de derogar la ley que les permitía a las mujeres usar el velo.	2	9 de marzo de 1989 p. 37
4. Un grupo de manifestantes son detenidos luego de las oraciones del viernes por expresar su oposición a la ley del turbante.	2	17 de marzo de 1989 p. 42
5. Un artículo investiga el creciente impacto del imam y el predicador en las escuelas de Turquía.	1	23 de marzo de 1989 pp. 26-28
6. El Jefe de Gabinete anuncia que 95 estudiantes militares fueron expulsados por participar en actividades “fundamentalistas” en escuelas militares.	2	12 de abril de 1989 p. 24

Noviembre 1989 – Octubre 1990

Acontecimiento	Código	Fecha y página del FBIS
1. Se levanta la prohibición de que las estudiantes mujeres usen el velo islámico.	1	12 de enero de 1990 p. 26

Noviembre 1990 – Octubre 1991

Acontecimiento	Código	Fecha y página del FBIS
1. El Consejo de Ministros decide incluir tres años de formación en el Corán como parte de la educación obligatoria luego de los años de primaria.	1	2 de octubre de 1991 p. 29

Noviembre 1991 – Octubre 1992

Acontecimiento	Código	Fecha y página del FBIS
1. Fuerzas de seguridad arrestan a 12 activistas islámicos en Estambul por llevar a cabo reuniones y organizar seminarios en una librería.	2	27 de abril de 1992 p. 44

Noviembre 1992 – Octubre 1993

Acontecimiento	Código	Fecha y página del FBIS
1. El Ministro de Educación de la Nación investiga la supuesta actividad de Hezbollah en escuelas de la región sudoriental de Anatolia.	2	5 de marzo de 1993 p. 58

Variable IV. Conservación de la propiedad/riqueza⁷

Año	Nov. 88 Oct. 89	Nov. 89 Oct.90	Nov. 90 Oct.91	Nov. 91 Oct. 92	Nov. 92 Oct. 93
Grado de estabilidad en las tasas de inflación	2	2	1	00	2

Variable V. Grado de activismo islámico.

A. Número aproximado de activistas islámicos arrestados cada año⁸

Año	Nov. 88 Oct. 89	Nov. 89 Oct.90	Nov. 90 Oct.91	Nov. 91 Oct. 92	Nov. 92 Oct. 93
Número aproximado de activistas islámicos arrestados	80	80	100	12	140

Variable V

B. Número aproximado de intentos de ataques contra figuras públicas, fuerzas policiales, secularistas, y turistas⁹

Año	Nov. 88 Oct. 89	Nov. 89 Oct.90	Nov. 90 Oct.91	Nov. 91 Oct. 92	Nov. 92 Oct. 93
Número aproximado de intentos de ataques	4	50	12	12	46
Notas adicionales sobre los objetivos de los ataques		1) Intento de asesinato al presidente y al primer ministro. 2) Intento de asesinato al jefe del Departamento de Asuntos Religiosos y al máximo líder educativo. 3) Numerosos intentos de ataques a profesores y periodistas seculares.	1) La mayoría de los ataques son a extranjeros: Un oficial estadounidense, un agregado de prensa egipcio, el vicepresidente de una empresa británico-turca.	1) Ataque a una sinagoga en Estambul. 2) Una bomba mata al jefe de seguridad de la embajada israelí.	1) Enfrentamientos estudiantiles entre secularistas e islamistas. 2) Una bomba mata a un escritor secular. 3) Un ataque a un hotel en Sivas debido a la invitación de un escritor secular acaba con la vida de 36 personas.

Variable V

C. Número aproximado de activistas islámicos que se suman o instigan manifestaciones/ protestas cada año¹⁰

Año	Nov. 88 Oct. 89	Nov. 89 Oct.90	Nov. 90 Oct.91	Nov. 91 Oct. 92	Nov. 92 Oct. 93
Número aproximado de activistas islámicos que se manifiestan	790	2.310	420	2.570	770

Variable V

D. Tipos y frecuencias de manifestaciones con participación de activistas islámicos¹¹

Año	Nov. 88 Oct. 89	Nov. 89 Oct.90	Nov. 90 Oct.91	Nov. 91 Oct. 92	Nov. 92 Oct. 93
Categorías	1 2 3 4	1 2 3 4	1 2 3 4	1 2 3 4	1 2 3 4
Frecuencia	4 0 0 0	7 0 0 0	5 0 1 0	4 0 0 0	2 0 0 0

Variable V

E. Activistas islámicos que ganaron u obtuvieron influencia a nivel profesional o provincial¹²

Año	Nov. 88 Oct. 89	Nov. 89 Oct.90	Nov. 90 Oct.91	Nov. 91 Oct. 92	Nov. 92 Oct. 93
Categorías de patrones electorales	1 2 3 00	1 2 3 00	1 2 3 00	1 2 3 00	1 2 3 00
Frecuencia que refleja los patrones electorales	2 1 0 0	1 3 0 0	2 0 0 0	1 0 0 0	2 0 0 0

Glosario de términos árabes¹

ayah (pl. ayat): Versículo del Corán.

danniyat: Plural de dani, que en *fiqh* significa un tema dudoso. Es decir, un tema que (a) está abierto al debate y (b) no está claramente establecido como un acto prohibido o favorecido en el derecho islámico.

fiqh/fuqaha': **Fiqh** es el origen del sustantivo *Fuqaha'*. *Fiqh* es el proceso de deducir la ley islámica a partir del Corán y el Hadiz (los dichos del Profeta). Los *fuqaha'*, entonces, son los estudiosos legales que realizan dicha tarea.

hadiz (pl. ahadiz): Las palabras pronunciadas por el Profeta y que fueron reportadas por sus compañeros. El hadiz es parte integral de la ley islámica y es segundo en importancia después del Corán.

hasan: Origen de palabras como *istihsan*, *ahsan*, *muhsin*. Significa bueno o beneficioso.

iyma': El consenso de los sabios respecto a un tema en particular. Es considerada una de las fuentes de la legislación.

istihsan: Su origen es *hasin*. Es un principio legal invocado como pauta general en el pensamiento legal islámico.²

istishab: Principio legal invocado para mantener una cierta práctica, hasta tanto ésta sea rechazada por una explicación más adecuada de la ley.

istislah: Principio legal que se aplica al bien o al bienestar común como pauta para legislar la ley islámica.

jalifah: Históricamente, el líder de la Ummah musulmana.

jalafah: En términos teológicos, la humanidad es la seguidora y cuidadora de la Tierra, después de Dios. Por lo tanto, cada individuo es un *jalifat Allah fi al Ard* (vicegerente de Dios sobre la Tierra).

madhhab (pl. madhahib): Escuela de derecho legal. Las cuatro madhahib suníes principales son: Maliki, Hanafi, Shafi'i y Hanbali.

