

FUNDAMENTALISMOS RELIGIOSOS EN EL ISLAM

MONTSERRAT ABUMALHAM¹

RESUMEN: El Islam, hasta el siglo XIX, ha desarrollado movimientos de corte fanático, que no pretendían una revisión de lo religioso, extendido a toda la sociedad, y sólo pretendían legitimar internamente una nueva forma de poder. Mientras que el Islam contemporáneo, sometido a muy diversas presiones externas, se plantea una doble alternativa: la revolución interna de las conciencias, de la que de manera natural se derivará una transformación de la sociedad musulmana; al que llamamos «revisiónismo»; y una revolución externa de la sociedad bajo una capa de cumplimiento estricto de unas normas llamadas islámicas, que llamamos «zelotismo».

PALABRAS CLAVE: Islam, Islamismo, Religión, Política.

ABSTRACT: Islam, before XIX Century, develops many renewal movements whose goal was to legitimate a new kind of political power. Contemporary Islam offers two alternatives. First, a religious renewal in the conscience of believers being the reason for a social change, we call that renewal «revisiónismo». Second, an external social revolution according to muslim norms, which we call «zelotism».

KEY WORDS: Islam, Islamism, Religion, Policy.

Mi primera propuesta para hablar de fundamentalismos dentro del ámbito musulmán y en particular de los movimientos contemporáneos es que hablemos de *Islamismo*. En algunos casos incluso se ha de hablar directamente de *terrorismo islamista o de islamismo armado*. En cualquier caso, distinguiendo de forma clara lo que sin duda corresponde a movimientos de pleno carácter religioso de aquellos que, tomando un lenguaje religioso, son en realidad alternativas ideológicas.

En el Islam histórico, tal como lo define Emilio Galindo², hay que distinguir «tres aspectos», que podrían ser aplicados a muchas otras religiones:

Primero: *Islam Fundamental* (movimiento espiritual brotado de la decisiva experiencia de Dios realizada por Mahoma y conservada, como un rescaldo vivo, en los mejores de sus seguidores).

¹ Universidad Complutense de Madrid. Email: abumas@fil.filol.ucm.es

² E. GALINDO AGUILAR, *Enciclopedia del Islam*, Darek-Nyumba, Madrid, 2004, pp. 179-180.

Segundo: *Islam Fundamentalista* (es el mismo movimiento espiritual convertido en estructura de poder, sobre todo porque elaboró una peculiar manera de concebir la inspiración verbal de la Escritura tenida por revelada y confeccionó una doctrina que le hace estar convencido de que no sólo el contenido, sino hasta la última letra, es de origen divino, con lo que el Corán se convierte en una especie de ley que regula la vida en todos sus detalles).

Tercero: *Fundamentalismo islámico*, que surge cuando esa religión petrificada por la lectura objetivante del Corán y vencida por el poder, se convierte en ideología que empujará a sus seguidores al establecimiento de un sistema socio-político cuya única y principal función será la aplicación y defensa, al pie de la letra, de la *shari`a* o Ley islámica. Y luchará por todos los medios, incluidos los violentos, por el advenimiento del reino de esa Ley, cambiando el código genético del Islam fundamental de espiritual en temporal. Es la tentación «constantiniana» de la que no escapa ninguna religión» (fin de la cita).

De este modo, E. Galindo distingue perfectamente entre las bases de una religión o sus fundamentos, en el estricto marco de una experiencia espiritual de revelación de la voluntad divina, que va acompañada de un horizonte de exigencias morales y es a lo que denomina *Islam fundamental*; de lo que es el *Islam fundamentalista*, que transforma, en su devenir histórico, esa primera experiencia espiritual en una visión excluyente de cualquier otra fuente para la comprensión y organización de la realidad, tanto de las relaciones entre las personas como de las de éstas con la divinidad, derivando una serie de preceptos y normas que informan toda la vida y fijando la revelación y sus derivaciones normativas de manera que no pueda ser sometida a ninguna interpretación o innovación. A estos dos niveles los distingue, por último, del *Fundamentalismo islámico*, que supone, sobre el anterior, una conversión de esos preceptos y normas, entendidos de manera reductora, en los principios rectores de una unidad política. Es decir se convierte en una ideología que pretende imponerse, en algunos casos, incluso por vía de la violencia. Por mi parte y aceptando la clasificación de Galindo, a este último modo de Islam es al que prefiero denominar *Islamismo*.

