

¿Qué ha sido de la Reforma Islámica?*

DALE F. EICKELMAN**

RESUMEN

Como cualquier otro fenómeno social, la religión también está sujeta al cambio. Los modos de interpretarla y vivirla se transforman en función de la evolución de factores sociales, culturales, económicos, políticos y tecnológicos. Cuando se produce un cambio muy importante en la experiencia de la religión, cabe hablar de "reforma". Indicios de una reforma semejante se aprecian en las sociedades musulmanas desde hace algunas décadas. En este artículo se exponen datos y argumentos que respaldan esa visión dinámica del islam, en la que adquieren un papel esencial la expansión educativa y la accesibilidad a los nuevos medios de comunicación de masas.

Hace diez años estaba seguro de que la creciente apertura del debate sobre el papel de la religión en la política y la sociedad de los países de mayoría musulmana era parte de una tendencia que reforzaba la presencia de lo religioso en la sociedad civil; un fenómeno que, como sucediera con el movimiento Solidaridad en Polonia durante los años setenta, o la "teología de la liberación" en América Latina durante los sesenta y setenta, plantaba cara al autoritarismo y estaba contribuyendo al crecimiento de la sociedad civil. Incluso la revolución iraní de 1978-1979 parecía encajar inicialmente en este patrón y, sin duda, confirmó que los movimientos religiosos pueden desempeñar un papel importante en la vida social moderna.

* Traducción del inglés de Héctor Cebolla Boado.

** Catedrático de Antropología y Relaciones Humanas, Dartmouth College (Hanover, New Hampshire) (Dale.F.Eickelman@Dartmouth.EDU).

Sin embargo, predecir tendencias históricas mientras uno las vive es, como poco, arriesgado. Como escribió Marc Bloch (1964:148), muchas de las grandes transformaciones surgen como consecuencia de los esfuerzos por adaptar formas sociales tradicionales, más que por crear otras nuevas. A menudo, las grandes transformaciones sólo son apreciables de forma retrospectiva. Ahora ya no es posible afirmar que la Reforma Islámica está a la vuelta de la esquina, aunque se mantiene la tendencia a debatir intensamente el papel de la religión en la sociedad. En este ensayo explicaré cómo, independientemente de los problemas económicos, sociales y políticos a los que se enfrentan buena parte de las sociedades de mayoría musulmana, he mantenido un cierto optimismo y continuo utilizando el concepto "Reforma Islámica". Dado que intento explicar los acontecimientos "de abajo a arriba", utilizaré mi experiencia como antropólogo que trabajó desde los años sesenta en Marruecos, el vecino de España por el sur, y posteriormente en la Península Arábiga, así como en otros lugares del mundo de mayoría musulmana.

1. LA VIDA RELIGIOSA EN UN OASIS ARÁBIGO, 1978

Cuando la visité por primera vez en 1978, Al-Hamra, ciudad del interior septentrional de Omán, era un lugar remoto incluso para los estándares de ese país. Las carreteras asfaltadas y la electricidad no habían llegado aún al oasis; sólo unos pocos hogares contaban con televisiones que funcionaban con generador, y el teléfono más cercano estaba a una hora conduciendo. Seguía igual al año

siguiente, cuando volví para hacer trabajo de campo. Durante esta segunda visita, pasé todo un día discutiendo con los dirigentes locales y los líderes tribales, y tras haber perdido el autobús, me vi obligado a pasar allí la noche. El sheij (o líder tribal) de los 'Abriyin me invitó amablemente a quedarme en su casa, junto con otros hombres venidos de los pueblos de alrededor para visitarle.

Bastante antes del amanecer, estos otros invitados –todos ellos musulmanes practicantes– se levantaron para la oración de la mañana, y uno de ellos me llamó para preguntarme si quería hacer mis abluciones. “No, gracias”, respondí, y me volví a dormir. Unos minutos después, mi anfitrión, el sheij 'Abdallah al-'Abri, me rozó amablemente con la punta de una pistola. En Omán es de mala educación tocar a alguien que duerme con las manos, y el sheij 'Abdallah era un modelo de cortesía. “¿Está enfermo?”, preguntó. “No se está preparando para la oración”. Medio dormido murmuré: “Soy cristiano. Nosotros rezamos de forma diferente”. El sheij me miró asombrado por un momento. Luego se marchó.

Su asombro no era un misterio. Había dado por hecho que alguien que hablara árabe y tuviera cierto conocimiento de la etiqueta omaní debía levantarse a rezar. A finales de 1970, él y los demás habitantes del oasis no tenían ninguna razón para pensar sobre otras religiones más allá del islam. Conceptos como “musulmanes” y “cristianos” apenas tenían cabida en sus cabezas. Los oficiales británicos del ejército del Sultán o los dirigentes de petroleras que frecuentemente atravesaban la región, raramente se quedaban algún tiempo y, en cualquier caso, no ofrecían a los habitantes de Al-Hamra muchas razones para pensar sobre las otras religiones. Los obreros del Sudeste Asiático eran mayoritariamente musulmanes, como los profesores de escuelas venidos de otros países árabes.