Al maqasid: Los fines de la ley islámica. Es decir, el espíritu de la ley y sus directrices.

maslahah (pl. *masalih*): El bienestar o bien público, el cual se persigue practicando el *istislah* según la ley islámica. En el pensamiento legal islámico, el bien común se califica según el Corán y la Sunnah.

maslahah mursalah: La *maslahah* que no tiene nada a favor ni en contra según el Corán, la Sunnah y el *iyman*'.

muytahid: El origen de la palabra es *juhd*³. Mujtahid es un teólogo musulmán que conoce lo suficiente sobre la religión para poder extrapolar juicios razonables sobre distintos temas.

al nass (pl. al nususs): El Texto, es decir, el Corán y el hadiz.

qat'iyat: Es el plural de *qat'i*, y antónimo de *zani*, que en *fiqh* significa que el tema ha sido claramente abordado en el Texto (*al nass*).

al qiyas: Método utilizado en el derecho musulmán para extrapolar el razonamiento legal por analogía. Por ejemplo, si está prohibido beber alcohol porque impide el pensamiento racional, entonces las drogas también están prohibidas.

saluha: Es el origen de las palabras *istislah* y *al aslah*, y significa lo bueno, lo beneficioso, lo útil.

Al Shari'ah (pl. *Shara'i*): La ley canónica islámica revelada que se halla en el Corán, la Sunnah, el consenso de los estudiosos legales, y en el uso de éstos para el razonamiento analógico.

Sirah: La biografía del Profeta, es decir, la totalidad de los dichos y acciones del Profeta Muhammad.

Sunnah: Los dichos y acciones del Profeta Muhammad que fueron reconocidos por sus seguidores como parte de su práctica habitual.

'ulama': Plural de *'alim*. Estudiosos religiosos (ver *fuqaha*').

'urf: Costumbres locales. En el pensamiento legal islámico, algunos estudiosos concuerdan en que se deben incorporar las costumbres locales a las leyes.

usul al fiqh: Las bases del derecho musulmán. Según los suníes, estas son el Corán, la Sunnah, el consenso de los estudiosos religiosos, y su razonamiento analógico.

Notas

PREFACIO

- 1 La palabra renacimiento se ha convertido en un término genérico utilizado a menudo en la literatura sobre los movimientos islámicos. Sin embargo, es importante destacar que implica que dichos movimientos son regresivos o que son un intento por reactivar el sentimiento islámico. De igual manera, el término activismo es relativamente imparcial ya que no conlleva las mismas connotaciones sobre el movimiento en términos de rumbo, desarrollo o tiempo.
- 2 *Fiqh*, *Shari'ah* y otras palabras relacionadas con el derecho islámico serán definidas más adelante cuando sean analizadas en profundidad en el capítulo sobre jurisprudencia islámica (Capítulo 2).
- 3 La Sunnah es la encarnación de los dichos y prácticas del Profeta, los cuales son tomados como una guía para el derecho islámico. Es importante remarcar que Hadiz significa los dichos del Profeta, mientras que la Sunnah representa sus palabras y acciones. Por lo tanto, la Sunnah encarna un conjunto mayor de referencias para los musulmanes.
- 4 Según Netton, la *iytihad* se define de esta manera: "En jurisprudencia, este término significa el ejercicio del juicio independiente sin estar limitado por la jurisprudencia o los precedentes anteriores. Su antónimo es *taqlid*, que significa literalmente imitación. La palabra *iytihad* deriva de la misma raíz árabe que *Yihad*". Netton, *A Popular Dictionary of Islam* (1992, p. 117).
- 5 La definición que Netton da de *ra'i* es: "Opinión, idea. En derecho islámico, *al ra'i* tiene el sentido de opinión personal, juicio o especulación individual que no está basada en una fuente de derecho reconocida". (Ibid., p. 212).

CAPÍTULO 1

- 1 La descripción que Burrell hace de los activistas islámicos es similar a la que hace Munson (1989, pp. 111-114).
- 2 El artículo "Religion and Development: Weber and East Asia Experience" de Winston Davis es parte de *Understanding Political Development* (1987), de Myron Weiner y Samuel Huntington.
- 3 Los cuatro principales tipos de acción, según Weber, son: (1) Acción racional relacionada con un cierto objetivo (*Zweckrational*), (2) Acción racional relacionada con un cierto valor (*Wertrational*), (3) Acción emocional como reacción refleja en ciertas situaciones, y (4) Acción tradicional relacionada con las costumbres y hábitos (ver Aron, 1967, p. 220). Los analistas que escogen la acción tradicional para caracterizar el activismo islámico no tienen en cuenta que los modelos *Zweckrational* o *Wertrational* también se podrían aplicar al activismo islámico.

- 4 Además, Donahue (Esposito 1993, pp. 59-60) señala las similitudes entre el liderazgo carismático de Nasser (nacionalista) y el atractivo carismático de Jomeini (islamista).
- 5 Binder (1988, p. 242) sostiene: “El resurgimiento islámico es un movimiento de laicos. Es una manifestación de una lucha popular cada vez mayor de un número creciente de burócratas, técnicos, profesionales, maestros, trabajadores calificados, e incluso kuláks, quienes se afirman políticamente e intentan dar forma nuevamente al estado en términos de su propia imagen”.
- 6 Gellner explica que los relativistas/posmodernistas son investigadores que hacen hincapié en la necesidad de evaluar las normas y costumbres en su contexto cultural. Es decir, los relativistas culturales se ocupan de los aspectos culturales de las distintas sociedades más que de la universalidad de cualquier cuestión social. Por lo tanto, los relativistas culturales son más liberales en sus interpretaciones de las distintas sociedades que los “fundamentalistas religiosos” o los “fundamentalistas racionalistas de la ilustración”, como se explica en lo escrito por Gellner.
- 7 Gellner usa el término “fundamentalismo racionalista de la Ilustración” alternadamente con “razón” tal como sugiere el título de su libro: *Postmodernism, Religion, and Reason*.
- 8 En su capítulo titulado “Deconstructing Orientalism”, Binder (1988, p. 120-121) critica duramente la obra de Said:

Existen diversas razones que podrían explicar por qué Said no dice nada sobre el Islam. Puede que su intención haya sido escribir solamente sobre Occidente. Puede que conozca lo suficiente sobre el Islam. Puede que haya sentido que bastaba con nombrar a aquellos con cuya obra está de acuerdo. Puede que haya sentido que era mejor no decir nada antes que decir algo. Puede que crea que es inapropiado o imposible o incluso hostil que una persona de afuera opine de un sistema de creencias que no comparte. Sea cual fuere la razón, Said no dice nada y no dice nada acerca de por qué no dice nada, y en este doble silencio que sugiere una anomalía, una especie de paradoja, una aporía o la condición que hace posible el discurso crítico de Said. Desde luego que puede ser cierto que si Said hubiese escrito algo sobre el Islam, podría haber sido capaz de no escribir nada sobre el orientalismo.
- 9 Irán se excluye de mi investigación porque ya analicé su revolución en 1979. Es decir, los otros países escogidos en este estudio no han pasado por cambios masivos generados por activistas islámicos. Mi investigación compara aquellos países donde el activismo islámico se opone a los sistemas políticos actuales.
- 10 Gurr y Goldstone (Goldstone, Gurr y Moshiri 1991, pp. 346-347) también concluyen que:

Los signos concretos de una inminente crisis estatal no son invisibles, si bien las actitudes reales del pueblo pueden estar ocultas. Así, en lugar de esperar a que aparezcan signos claros de una oposición extendida y evidente, las superpotencias deberían darse cuenta de que los regímenes que exhiben múltiples síntomas de una crisis inminente, como una falta de logros positivos, recursos inadecuados o dependencia extranjera, corrupción, exclusión, y movilizaciones de protesta, están en profundos problemas y no pueden sostener esa situación indefinidamente. Si no se pueden rectificar las actitudes y estructuras básicas del régimen que produjeron estos síntomas, no queda más que prepararse para el surgimiento de una lucha revolucionaria en dichos estados.

El comentario de los autores también es adecuado y aplicable en relación a los movimientos activistas islámicos actuales en todo el Medio Oriente con respecto a la política exterior de los Estados Unidos en particular y en la política exterior de ciertos países europeos (por ej., la política francesa en los países del Norte de África).

- 11 Los artículos de Hudson y Williams fueron publicados en *Islam and Development* (Esposito 1980). Ambos autores reflejan el período relativamente menos activo de activismo islámico (AI), especialmente luego del asesinato de Sadat en 1981 y los numerosos asesinatos y revueltas que siguieron en Egipto y la escalada del AI en Argelia, Túnez, los Territorios Ocupados y Jordania.
- 12 Esposito subraya esto en su libro *The Islamic Threat: Myth or Reality?* (1992, pp. 199-200, 209-210).
- 13 En mi opinión, es un reflejo también de los sentimientos de los activistas islámicos en otras sociedades musulmanas contemporáneas.
- 14 Por lo tanto, no se utilizarán las palabras “renacimiento” o “resurgimiento” en esta investigación.

CAPÍTULO 2

- 1 Masud se refiere a los estudiosos que escriben sobre el Islam y los musulmanes como “islamicistas”.
- 2 Ghanushi así lo afirma en un libro que recopila numerosas entrevistas que le realizó Salih al Darwish (1992, p. 133).
- 3 Todos estos derechos son parte integral de los *maqasid*, la conservación de los fines de la *Shari'ah*, como indicaré más adelante.
- 4 Ver en el glosario las definiciones de los términos árabes utilizados en este capítulo.
- 5 La intercambiabilidad de los dos conceptos será aclarada con mayor profundidad en las secciones C y D de este capítulo.
- 6 *Qutb* dedica el tercer capítulo a la adaptabilidad de la *Shari'ah* respecto a cuestiones que podrían cambiar según el tiempo y el espacio.
- 7 Los años indican la actividad de al Banna como líder de la Hermandad Musulmana de Egipto tal como se afirma en la disertación mencionada (al Baiyumi 1992, p. 336).
- 8 La gacetilla viene de uno de los grupos activistas islámicos más violentos. La idea de que la violencia genera violencia, y la necesidad de confrontación, es representativa de la postura política del grupo.
- 9 Ver Diagrama 2, el cual detalla los orígenes teóricos de los conceptos legales musulmanes discutidos en este estudio.
- 10 *Iytilhad*, según la definición de Netton (1992, p. 117), es “el ejercicio del juicio independiente e irrestricto por medio de la jurisprudencia o precedentes anteriores”.
- 11 Jallaf, al Siyasa al Shar'iyah [Gobernar según la ley islámica], 1977.
- 12 También será definido brevemente.
- 13 La definición de Glasse no es del todo clara sobre la *iytilhad*, ya que no vincula a *qiyas* (analogía) con *iytilhad* (extrapolación), y *qiyas*, por definición, necesita de *iytilhad* ya que el uso de la razón es primordial para comparar y contrastar temas por el bien de la analogía.
- 14 La publicación del Ayatola Yahya Noori escrita con Sayed Hassan Amin en *Legal and Political Structure of an Islamic State: The Implications for Iran and Pakistan* (1987). El libro ofrece una comparativa única en el pensamiento y la práctica legal Sunni/Shi'i.
- 15 *Istislah* se conjuga con el patrón de *istifal* (imponer el acto de hacer en un verbo), mientras