Sin embargo, a esta acertadísima clasificación me gustaría añadir algunos matices, distinguiendo entre «revisionismos» y «zelotismos». Pues, por una parte, los fenómenos de carácter religioso-político que el Islam ha desarrollado a lo largo de su historia y que han tenido, generalmente, una clara tendencia de regreso a la pureza de los orígenes, así como una pretensión evidente de ordenar la vida socio-política sobre la base de una comprensión unívoca de la revelación y de sus normas, han sido movimientos internos, provocados por el celo individual o colectivo o bien por la ambición de poder de un dirigente o de una dinastía.

Es decir, el Islam histórico, cuando ha desarrollado movimientos como el de los Fatimíes en Egipto en el siglo x, el de los Almohades en el xii o como el movimiento del Mahdi de Sudán en el siglo xix, todos ellos de corte fanático, carismático, secretista y excluyente, no pretendía propiamente un rearme moral, ni una revisión de lo religioso, extendido de forma igualitaria a toda la sociedad, y aunque utilizaba el mecanismo de proponer un sello externo diferenciador, en el fondo sólo pretendía legitimar internamente una nueva forma de poder.

Mientras que, por otra parte, el Islam contemporáneo, sometido a muy diversas presiones externas básicamente, se plantea una doble alternativa que en unos casos coexiste y en otros se sucede cronológicamente. Esta doble alternativa consiste en, por un lado, *la revolución interna de las conciencias, de la que de manera natural se derivará una transformación de la sociedad musulmana*; y, por otro lado, *una revolución externa de la sociedad bajo una capa de cumplimiento estricto de unas normas llamadas islámicas*.

Ambas alternativas se plantean, fundamentalmente, en los siglos xix y xx, como resultado del contraste con las sociedades occidentales que aparecen como superiores y enganchadas al carro del progreso, con verdadero peso en el concierto general de las naciones. Mientras que el mundo musulmán, en particular el mundo árabo-musulmán, se ve a sí mismo como un mundo sometido largamente a una dominación ajena, la del Imperio otomano, con el que compartía religión, pero no orígenes, lengua y cultura.

Ante esta situación de depresión pre- y post-otomana y al contacto con Europa, surgen numerosos líderes de movimientos de revisión del Islam, desde una pura perspectiva religiosa, que pretenden remover todo el lodo y la hojarasca caída sobre el islam a lo largo de casi catorce siglos.

Los pensadores y renovadores religiosos del siglo xix, así como los intelectuales laicos, se preocupan de hallar unos códigos de valores que, a la luz de la revelación en un caso, y a la luz de las nuevas filosofías en otro, doten a los musulmanes de mecanismos que les permitan renovar sus conciencias y con ellas renovar las sociedades musulmanas y adecuar sus comportamientos y objetivos a las exigencias del momento presente. Pues unos y otros perciben con claridad el desfase que existe entre la sociedad mayoritariamente musulmana y las sociedades occidentales que ellos, partiendo de su propia experiencia, perciben como sociedades cristianas.

En este sentido, es importante subrayar cómo intelectuales laicos introducen en sus planteamientos la necesidad de fomentar un buen conocimiento de las propias tradiciones religiosas, pues estiman que las mayorías sociológicas poseen una religiosidad tradicional, mal informada en el terreno teológico y poco enraizada en el verdadero conocimiento de los fundamentos de la fe. Esas mayorías, a su entender, se hallan inmersas en la confusión de

elementos que más bien tocan a las supersticiones o a las prácticas ancestrales que poca o ninguna justificación poseen en la Revelación.