Sin embargo, Al-Hamra (con 2.600 habitantes en 1980), una ciudad compacta de edificios de ladrillo en barro en una pendiente rocosa cercana a un canal de irrigación subterráneo (*falaj*), estaba cambiando más profundamente de lo que podía imaginar. Una década antes, los límites habitables del oasis, aún definidos por torres de vigilancia que protegían contra las tribus rivales, habían comenzado a ensancharse, a medida que las nuevas bombas diesel traían el agua de los pozos privados a las nuevas tierras de cultivo lejanas de las *falaj* del jefe de la ciudad (la aristocracia tribal vivía donde el agua era más pura). A finales de los setenta, se estaban construyendo escuelas y dependencias estatales más allá de los límites de la plaza del mercado, lo que en otros tiempos

fue el límite externo de la ciudad. También por aquel entonces, casi todos los niños en edad escolar de Al-Hamra asistían a la escuela primaria, y en el resto de la población, los empleos públicos y los salarios habían suplantado a los dátiles como la fuente común de ingresos. El perfil de Al-Hamra, con sus edificios de ladrillo de barro, cambiaba rápidamente, y yo había llegado –y volvería varias veces en los años siguientes– para estudiar esa transformación.

Unas semanas después de mi estancia nocturna, regresé con mi esposa y mi hija para pasar un año allí. Al adaptarnos al ritmo de vida marcado por las cinco oraciones diarias y la oración conjunta semanal de los hombres, aprendimos rápidamente a distinguir las voces de los vecinos llamando a los creyentes a las mezquitas por todo el oasis. Los rituales islámicos estaban tan enraizados en la vida diaria de la comunidad que todo el mundo los asumía sin más.

2. EXPLICAR EL ISLAM

Por esta razón, durante la visita que realicé una década después, quedé impactado cuando un joven pariente del líder tribal –que era un estudiante de secundaria cuando lo conocí la primera vez en 1979, y ahora se había convertido en un oficial de policía con educación universitaria– me dijo que la gente de Al-Hamra, incluida su familia, era “ignorante” del islam y que actuaban “como animales” –lo que antes era impensable. “Sí”, dijo, “rezan y ayunan, pero no pueden explicar por qué lo hacen. Los musulmanes tienen que explicar sus creencias”.

Recordé sus palabras en abril de 1997, cuando di una conferencia en Estambul. Había sido invitado por una organización cercana al partido Refah (Bienestar), que gobernó Estambul desde 1994 hasta 1998, cuando fue prohibido y sustituido por el Partido de la Virtud, hoy también desaparecido del panorama turco. Aunque Refah era frecuentemente descrito como “fundamentalista”, los asistentes turcos que comentaban mi presentación eran todo menos provincianos aislados del mundo exterior. Utilizaban referencias al filósofo alemán Jürgen Habermas y al sociólogo francés Pierre Bourdieu, y hablaban correctamente inglés y otros idiomas extranjeros. Estos y otros jóvenes turcos de orientación religiosa que conocí no encajaban con la imagen estereotipada del “fundamentalista”. La realidad que representaban –como la del policía omaní– era mucho más compleja.

3. EDUCACIÓN SUPERIOR, MEDIOS DE COMUNICACIÓN E IMAGINACIÓN RELIGIOSA

En algunos años –escribí en 1997– contemplaremos la segunda mitad del siglo XX como un tiempo de cambios tan profundos en el mundo musulmán como lo fueron los de la Reforma Protestante para el cristianismo. A semejanza de la imprenta en el siglo XVI, hoy la combinación de la expansión educativa y la transformación de los medios de comunicación está cambiando este mundo, desde el Norte de África hasta el subcontinente Indio y el archipiélago Indonesio, pasando por Asia Central –e incluso adquiriendo una voz propia también en Europa. Los creyentes –ya sea en la cosmopolita Estambul o en la pequeña y alejada ciudad omaní del oasis de Al-Hamra– están examinando y debatiendo los fundamentos de las creencias y la práctica musulmana de forma tal que sus (menos reflexivos) predecesores en la fe nunca habrían imaginado, y en números sin precedentes. Este examen deliberado de la fe es lo que constituye una Reforma Islámica.

Desafortunadamente, conceptos simplificadores como “fundamentalismo” y expresiones pegadizas como “Occidente frente al resto” (*West versus Rest*), de Samuel Huntington, o sonoras como “Meca o mecanización”, de Daniel Lerner, resultan de escasa utilidad para entender esta Reforma. Es más, distorsionan y oscurecen la agitación espiritual e intelectual que tiene lugar entre los cerca de mil millones de musulmanes, reduciéndola en muchos casos al rechazo fanático de todo lo moderno, liberal o progresista. Es cierto que este fanatismo desempeña un papel en lo que está ocurriendo, pero está lejos de serlo todo.