- que *maslahah* se conjuga como *maf'ala*; por lo tanto la raíz *fi'l* es *s-l-h*. Por ejemplo, cuando se utiliza la expresión *istislah aradi*, significa la reclamación de la tierra; por lo tanto, *istislah* en términos árabes generales significa mejorar o hacer el bien.
- 16 Algunos *fuqaha'* y otros estudiosos musulmanes han citado versos del Qur'an y el hadiz para demostrar que la *maslahah* es considerada y reconocida en las dos principales fuentes de legislación. Otros *fuqaha'* son algo más conservadores en sus argumentos y prefieren considerar a la *maslahah* como un concepto "transmitido" (es decir, una idea abordada indirectamente).
 - 17 Los musulmanes en general, y los activistas musulmanes en particular, adhieren a esta idea. Sin embargo, pueden destacar que el bien es legal y que la *Shari'ah* debe ser buena.
 - 18 Como se discutirá más adelante y en mayor detalle, la mayoría de los *fuqaha'* han definido cinco elementos a conservar: La religión, el ser (la vida), la mente, la propiedad y la posteridad.
 - 19 Ver en los diagramas 3 y 4 en las páginas 55 y 56, respectivamente, una presentación gráfica de estas diferencias.
 - 20 A Shafi'i, como autor del primer libro sobre *usul al fiqh*, le siguieron metodológicamente los Malikis y Hanbalis.
 - 21 Al Tufi era una excepción a la tradición Hanbali. La mayoría de los Hanbalis eran conservadores en sus interpretaciones legales.
 - 22 Los métodos de enseñanza de Abu Hanifah eran notoriamente diferentes de los de Malik. Abu Hanifah les permitía a sus alumnos cuestionar su opinión y sus ideas; así les daba a sus alumnos algo de independencia. Malik ilustraba los pasos lógicos de sus deducciones, pero no les permitía a sus alumnos (al menos mientras él viviera) ejercitar su razonamiento o cuestionar su opinión (Abu Zahra' 1952, pp. 433-434).
 - 23 Ni Malik ni Abu Hanifah escribían acerca de sus prácticas o argumentos teóricos. Sus madhahib eran mantenidos por sus respectivos alumnos, quienes posteriormente documentaban sus prácticas y posturas teóricas.
 - 24 Ver diagrama 3.
 - 25 Por lo tanto, *maslahah* y *maqasid* (los fines de la *Shari'ah*) se utilizarán alternadamente en este trabajo.
 - 26 Puesto que todas las citas concuerdan con los cinco *maqasid* (que serán mencionados), se ordenarán cronológicamente, por título, nombre de autor, escuela legal y el año de fallecimiento del autor.
 - 27 La mayor parte de la literatura citada en este segmento del capítulo es bastante antigua; las fechas de publicación y otros detalles bibliográficos no están disponibles.
 - 28 Al Ghazali era Shafi'i; en concordancia con sus enseñanzas, él destaca la importancia del *nusus* (el Texto).
 - 29 *Shara'i* es el plural de *Shari'ah*.
 - 30 *Al aslah* se conjuga como *af'al*, por lo tanto viene de la raíz *s-l-h*. Es otra manera de decir *maslahah*, pero literalmente significa "la mejor forma de *maslahah*".
 - 31 El primer *faqih* en escribir sobre los *maqasid* y *masalih* en profundidad; es decir, otros *fuqaha'* lo mencionaron en su uso y entendimiento del concepto de legal, pero al Shatibi fue el único *faqih* que le dedicó cuatro volúmenes a la *maslahah*, además de parte de su segundo libro: *Seeking Sanctuary*.

- 32 Los aspectos específicos de qué *maqṣad* debe tener prioridad sobre otro y la citación de muchos casos legales donde se utiliza el concepto de *maslahah* componen el grueso de la segunda parte de *The Treatise*, de al Shatibi. Es por esto que se lo considera el padre de los *maqasid*.
- 33 La fecha de la muerte del autor es desconocida, por lo tanto su contribución es ordenada al final de las citas cronológicas.
- 34 Al Tufi fue acusado de ser un imam chií debido a su postura extrema en adoptar la *maslahah* como fuente legal aún cuando contradecía directamente el Texto.
- 35 No incluyo el pensamiento Ja'fari en la comparación porque: (1) los países estudiados son suníes (Egipto, Argelia y Turquía) y (2) en términos generales, la escuela Ja'fari de *fiqh* era comparativamente más liberal en sus extrapolaciones del Qur'an y la Sunnah y defendía el bienestar público como un principio legal en las prácticas cotidianas.

CAPÍTULO 3

- 1 Los cinco pilares del Islam son (a) la *shahadatain*: Declarar que no existe dios excepto Dios y que Muhammad es Su mensajero; (b) el *salah*: las cinco plegarias del día al amanecer (*fayr*), amanecer (*duhr*), tarde (*ʿasr*), anochecer (*maghrib*), y noche (*ʿisha*); (c) el *zakat*: dar caridad a los pobres y necesitados; (d) el *siam*: ayunar el mes de Ramadán desde el alba hasta el anochecer; y (e) *hach*: realizar la peregrinación a La Meca para todo musulmán en condiciones de hacerlo.
- 2 La conservación de la religión y la conservación de la mente están estrechamente relacionadas. La primera aborda el derecho a practicar la religión, mientras que la segunda habla del derecho a expresar las creencias religiosas propias en lo que respecta a publicar material y convocar libremente a otros al Islam.
- 3 La metodología utilizada para definir los conceptos, propiedades variables e indicadores se encuentra en los capítulos de Barbara Harff (Gurr and Harff 1994).
- 4 El *zakah* es uno de los cinco pilares del Islam.
- 5 El asesinato de policías es distinto de los enfrentamientos armados codificados en la variable II. C., o en la variable V. D. Dichos homicidios normalmente son esporádicos y llevados a cabo por un número reducido de personas (normalmente 1-5), mientras que II. C y V. D. son actos de violencia más masivos (es decir, más personas son las que atacan a la policía).
- 6 En los últimos años, los ataques a turistas se han incrementado por parte de los activistas islámicos con la intención de avergonzar al régimen y reflejar la incapacidad del régimen de brindar una seguridad eficaz.
- 7 Ganar elecciones en ciertos sindicatos profesionales puede tener serias implicancias políticas. El aspecto cualitativo de esta variable será discutido en la sección de análisis de datos para cada país.
- 8 Critique: Review of the Department of State's Country Reports on Human Rights Practices for 1984 (Americas Watch Committee, Helsinki Watch Committee, and Lawyers Committee for International Human Rights, 1985).
- 9 Por ejemplo, en Turquía varios delitos se consideran como amenazas contra el estado. Normativas como las leyes 142 y 163 fueron promulgadas para arrestar y juzgar a cualquier persona asociada con organizaciones políticas islámicas o de izquierda. Como resultado,

Amnistía Internacional y Human Rights Watch dan cuenta de que X número de personas fueron arrestadas por violar las leyes 142 y 163. Esta información carece de la especificidad necesaria para indicar los distintos tipos de activismo islámico.

- 10 En árabe, *fatawi* (plural), *fatwa* (singular) significa “opinión legal”.