Así pues, el discurso de laicos y hombres de religión coincide plenamente en el diagnóstico de los males de las sociedades árabes (musulmanas o no) e insiste en que el acceso al conocimiento tanto de las ciencias humanas como de la Verdad revelada es imprescindible para sacar a las sociedades de su estado de postración e inferioridad con respecto al mundo occidental.

Sin duda, los musulmanes recurrirán al ejemplo de los tiempos fundacionales y a la figura de unos cuantos espíritus señalados de la Historia de la religión musulmana para fundar su revisión, abriendo de nuevo los portales de la libertad de interpretación de los textos, cerrados desde el siglo XIII, y negando que la «innovación» lleve a la herejía o la apostasía. La aplicación del simple sentido común es un argumento de peso para estos hombres de religión, así como la comparación con los efectos de la racionalidad en las sociedades occidentales. Para ellos, en general, la razón es suficiente mecanismo para señalar aquello que es fundante en la religión musulmana y discriminarlo de lo añadido o sobrevenido a fuerza de siglos de repetición y falta de espíritu crítico.

El resultado de sus pensamientos les lleva a afirmar que la aplicación de la razón —insisto en muchos casos reducida al simple sentido común— ha permitido el desarrollo de las sociedades occidentales sin que la fe cristiana haya sufrido merma considerable.

Es significativo este punto de vista, en tanto en cuanto, la revolución de la razón ha sido vista en occidente como el nacimiento de una sociedad cada vez más laicizada y la expulsión de lo divino de la esfera pública. Para entender este punto de vista de los hombres de religión y de los laicos de países musulmanes hay que comprender que en la Revelación coránica, de manera implícita, la sin-razón es la única causa del mal. Por tanto, consecuentemente, la razón es la causa de la prosperidad y el progreso.

Estos intentos de revisión del Islam como base fundante de las conciencias sociales se vieron frustrados al derivar la liberación del Imperio otomano en la inmersión en un nuevo imperialismo, el del poder colonial.

Poco a poco, el revisionismo religioso que pretendía una transformación de las conciencias, va derivando en la toma de conciencia de una existencia trufada de injerencias, y, en particular, en una conciencia clara de que a la religión musulmana se le achacan todos los perjuicios que han llevado a las sociedades musulmanas a su estado de depresión.

El reparto colonial de unos territorios antes unidos por el Imperio otomano contribuye, asimismo, a dinamitar la conciencia de homogeneidad y a buscar salidas de carácter nacional.

Podríamos decir que en este momento surgen con fuerza las voces de pensadores laicos, quienes, aún teniendo una conciencia religiosa, la dejan apar-

cada y centran sus esfuerzos en articular un discurso de cohesión nacional. Para ello, dirigen su vista hacia las experiencias de carácter nacionalista existentes en otros lugares, pero tratando de evitar aquello que desune a esos movimientos o los separa culturalmente de sus conciudadanos. Así, en el Oriente Próximo, donde la pluralidad racial y religiosa queda absorbida bajo la capa de la arabidad, surgen movimientos que se fijan precisamente en el único elemento común: La lengua y su cultura. De esa reflexión surgirá, por una parte el Panarabismo y, por otra parte, su seña de identidad más significativa, la que deja de lado el elemento religioso.

A estos movimientos intelectuales que no pretenden tanto una revisión desde el punto de vista religioso, sino una revisión desde el punto de vista ideológico, se sumarán estrategias ideológicas del comunismo o el socialismo con lo que la derivación hacia el espacio político está servida. El Panarabismo, y todas sus manifestaciones de una u otra orientación ideológica, es claramente un movimiento de revisión laica que pretende alcanzar el poder político y desde él transformar a la sociedad.

Coexistiendo con este movimiento, se dan movimientos, en principio de menor envergadura, como el de los *Hermanos musulmanes*, que consideran que la religión es irrenunciable y que entrarían de nuevo en la órbita de lo que Galindo denominaba el *Fundamentalismo islámico*, pues sus planteamientos regresan no tanto a los orígenes del *Islam Fundamental*, sino a esa visión más rígida y normativa, incapaz de transformaciones, que se asocia al poder político en un momento determinado y lo dota de legitimidad o la justifica y termina derivando en el *Islam fundamentalista* o Islamismo como preferido denominarlo.

En este sentido, estos movimientos empiezan a acercarse progresivamente a posiciones de «zelotismo» que vienen propiciadas por el fracaso creciente de todos los intentos del Panarabismo por dotar de cohesión y de una ideología clara al mundo árabo-musulmán. La corrupción, la tendencia desatada en el post-colonialismo hacia las dictaduras y las supuestas democracias de partido único dejan el campo cerrado al Panarabismo y abren un espacio significativo a la nueva ideología islamista de sustitución. La Revolución iraní confirmará el éxito de esta alternativa.

De este modo, desaparece del horizonte el revisionismo religioso que pretendía acabar con la superstición, las interpretaciones torcidas y remitía a la conciencia del creyente, a su libre albedrío, a su capacidad de discernimiento y a su responsabilidad individual, y cuyos resultados deberían plasmarse en una transformación de la realidad. La suma de actitudes acordes con el espíritu musulmán sería la que habría de producir un cambio real en la sociedad.

Asimismo, la revolución desde arriba, pretendida por el Panarabismo perderá por su ineficacia, por la mezcla de intereses y por otras injerencias la

oportunidad de ser la solución de revisionismo laicista que pudiera sacar de su depresión a las sociedades árabes.

Llega así, el gran momento del «zelotismo» revolucionario, que trata de imponer un modelo sedicente religioso que anula las conciencias. Los que se adhieren a ese movimiento se fanatizan y de los demás se pide al menos la apariencia. Ésta se vigila cuidadosamente y se juzga, aprobándola o rechazándola. Un «comité de justos» decide sobre las conciencias y actitudes de los demás. Cualquiera que no cumpla las normas no sólo es calificado de «mal musulmán», sino de pagano, de apóstata, de colaboracionista o de traidor, según los casos, o de todo ello a un tiempo. El lenguaje es, pues, una mezcla de elementos religiosos y políticos.

De manera natural, no sólo son objeto de «vigilancia y hostilidad» los propios musulmanes no adheridos, sino aquellos que no lo son. Los zelotas musulmanes poseen la clave de la «lectura de la tradición y de su interpretación» y, por tanto, pueden dar o quitar la legitimidad a los gobernantes propios y desde luego declarar enemigos a todos aquellos que no forman parte del mundo musulmán. Contra aquéllos y éstos está legitimada, desde su punto de vista, la lucha armada o cualquier tipo de violencia. En la vigilancia de sus correligionarios, no claramente sujetos a las directrices de los «hombres justos», se llega desde las imposiciones en las actitudes cotidianas, como el vestir o practicar determinadas actividades (se prohíbe la música o la TV), hasta la aplicación de la pena capital por delitos que inmediatamente se califican de apostasía o de adulterio, que tienen asegurada esa pena, cuando en muchos casos se trata propiamente de disidencia política.

Asimismo, estos zelotas revolucionarios se apropian la interpretación de los revisionistas religiosos, la ideología de los revisionistas nacionalistas, las interpretaciones clásicas de los hombres de religión del pasado tanto como las lecturas de la misma tradición. A ello suman las estrategias tecnológicas de las que provee el mercado internacional, no sólo en lo meramente armamentístico, sino en el uso de los más sofisticados medios de comunicación o bien en depuradas técnicas de manipulación de las conciencias.

Los grupos de zelotas islamistas reúnen pues las características de un grupo religioso fanático, en muchos casos cercano a una secta destructiva, y las de un grupo político de pensamiento extremo en el que las consignas toman la forma de un lenguaje religioso a base de fórmulas muy extendidas y largamente aceptadas por las mayorías sociológicamente musulmanas, con lo que su poder de difusión es mayor. En mi opinión, su adscripción religiosa es meramente una estrategia y su pensamiento político es errático, ambiguo y acomodaticio.