CAPÍTULO 4

- 1 Davis (1984, p. 153) escribe acerca de esta brecha generacional.
- 2 Al Da'wah es la revista de la Hermandad Musulmana que se publicaba en ese entonces.
- 3 Baker no indica el nombre del miembro de la Hermandad Musulmana en su escrito: “Por lo tanto, un Hermano señaló que...” (Baker 1990, p. 259).
- 4 Springborg (1989, pp. 184, 215, 218) escribe también sobre la actividad islamista en las elecciones.
- 5 Concordando con Kishk y Springborg, el-Sayed (1990, p. 232) señala que dichos servicios afectan a la población egipcia: “El movimiento ya está reemplazando al estado en dichas áreas, al brindar servicios que se supone deben ser provistos por el estado, y en algunos casos, haciéndolo mejor y a un costo menor”.
- 6 Los datos sobre la conservación de la religión, la mente, el ser, la posteridad, la propiedad y el activismo islámico se enumeran en el Apéndice 1 al final de este estudio.
- 7 La razón para combinar los dos maqasid se discuten el capítulo 3.
- 8 En la Tabla 1, se halla un resumen de los datos del activismo islámico.
- 9 En este caso, fue al-Azhar, un instituto islámico de educación superior.
- 10 Un tema que será discutido en el análisis de la segunda variable independiente se relaciona con la conservación del ser.
- 11 Comparar el número de ataques en el primer año de análisis (35), el segundo año de análisis (44), y el tercer año de análisis (47).
- 12 En instancias en las que existe un intento de asesinato, se informa que varias personas participaron del ataque. Sin embargo, la policía capturaba a cientos de activistas islámicos para dar con los atacantes. Así, el gobierno envía al público un mensaje confuso porque en muchas ocasiones la única evidencia incriminadora era el aspecto de la persona, es decir, la vestimenta, la barba, etc.
- 13 En muchos casos, los activistas islámicos son juzgados en tribunales militares donde la defensa es mucho más difícil y las sentencias son mucho más duras que en los tribunales civiles. El público no tiene acceso al juicio, lo que crea dudas sobre la imparcialidad del mismo.
- 14 También observamos un leve incremento en el número estimado de activistas islámicos arrestados durante el segundo año de análisis en comparación con el primer año: 3600 y 2340, respectivamente.
- 15 Una institución islámica de educación superior reconocida internacionalmente.
- 16 Los efectos de la escalada del conflicto son abordados en Argelia, especialmente después de las elecciones de Diciembre de 1991. El impacto teórico de la escalada del conflicto será tratado en el capítulo final.

CAPÍTULO 5

- 1 Madani se convirtió más tarde en el líder del FIS.
- 2 Parti de l'Avant-Garde Socialiste, un partido laborista.
- 3 Para más precisión, la nueva constitución fue publicada el 4 de Febrero de 1989, y aceptada por referendo el 23 de Febrero de 1989 (Burgat 1993, p. 271).
- 4 Los datos sobre la conservación de la religión, la mente, el ser, la posteridad, la propiedad, y el activismo islámico se hallan enumerados en el Apéndice 2.
- 5 Un resumen de los datos sobre el activismo islámico está disponible en la Tabla 2.
- 6 En el cuarto año de análisis, la cifra fue de 1.030 casos.
- 7 El aumento en la violación del ser se advirtió en los tres indicadores de esta variable: Violación de hábeas corpus, asesinatos y torturas durante el encarcelamiento y brutalidad policial.
- 8 Las categorías de la variable II. C., que miden la brutalidad policial, también muestran un incremento en el quinto año de análisis.

CAPÍTULO 6

- 1 Se sospecha que los grupos militantes tienen “conexiones y financiamiento externos”, tal como afirma Mehmet (1990, pp. 50-51).
- 2 Mehmet cita varias fuentes para sostener este argumento, entre ellas a Kiray (1982), Saylan (1987), Dumont (1987), y el Middle East Report (1988).
- 3 El renacimiento del PSN y la cronología de los hechos en la política turca son temas discutidos por muchos autores, entre ellos Feroz Ahmad (1977) y Richard Tapper (1991, pp. 8-9).
- 4 Como sostiene Ozbudun (1987, p. 145), “la influencia política del factor religioso en Turquía no se puede reducir a este partido solamente. Dado que el PSN ha sido la mayor manifestación del Islam político en la Turquía moderna, empero, un análisis de su ideología, atractivo, liderazgo, bases sociales y desempeño gubernamental con suerte aclarará un poco el panorama sobre la influencia general del Islam en la política turca contemporánea”.
- 5 En los escritos anteriores de Toprak, especialmente en un paper presentado ante el Instituto de Berlín para la Investigación Social Comparada (1989), destaca que el activismo islámico en Turquía es parte del proceso de modernización y que el fenómeno religioso se relaciona con la emigración de la gente de los pueblos hacia la metrópolis.
- 6 La idea de anomia también la indica Tapper (1991, p. 18): Al igual que otros países en el proceso de modernización, Turquía experimenta un paso de Gemeinschaft a Gesellschaft y al consiguiente vacío de identidad... El Islam es un discurso social que representa una alternativa al Gesellschaft occidental y secular en la Turquía contemporánea; una alternativa libre del vacío y la injusticia que se le atribuye a la sociedad moderna.
- 7 La debilidad del PSN se hizo evidente en las elecciones de 1977 en las que solo obtuvo el 8,6 por ciento del total de los votos (Toprak 1984, p. 129; Weiker 1981, p. 139).
- 8 Un relato extenso de los tarikats a fines de los 70 y principios de los 80 se puede hallar en el artículo de Marguiles and Yildizoglu en el Middle East Report (Agosto 1988): 12-18
- 9 Las tarikats también atraen a parte de la clase alta turca. Korkut, el hermano del Primer Ministro Özal, tenía un importante puesto en la orden Najshbandi (Marguiles y Yildizoglu 1988, p. 16).

- 10 Erbakan fue presidente del PN en 1971 cuando fue desmantelado, para luego reaparecer como el PSN en 1973 y disuelto el golpe de 1980. Erbakan surgió nuevamente como Presidente del Partido del Bienestar en 1983, cuando se levantaron las restricciones sobre los partidos políticos (Ahmad 1988, pp. 759 – 760). El Partido del Bienestar ganó las elecciones para la alcaldía en algunas de las ciudades turcas más grandes, como Ankara y Estambul, el 29 de Marzo de 1994 (The Boston Globe, 30 de Marzo, 1994; p. 84).
- 11 Los datos sobre la conservación de la religión, la mente, el ser, la posteridad, la propiedad y el activismo islámico se enumeran en el Apéndice 3 al final de este estudio.
- 12 Un resumen de los datos sobre el activismo islámico está disponible en la Tabla 3.

CAPÍTULO 7

- 1 También existe una reacción tardía por parte de los activistas islámicos frente a las políticas del régimen, la cual fue especialmente clara en Turquía durante el primer y segundo año del análisis.

APENDICE 1

- 1 La conservación de la religión y la mente se mide de la siguiente manera: (1) El régimen apoya la postura de los activistas islámicos o actúa a favor de defender/representar el Islam; (2) El régimen deriva el asunto a un tercer organismo; (3) El régimen expresa claramente su postura opuesta sobre el asunto; (00) Sin datos.

La segunda categoría se refiere a los incidentes en los que las autoridades religiosas actúan o hacen declaraciones congruentes con las políticas gubernamentales. Por ende, las autoridades religiosas utilizan el lenguaje y las ideas políticas del estado para dirigirse a los activistas islámicos.

La información utilizada para clasificar todos los datos depende de artículos publicados en el Servicio Información de Radiodifusión Extranjera (FBIS), Near East Daily Reports, durante los cinco años estudiados: Noviembre de 1988 a Octubre de 1993.