Lo primero aparece de manera inequívoca en la mezcla que hacen de elementos, incluso contradictorios, procedentes de diversas interpretaciones

históricas de la Tradición y el Corán de las que se apropian de manera reductora y simplista. También resulta significativo en este sentido cómo recurren de manera directa, en cambio, al propio texto coránico, haciendo caso omiso de interpretaciones y exégesis largamente aceptadas, cercenando los textos a voluntad o relacionándolos descontextualizadamente.

Las lecturas y afirmaciones sobre el *yihad* o el martirio son ejemplos perfectos de ello. El abuso que hacen de fórmulas y jaculatorias tiene así mismo la función de trufar un discurso que no es en absoluto conforme a la moral musulmana más básica y que desde luego no se corresponde con los sentimientos éticos de la mayoría de los musulmanes. Las arengas y declaraciones de Bin Laden, tan presentes en los medios de comunicación después del 11-S, son un ejemplo perfecto de esta cuestión.

Este tipo de discursos y esas lecturas parciales de la tradición o de la revelación tienen un efecto sobre las masas musulmanas importante en la medida en que, por su baja formación religiosa, el lenguaje al menos les suena a religioso y por tanto se sienten coartados a la hora de rechazarlo, aunque no compartan los planteamientos de fondo. El simple hecho de que Bin Laden, por ejemplo, utilizara en sus discursos y declaraciones un depurado árabe clásico, frente a los dialectales habituales incluso en los discursos políticos, tenía y tiene un efecto similar, pues el árabe clásico no deja de ser la lengua del Corán.

Que el discurso político de los zelotas es un discurso errático, ambiguo y acomodaticio queda de manifiesto en especial en lo tocante a temas de carácter económico, en la organización de las instituciones, en las soluciones de carácter social y en las relaciones exteriores. En la mayor parte de los casos, el discurso económico se ciñe a la crítica de las soluciones del capitalismo o a su copia descarada con mínimas variantes con las que se intenta justificar su islamidad y su mayor justicia. Las instituciones pretenden revivificar viejos sistemas que nada tienen que ver con modelos musulmanes, sino que más bien se refieren a una especie de «reconstrucción histórica» de los viejos modelos tribales preislámicos. Bajo capa de una «democratización a la musulmana» se proponen modelos falsamente asamblearios de gestión que, en el fondo, son oligárquicos. Con el pretexto de un saneamiento moral de la sociedad, se proponen modelos de organización y de desempeño de «roles» ya superados por los más conspicuos alfaqués medievales y por los revisionistas religiosos del siglo XIX. Lo mismo ocurre con el ordenamiento jurídico. Estas cuestiones quedan de manifiesto en la aplicación de penas, incluso por delitos menores, o en el tratamiento del derecho de familia y la consideración de la mujer.

Por su parte las relaciones internacionales se sustentan en alternativos movimientos de odio hacia todo lo occidental, pero, al mismo tiempo, en la copia o adulteración de los modelos occidentales con un barniz supuesta-

mente islámico. Los partidos políticos islamistas que han entrado en el juego electoral en diversos países son un ejemplo claro de ello. Así, el partido islamista del Primer ministro turco Erdogan se ha alineado con los partidos conservadores europeos de cara a su integración en la Unión Europea, asimilándose a los partidos procedentes de orientaciones como la Democracia Cristiana. Pero, más significativo en este sentido fue el caso del FIS argelino que desarrolló, paralelamente a su presentación en el juego democrático, un brazo armado terrorista, aun cuando ello se hiciera algo después de que se interrumpiera el proceso democrático a instigación de potencias extranjeras.

La vinculación del revisionismo laico y religioso de finales del siglo XIX y del siglo XX con lo religioso de raíz musulmana es evidente. El revisionismo religioso se planteaba una lectura de la Tradición y de la Revelación que se apoyaba en las más esplendorosas páginas del desarrollo del pensamiento musulmán, dando una importancia básica a la libre interpretación, a la aplicación de la razón, al consenso y al rescate y formación de las conciencias. Para ello propugnaba un amplio programa de educación en la fe para todos los musulmanes. Los revisionistas laicos, sin dejar del todo de lado los valores de lo religioso, hacían por su parte mayor hincapié en una formación universal en el conocimiento científico que, nunca fue rechazado, más bien al contrario, por los revisionistas religiosos. La conciliación entre ciencia y fe era uno de los puntos clave de ambos revisionismos.

La preocupación de los zelotas islamistas por el conocimiento es nula, con la sola exclusión de las tecnologías que sirvan a sus propósitos y que, desde luego, no se plantean en ningún caso como una forma de acceso al conocimiento extensible a toda la población. Su preocupación por la formación de las conciencias es solamente externa y su pretensión es mantener a las masas populares vigiladas y fuera del juego de la crítica o la objeción. De ahí su interés por uniformarlas con el marcaje externo de una forma de vestir y comportarse en público. Estos signos externos les permiten de manera simplemente visual saber quiénes están a favor y quienes en contra.

El interés por una formación religiosa es nulo, incluso entre los más conspicuos de los adheridos. Se prefiere un líder carismático que sustituya a las conciencias. Por eso han cobrado tanta importancia numerosos jeques e incluso sus familiares y allegados. De ahí que funcione de forma tan perfecta el sistema de adeptos que se convierten voluntariamente en *mártires*.

Desde la perspectiva de las nuevas manifestaciones transnacionales del islamismo violento, se observa además algo que tiene directamente que ver con la exclusión de la razón y el acceso al conocimiento. Se sabe que la recluta de miembros dispuestos a cometer atentados suicidas y a constituir célu-

las terroristas se está haciendo entre personas que pertenecen a redes de tráfico de drogas o de seres humanos. Es decir, entre delincuentes comunes, cuyo nivel de formación es nulo o muy bajo y que entraron en ese mercado de la delincuencia por razones de depresión económica. A estos «captados» se los adoctrina, convenciéndolos, en parte mediante chantaje y en parte mediante promesas de protección a sus deprimidas familias, de que se les está apartando de la vía de la perdición y el pecado, se los está dignificando y dando acceso a una lucha de orden superior. Las declaraciones de los familiares y de los propios suicidas, que dejan constancia de su decisión en videos caseros, van en esta línea, empleando el lenguaje ramplón de corte religioso al que ya hemos aludido.

En este proceso del ascenso del zelotismo revolucionario, lo que se percibe claramente como motor son dos cuestiones que no conviene olvidar. Por una parte, la continuada injerencia exterior que ha ido frustrando sistemáticamente los intentos de los revisionistas tanto políticos como religiosos. Por otra parte, la incuria sumada de los gobernantes y las élites económicas interiores que han agravado los problemas de desigualdad y de injusticia, impidiendo un desarrollo armónico. Así pues, injerencia externa, por los más variados intereses económicos o estratégicos, y corrupción interna, en muchos casos consecuencia de las intervenciones exteriores, son el caldo del que se alimenta el zelotismo islamista revolucionario.

El combate contra este zelotismo se plantea, pues, en muy diversos registros. Por una parte en el registro policial y legal. Por otra parte, en el desarrollo y la cooperación. Sin embargo, el campo que exige una mayor coordinación es aquel que se debe desarrollar en el espacio del conocimiento. Este conocimiento abarca un esfuerzo de las naciones occidentales por difundir una imagen cabal de lo que el islam es y representa, distinguiendo claramente los niveles que hacen referencia a lo religioso y espiritual, de aquellos que forman parte de una tradición de religiosidad popular. Asimismo, estableciendo una separación nítida entre lo que toca a lo religioso de lo político. Insistir en que el islam es una religión necesariamente ligada a lo político es fijarse únicamente en una manifestación histórica que podría ser igualmente descriptiva de algunos períodos del desarrollo de la religión cristiana y de otras religiones y privarlo de su dimensión trascendente y espiritual.

Eliminar las causas que producen estas reacciones patológicas es una de las tareas más difíciles, pero a la que las naciones occidentales están obligadas en razón de sus declarados valores democráticos, de su respeto a la Ley y de su adhesión a los Derechos del Hombre.