- 2 La escala de categorías desarrollada para codificar esta variable es la siguiente: (1) 1-20 incidentes de violaciones de hábeas corpus; (2) 21-40 incidentes, (3) 41-60 incidentes, (4) 61-80 incidentes; (5) más de 80 incidentes; (00) sin información.

Cada reporte del FBIS sobre violaciones de hábeas corpus fue categorizado utilizando los intervalos indicados. Si estaban disponibles, se utilizaron los números exactos. La utilización de categorías se debió a que muchos de los reportes del FBIS solo dan números aproximados o tienen varios informes sobre el mismo incidente. Esto es común a todas las variables que presentan estimaciones numéricas (es decir, las variables II.B., II.C., V.A., V.B., y V.C.). Los totales anuales aproximados fueron calculados utilizando la siguiente escala de valores: (1) 1-20 incidentes = 10; (2) 21-40 incidentes = 30, (3) 41-60 incidentes = 50; (4) 61-80 incidentes = 70; (5) más de 80 incidentes = 90.

- 3 La escala utilizada para codificar esta variable es la siguiente.
 - (1) 1-20 casos de torturas/muertes
 - (2) 21-40 casos
 - (3) 41-60 casos
 - (4) 61-80 casos

- (5) 81-100 casos
- (6) 101-300 casos
- (7) 301-500 casos
- (8) 501-700 casos
- (9) 701-900 casos
- (10) Más de 900 casos
- (00) Sin información.

Los totales anuales aproximados fueron calculados utilizando la siguiente escala de valores:

- (1) 1-20 incidentes = 10
- (2) 21-40 incidentes = 30
- (3) 41-60 incidentes = 50
- (4) 61-80 incidentes = 70
- (5) 81-100 incidentes = 90
- (6) 101-300 incidentes = 200
- (7) 301-500 incidentes = 400
- (8) 501-700 incidentes = 600
- (9) 701-900 incidentes = 800
- (10) Más de 900 incidentes

- 4 La palabra “disuadir” se utiliza para resaltar el uso de la fuerza en la ofensiva contra el activismo islámico sin incidentes, es decir, las fuerzas policiales irrumpen en casas o mezquitas para matar/disuadir a los activistas islámicos. Las consecuencias normalmente son una guerra de desgaste entre las fuerzas de seguridad y los activistas islámicos.
- 5 La escala utilizada para codificar esta variable es la siguiente:
 - (1) Los manifestantes eran inofensivos, pero la policía utilizó la fuerza (es decir, mató/hirió personas) para dispersarlos. El número de personas muertas/heridas es: (a) Menor o igual a 50; (b) 51-100; (c) 101-500; (d) más de 500.
 - (2) Los manifestantes provocaban daños materiales/atacaban a otros, y la policía utilizó la fuerza. El número de personas muertas/heridas es: (a) Menor o igual a 50; (b) 51-100; (c) 101-500; (d) más de 500. Refiérase a la variable II.A., nota al pie 2.

Los totales anuales aproximados fueron calculados utilizando la siguiente escala de valores:

- (1) Menor o igual a 50 = 30; (2) 51-100 = 75; (3) 100-500 = 300; (4) más de 500 = 700.

- 6 Esta variable es similar a la conservación de la religión y la mente en su método de medición. La escala desarrollada a tal efecto es la siguiente: (1) El régimen alienta la educación/práctica religiosa; (2) el régimen desalienta abiertamente la educación/práctica religiosa; (00) sin información.
- 7 Esta variable se mide a través del análisis de los artículos publicados en el Servicio de Información de Radiodifusión Extranjera (FBIS) a lo largo de los cinco años de análisis. Las categorías bajo las cuales se clasifica esta variable son las siguientes: (1) La inflación varía según las fluctuaciones del mercado internacional; (2) la inflación aumenta constantemente; (00) sin información.
- 8 La escala utilizada para clasificar esta variable es la siguiente: (1) Menor o igual a 50; (2) 51-100; (3) 101-900; (4) más de 900; (00) sin información. Refiérase a la variable II.A., nota al pie 2. Los totales anuales aproximados fueron calculados utilizando la siguiente escala de valores: (1) Menor o igual a 50 = 20; (2) 51-100 = 70; (3) 101-900 = 500; (4) más de 900.
- 9 La escala utilizada para clasificar esta variable es la siguiente: (1) 1-10 ataques; (2) 11-20 ataques; (3) 21-40 ataques; (00) sin información. Refiérase a la variable II.A., nota al pie 2.

- Los totales anuales aproximados fueron calculados utilizando la siguiente escala de valores: (1) 1-10 = 4; (2) 11-20 = 15; (3) 21-40 = 30.
- 10 La escala utilizada para clasificar esta variable es la siguiente: (1) Menor o igual a 50, (2) 51-100; (3) 101-500; (4) 501-1000; (5) más de 1000. Refiérase a la variable II.A., nota al pie 2. Los totales anuales aproximados fueron calculados utilizando la siguiente escala de valores: (1) Menor o igual a 50 = 20; (2) 51-100 = 60; (3) 101-500 = 300; (4) 501-1000 = 750; (5) más de 1000 = 1000.
- 11 La escala utilizada para clasificar esta variable es la siguiente: (1) Pacífica; (2) daños materiales; (3) enfrentamiento con la policía, o cualquier otro organismo del estado; (4) daño a personas no relacionadas con el estado.
- 12 Esta variable es de carácter cualitativo y establece el grado de participación de activistas islámicos en los procesos de elección pública. Las categorías utilizadas para definir esta variable son las siguientes: (1) Ganaron una elección u obtuvieron aceptación en 1-2 provincias; (2) ganaron una elección u obtuvieron aceptación en una determinada agrupación; (3) perdieron elecciones en una provincia/agrupación determinada debido a la interferencia del régimen; (00) sin información.

APENDICE 2

- 1 La conservación de la religión y la mente se mide de la siguiente manera: (1) El régimen apoya la postura de los activistas islámicos o actúa a favor de defender/representar el Islam; (2) El régimen deriva el asunto a un tercer organismo; (3) El régimen expresa claramente su postura opuesta sobre el asunto; (00) sin información.
- La segunda categoría se refiere a los incidentes en los que las autoridades religiosas actúan o hacen declaraciones congruentes con las políticas gubernamentales. Por ende, las autoridades religiosas utilizan el lenguaje y las ideas políticas del estado para dirigirse a los activistas islámicos.
- La información utilizada para clasificar todos los datos depende de artículos publicados en el Servicio Información de Radiodifusión Extranjera (FBIS), Near East Daily Reports, durante los cinco años estudiados: Noviembre de 1988 a Octubre de 1993.
- 2 La escala de categorías desarrollada para codificar esta variable es la siguiente: (1) 1-20 incidentes de violaciones de hábeas corpus; (2) 21-40 incidentes, (3) 41-60 incidentes, (4) 61-80 incidentes; (5) más de 80 incidentes; (00) sin información.
- Cada reporte del FBIS sobre violaciones de hábeas corpus fue categorizado utilizando los intervalos indicados. Si estaban disponibles, se utilizaron los números exactos. La utilización de categorías se debió a que muchos de los reportes del FBIS solo dan números aproximados o tienen varios informes sobre el mismo incidente. Esto es común a todas las variables que presentan estimaciones numéricas (es decir, las variables II.B., II.C., V.A., V.B., y V.C.). Los totales anuales aproximados fueron calculados utilizando la siguiente escala de valores: (1) 1-20 incidentes = 10; (2) 21-40 incidentes = 30, (3) 41-60 incidentes = 50; (4) 61-80 incidentes = 70; (5) más de 80 incidentes = 90.
- 3 La escala utilizada para codificar esta variable es la siguiente.
- (1) 1-20 casos de torturas/muertes
 - (2) 21-40 casos
 - (3) 41-60 casos
 - (4) 61-80 casos

- (5) 81-100 casos
- (6) 101-300 casos
- (7) 301-500 casos
- (8) 501-700 casos
- (9) 701-900 casos
- (10) Más de 900 casos
- (00) Sin información.

Los totales anuales aproximados fueron calculados utilizando la siguiente escala de valores:

- (1) 1-20 incidentes = 10
- (2) 21-40 incidentes = 30
- (3) 41-60 incidentes = 50
- (4) 61-80 incidentes = 70
- (5) 81-100 incidentes = 90
- (6) 101-300 incidentes = 200
- (7) 301-500 incidentes = 400
- (8) 501-700 incidentes = 600
- (9) 701-900 incidentes = 800
- (10) Más de 900 incidentes

- 4 La palabra “disuadir” se utiliza para resaltar el uso de la fuerza en la ofensiva contra el activismo islámico sin incidentes, es decir, las fuerzas policiales irrumpen en casas o mezquitas para matar/disuadir a los activistas islámicos. Las consecuencias normalmente son una guerra de desgaste entre las fuerzas de seguridad y los activistas islámicos.
- 5 La escala utilizada para codificar esta variable es la siguiente:
 - (1) Los manifestantes eran inofensivos, pero la policía utilizó la fuerza (es decir, mató/hirió personas) para dispersarlos. El número de personas muertas/heridas es: (a) Menor o igual a 50; (b) 51-100; (c) 101-500; (d) más de 500.
 - (2) Los manifestantes provocaban daños materiales/atacaban a otros, y la policía utilizó la fuerza. El número de personas muertas/heridas es: (a) Menor o igual a 50; (b) 51-100; (c) 101-500; (d) más de 500. Refiérase a la variable I.A., nota al pie 2.
- 6 Esta variable es similar a la conservación de la religión y la mente en su método de medición. La escala desarrollada a tal efecto es la siguiente: (1) El régimen alienta la educación/práctica religiosa; (2) el régimen desalienta abiertamente la educación/práctica religiosa; (00) sin información.
- 7 Esta variable se mide a través del análisis de los artículos publicados en el Servicio de Información de Radiodifusión Extranjera (FBIS) a lo largo de los cinco años de análisis. Las categorías bajo las cuales se clasifica esta variable son las siguientes: (1) La inflación varía según las fluctuaciones del mercado internacional; (2) la inflación aumenta constantemente; (00) sin información.
- 8 La escala utilizada para clasificar esta variable es la siguiente: (1) Menor o igual a 50; (2) 51-100; (3) 101-900; (4) más de 900; (00) sin información. Refiérase a la variable I.A., nota al pie 2. Los totales anuales aproximados fueron calculados utilizando la siguiente escala de valores: (1) Menor o igual a 50 = 20; (2) 51-100 = 70; (3) 101-900 = 500; (4) más de 900.
- 9 La escala utilizada para clasificar esta variable es la siguiente: (1) 1-10 ataques; (2) 11-20 ataques; (3) 21-40 ataques; (00) sin información. Refiérase a la variable I.A., nota al pie 2. Los totales anuales aproximados fueron calculados utilizando la siguiente escala de valores: (1) 1-10 = 4; (2) 11-20 = 15; (3) 21-40 = 30.

- 10 La escala utilizada para clasificar esta variable es la siguiente: (1) Menor o igual a 50, (2) 51-100; (3) 101-500; (4) 501-1000; (5) más de 1000. Refiérase a la variable II.A., nota al pie 2. Los totales anuales aproximados fueron calculados utilizando la siguiente escala de valores: (1) Menor o igual a 50 = 20; (2) 51-100 = 60; (3) 101-500 = 300; (4) 501-1000 = 750; (5) más de 1000 = 1000.
- 11 La escala utilizada para clasificar esta variable es la siguiente: (1) Pacífica; (2) daños materiales; (3) enfrentamiento con la policía, o cualquier otro organismo del estado; (4) daño a personas no relacionadas con el estado.
- 12 Esta variable es de carácter cualitativo y establece el grado de participación de activistas islámicos en los procesos de elección pública. Las categorías utilizadas para definir esta variable son las siguientes: (1) Ganaron una elección u obtuvieron aceptación en 1-2 provincias; (2) ganaron una elección u obtuvieron aceptación en una determinada agrupación; (3) perdieron elecciones en una provincia/agrupación determinada debido a la interferencia del régimen; (00) sin información.