No se trata, por tanto, de establecer una confrontación que haga hincapié en las diferencias, sino en los mínimos éticos de acuerdo. Actitudes y actuaciones que favorezcan el retorno de los revisionistas, tanto laicos como

religiosos —que aún existen y cuya voz queda ahogada por los zelotas revolucionarios y su violencia— son las únicas posibles.

BIBLIOGRAFÍA

- ABUMALHAM, MONTSERRAT (ed.) (1995): *Comunidades islámicas en Europa*, ed. Trotta, Madrid.
- (1998): «La mujer en el Islam», en ANTONIO MARCO PÉREZ (dir.): *Sobre la Mujer. Mundo clásico, hecho religioso y mundo contemporáneo*, Publ. del Centro de Estudios Teológico-Pastorales San Fulgencio, Murcia, pp. 131-150.
- (1999): *El Islam*, Madrid.
- (1998): «Inmigración y conflicto religioso», en *Inmigración y Cristianismo*, Ed. Evangelio y Liberación, Madrid, pp. 63-76.
- (1999): «Islam», en *10 palabras clave sobre Fundamentalismos*, J. M. MARDONES (dir.), Madrid, pp. 209-244.
- (1999): «La percepción interior y exterior de la imagen de la mujer musulmana», en *El islam: Presente y futuro*, Monografías del CESEDEN, Madrid, pp. 139-182.
- (2000): «Construcción simbólica de la identidad en el mundo árabe contemporáneo», en *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 5, pp. 7-23.
- (2000): «La religión como factor de convivencia en el Mediterráneo», en *La convivencia en el Mediterráneo occidental en el siglo XXI*, Monografías, Centro Superior de la Defensa Nacional (CESEDEN), Ministerio de Defensa, Madrid, pp. 191-228.
- (2001): «Medidas de confianza en los ámbitos religioso y cultural», en *Medidas de confianza para la convivencia en el Mediterráneo occidental*, Monografías, Centro Superior de la Defensa Nacional (CESEDEN), Ministerio de Defensa, Madrid, pp. 103-135.
- ARKOUN, MOHAMED (1992): *El Pensamiento Árabe*, Paidós, Barcelona.
- BAUSANI, ALESSANDRO (1993): *El Islam en su Cultura*, FCE, 1.^a reimp., México.
- BEN JELLOUN, TAHAR (2002): *El islam explicado a nuestros hijos*, Barcelona.
- BOUHDIBA, ABDERRAHMAN (1998) (declaraciones), en JORDI ESTEVA, *Mil y una voces*, El País-Aguilar, Madrid, pp. 60-75.
- CORM, G. (2004): *La fractura imaginaria. Las falsas raíces del enfrentamiento entre oriente y occidente*, Barcelona.
- CURTIS, MICHEL (1982): *Religion and Politics in the Middle East*, Westview Press.
- CHARFI, M. (2001): *Islam y libertad. El malentendido histórico*, Granada.
- DJAÏT, HICHEM (1990): *Europa y el Islam*, Madrid.
- ESPOSITO, JOHN (1991): *Islam and Politics*, 3.^a ed., New York.
- GALINDO AGUILAR, EMILIO (2004): *Enciclopedia del Islam*, Darek-Nyumba, Madrid.
- HOURLANI, ALBERT (1992): *Historia de los Pueblos Árabes*, Ariel, Barcelona.
- KEPEL, GILLES (1991): *Les banlieus de l'Islam*, 2.^a ed., Paris-Seuil.
- (1991): *La revanche de Dios. Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Madrid.