APENDICE 3

- 1 La conservación de la religión y la mente se mide de la siguiente manera: (1) El régimen apoya la postura de los activistas islámicos o actúa a favor de defender/representar el Islam; (2) El régimen deriva el asunto a un tercer organismo; (3) El régimen expresa claramente su postura opuesta sobre el asunto; (00) Sin datos.
La segunda categoría se refiere a los incidentes en los que las autoridades religiosas actúan o hacen declaraciones congruentes con las políticas gubernamentales. Por ende, las autoridades religiosas utilizan el lenguaje y las ideas políticas del estado para dirigirse a los activistas islámicos.
La información utilizada para clasificar todos los datos depende de artículos publicados en el Servicio Información de Radiodifusión Extranjera (FBIS), Near East Daily Reports, durante los cinco años estudiados: Noviembre de 1988 a Octubre de 1993.
- 2 La escala de categorías desarrollada para codificar esta variable es la siguiente: (1) 1-20 incidentes de violaciones de hábeas corpus; (2) 21-40 incidentes, (3) 41-60 incidentes, (4) 61-80 incidentes; (5) más de 80 incidentes; (00) sin información.
Cada reporte del FBIS sobre violaciones de hábeas corpus fue categorizado utilizando los intervalos indicados. Si estaban disponibles, se utilizaron los números exactos. La utilización de categorías se debió a que muchos de los reportes del FBIS solo dan números aproximados o tienen varios informes sobre el mismo incidente. Esto es común a todas las variables que presentan estimaciones numéricas (es decir, las variables II.B., II.C., V.A., V.B., y V.C.). Los totales anuales aproximados fueron calculados utilizando la siguiente escala de valores: (1) 1-20 incidentes = 10; (2) 21-40 incidentes = 30, (3) 41-60 incidentes = 50; (4) 61-80 incidentes = 70; (5) más de 80 incidentes = 90.
- 3 La escala utilizada para codificar esta variable es la siguiente.
 - (1) 1-20 casos de torturas/muertes
 - (2) 21-40 casos
 - (3) 41-60 casos
 - (4) 61-80 casos
 - (5) 81-100 casos

- (6) 101-300 casos
- (7) 301-500 casos
- (8) 501-700 casos
- (9) 701-900 casos
- (10) Más de 900 casos
- (00) Sin información.

Los totales anuales aproximados fueron calculados utilizando la siguiente escala de valores:

- (1) 1-20 incidentes = 10
 - (2) 21-40 incidentes = 30
 - (3) 41-60 incidentes = 50
 - (4) 61-80 incidentes = 70
 - (5) 81-100 incidentes = 90
 - (6) 101-300 incidentes = 200
 - (7) 301-500 incidentes = 400
 - (8) 501-700 incidentes = 600
 - (9) 701-900 incidentes = 800
 - (10) Más de 900 incidentes
- 4 La palabra “disuadir” se utiliza para resaltar el uso de la fuerza en la ofensiva contra el activismo islámico sin incidentes, es decir, las fuerzas policiales irrumpen en casas o mezquitas para matar/disuadir a los activistas islámicos. Las consecuencias normalmente son una guerra de desgaste entre las fuerzas de seguridad y los activistas islámicos.
 - 5 La escala utilizada para codificar esta variable es la siguiente:
 - (1) Los manifestantes eran inofensivos, pero la policía utilizó la fuerza (es decir, mató/hirió personas) para dispersarlos. El número de personas muertas/heridas es: (a) Menor o igual a 50; (b) 51-100; (c) 101-500; (d) más de 500.
 - (2) Los manifestantes provocaban daños materiales/atacaban a otros, y la policía utilizó la fuerza. El número de personas muertas/heridas es: (a) Menor o igual a 50; (b) 51-100; (c) 101-500; (d) más de 500. Refiérase a la variable II.A., nota al pie 2.
 - 6 Esta variable es similar a la conservación de la religión y la mente en su método de medición. La escala desarrollada a tal efecto es la siguiente: (1) El régimen alienta la educación/práctica religiosa; (2) el régimen desalienta abiertamente la educación/práctica religiosa; (00) sin información.
 - 7 Esta variable se mide a través del análisis de los artículos publicados en el Servicio de Información de Radiodifusión Extranjera (FBIS) a lo largo de los cinco años de análisis. Las categorías bajo las cuales se clasifica esta variable son las siguientes: (1) La inflación varía según las fluctuaciones del mercado internacional; (2) la inflación aumenta constantemente; (00) sin información.
 - 8 La escala utilizada para clasificar esta variable es la siguiente: (1) Menor o igual a 50; (2) 51-100; (3) 101-900; (4) más de 900; (00) sin información. Refiérase a la variable II.A., nota al pie 2. Los totales anuales aproximados fueron calculados utilizando la siguiente escala de valores: (1) Menor o igual a 50 = 20; (2) 51-100 = 70; (3) 101-900 = 500; (4) más de 900.
 - 9 La escala utilizada para clasificar esta variable es la siguiente: (1) 1-10 ataques; (2) 11-20 ataques; (3) 21-40 ataques; (00) sin información. Refiérase a la variable II.A., nota al pie 2. Los totales anuales aproximados fueron calculados utilizando la siguiente escala de valores: (1) 1-10 = 4; (2) 11-20 = 15; (3) 21-40 = 30.
 - 10 La escala utilizada para clasificar esta variable es la siguiente: (1) Menor o igual a 50, (2) 51-100; (3) 101-500; (4) 501-1000; (5) más de 1000. Refiérase a la variable II.A., nota al pie 2.

Los totales anuales aproximados fueron calculados utilizando la siguiente escala de valores: (1) Menor o igual a 50 = 20; (2) 51-100 = 60; (3) 101-500 = 300; (4) 501-1000 = 750; (5) más de 1000 = 1000.

- 11 La escala utilizada para clasificar esta variable es la siguiente: (1) Pacífica; (2) daños materiales; (3) enfrentamiento con la policía, o cualquier otro organismo del estado; (4) daño a personas no relacionadas con el estado.
- 12 Esta variable es de carácter cualitativo y establece el grado de participación de activistas islámicos en los procesos de elección pública. Las categorías utilizadas para definir esta variable son las siguientes: (1) Ganaron una elección u obtuvieron aceptación en 1-2 provincias; (2) ganaron una elección u obtuvieron aceptación en una determinada agrupación; (3) perdieron elecciones en una provincia/agrupación determinada debido a la interferencia del régimen; (00) sin información.

GLOSARIO

- 1 La transliteración hace difícil transmitir el significado de las palabras árabes ya que se trata de una representación fonética de las mismas. Sin embargo, en líneas generales, las lenguas semíticas normalmente tienen una raíz para cada palabra. Esta raíz se compone de tres letras (por ejemplo, *fi'l* en árabe y *pal* en hebreo). Cuando se conjuga cada palabra en otras formas (por ejemplo, *istaf'al*, *fa'il*, *maf'ul*, etc.), cambia el significado en consecuencia, pero conserva la similitud con el origen (*fi'l*). La forma *istaf'al* significa participación directa en el acto de hacer. *Fa'il* hace referencia a la persona participa directamente en el acto de hacer. *Maf'ul* se refiere al objeto sobre el cual se realiza la acción.
- 2 En el capítulo 2 se ofrece una discusión más teórica y detallada de este principio.
- 3 También se relaciona con las palabras *iytihad* y *Yihad*, que significan, respectivamente, hacer un mayor esfuerzo y agotar todos los recursos.

INSTITUTO INTERNACIONAL
DEL PENSAMIENTO ISLÁMICO