- KEPEL, GILLES (1984): *Le Prophète et pharaon*, Paris-Seuil.
- KEPEL, GILLES, e YANN, RICHARD (eds.) (1990): *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*, Paris-Seuil.
- KURAN, TIMUR (1993): «The Economic Impact of Islamic Fundamentalism», en MARTIN E. MARTY y R. SCOTT APPLEBY (eds.), *Fundamentalisms and the State*, Chicago, pp. 302-341.
- LAROUI, ABDALLAH (1984): *El Islam árabe y sus problemas*, Barcelona.
- LEWIS, BERNARD (1990): *El lenguaje político del Islam*, Madrid.
- MARTÍNEZ MONTÁVEZ, PEDRO (1994): «También cabe reflexionar sobre el Islam», en *Pensando en la Historia de los árabes*, ed. CantArabia, Madrid, pp. 598-600.
- (1994): «La etiqueta del fundamentalismo», en *Pensando...*, pp. 615-616.
- (1994): «Fundamentalismo, anti-fundamentalismo y lugares comunes», en *Pensando...*, pp. 617-626 y especialmente pp. 620-621.
- (1997): *El reto del Islam. La larga crisis del mundo árabe contemporáneo*, ed. Temas de hoy, ensayo, Madrid.
- MARTY, MARTIN E., y R. SCOTT APPLEBY (eds.) (1993): *Fundamentalisms and Society*, Chicago.
- (1993): *Fundamentalisms and the State*, Chicago.
- (1993): «Conclusion: Remaking the State: The limits of the Fundamentalist Imagination», en MARTIN E. MARTY y R. SCOTT APPLEBY (eds.), *Fundamentalisms and the State*, Chicago, pp. 620-643.
- MAYER, ANN ELIZABETH (1993): «The Fundamentalist Impact on Law, Politics and Constitutions in Iran, Pakistan, and the Sudan», en MARTIN E. MARTY y R. SCOTT APPLEBY (eds.), *Fundamentalisms and the State*, Chicago, pp. 110-151.
- PIKAZA, XABIER (2004): *Violencia y diálogo de religiones. Un proyecto de paz*, Santander.
- PIPES, DANIEL (1983): *In the Path of God: Islam and Political Power*, New York.
- RAMADAN, ABDEL AZIM (1993): «Fundamentalist Influence in Egypt: The Strategics of the Muslim Brotherhood and the Takfir Groups», en MARTIN E. MARTY y R. SCOTT APPLEBY (eds.), *Fundamentalisms and the State*, Chicago, pp. 152-183.
- RAPOPORT, DAVID C. (1993): «Comparing Militant Fundamentalist Movements and Groups», en MARTIN E. MARTY y R. SCOTT APPLEBY (eds.): *Fundamentalisms and the State*, Chicago, pp. 429-461.
- RODRÍGUEZ ZAHAR, LEÓN (1991): *La revolución islámica-clerical de Irán, 1978-1989*, Colegio de México, México.
- RUIZ BRAVO-VILLASANTE, C. (1999): *La mujer en el Mundo árabe*, Asociación de Mujeres por la Paz, Madrid.
- SEGURA, A. (2001): *Más allá del islam. Política y conflictos actuales en el mundo musulmán*, Madrid.
- SELA, A. (ed.) (1999): *Political Encyclopedia of the Middle East*, sub «Communism, Communist Parties», Jerusalem, pp. 197-203.
- SIVAN, EMMANUEL (1990): «Islamic Radicalism: Sunni and Shi`ite», en EMMANUEL SIVAN y MENACHEM FRIEDMAN, *Religious Radicalism & Politics in the Middle East*, New York, pp. 39-75.
- SIVAN, EMMANUEL, y FRIEDMAN, MENACHEM (1990): *Religious Radicalism & Politics in the Middle East*, New York.

- SIVAN, EMMANUEL, y FRIEDMAN, MENACHEM (1990): *Religious Radicalism & Politics in the Middle East*, New York.
- STODDARD, P. H.; CUTHELL, DAVID C., y SULLIVAN, MARGARET W. (comp.): (1998): *Cambio y tradición en el mundo musulmán*, 1.^a ed. española, México.
- TIBI, BASSAM (1993): «The Worldview of Sunni Arab Fundamentalists: Attitudes toward Modern Science and Technology», en MARTIN E. MARTY y R. SCOTT APPLEBY (eds.), *Fundamentalisms and Society*, Chicago, pp. 73-102.

[Artículo aprobado para su publicación en octubre de 2005]