Un elemento mucho más importante de la Reforma Islámica es el acceso sin precedentes de la gente común a las fuentes de información y al conocimiento de la religión y otros aspectos sociales. Simplemente, en un país tras otro, los gobernantes, las autoridades religiosas tradicionales y los predicadores oficiales lo tienen cada vez más difícil para monopolizar los instrumentos de la cultura erudita. Por ejemplo, cuando en 1968 me aventuré por primera vez como antropólogo en Iraq, veía a menudo a gente reunida en torno a los miembros más educados de la comunidad, incluidos los tenderos, para escuchar la lectura en voz alta de los periódicos; el mismo año, en el Marruecos rural, se me pedía no pocas veces traducir el

árabe formal de los partes radiofónicos al árabe coloquial marroquí. A mediados de los setenta, la necesidad de hacer esas traducciones había decrecido de forma muy notable. Y en 1992, durante la campaña para las elecciones legislativas marroquíes, observé cómo la gente joven, incluso en los pueblos más remotos, no temía preguntar a los candidatos de forma inquisitiva, porque ya eran capaces de utilizar el registro educado de la lengua pública. También vi un *majzani*, un policía rural auxiliar de baja graduación, rechazar de forma educada pero con firmeza las cuestionables órdenes de un oficial del Ministerio del Interior, haciendo referencia a instrucciones escritas que había recibido de la jefatura provincial. Sólo una década antes, este policía habría sido un analfabeto y no habría podido poner en cuestión esta orden.

Cuando conocí Al-Hamra, la gente recibía las “noticias” por medio del sheij ‘Abdallah. En 1980, cuando éste instaló un generador para dar electricidad al ventilador de su casa de huéspedes, todo el mundo en la ciudad sabía que había llegado alguna visita con “noticias” y que el sheij pronto se las daría a conocer (o por lo menos tanto como quisiera). Dos años después, cuando me encontraba de nuevo en Omán, las familias de Al-Hamra vieron en televisión las mismas imágenes de las masacres de los campos de refugiados de Sabra y Shatila que llegaron al público americano, gracias a la cobertura de CBS para la televisión estatal omaní. Hoy, con carreteras asfaltadas, teléfonos, electricidad, fax y televisión por satélite, Al-Hamra es un lugar completamente transformado. Las “noticias” no son ya el monopolio de unos pocos y las imágenes de la televisión por satélite sitúan en primer plano a gentes y lugares de los que antes prácticamente se carecía de conocimiento. Entre otras cosas, esto está ayudando a modificar la forma en la que un gran número de musulmanes piensan sobre sí mismos, su religión y su política en Al-Hamra y en otros lugares.

La educación de masas, el otro gran catalizador del cambio, también se ha acelerado. El proceso comenzó en gran parte del mundo musulmán después de los cincuenta, y en algunos países mucho más tarde. Por ejemplo, el compromiso de Marruecos con la educación universal sólo se hizo efectivo después de independizarse de Francia en 1956. Aunque en 1957 sólo se graduaron 13.000 estudiantes en educación secundaria y el nivel de matriculación universitaria continuó siendo muy modesto, en 1965 ya había más de 200.000 estudiantes en escuelas secundarias, y unos 20.000 en universidades. En 1992, la escolarización en secundaria alcanzó 1,5 millones, y los universitarios rondaban los 240.000. Aunque en la actualidad las

tasas de analfabetismo entre la población general siguen siendo altas –36% para hombres y 61% para mujeres–, ya hay una masa crítica de gentes cualificadas capaces de leer y pensar por sí mismos, sin tener que confiar en el Estado ni en las autoridades religiosas.

La situación en Omán es aún más llamativa porque el cambio se ha producido en un periodo de tiempo mucho más corto. Apenas 22 estudiantes se graduaron de secundaria en 1975-76. Poco más de una década después, en 1987-88, lo hicieron 13.500. En 1995 ya eran 60.000; y más de 3.500 estudiantes se graduaron en instituciones de educación post-secundaria, incluyendo la Universidad nacional, inaugurada en 1986. Hoy, las universidades privadas compiten con la estatal en la demanda de educación superior.

En el resto de los países la situación ha sido parecida, aunque existen diferencias en lo que se refiere al inicio de este proceso y a su resultado. En Turquía, Indonesia y Malasia, la educación ha alcanzado a todas las ciudades y pueblos. En Turquía, por ejemplo, la tasa de analfabetismo en 2003 era del 6% para los hombres y del 21% para las mujeres, frente al 65 y al 85% respectivamente que se registraba a mediados del siglo XX. Las escuelas de educación secundaria están ahora en todas partes, y las universidades públicas y privadas se han multiplicado. En Indonesia el acceso a la universidad, que apenas llegaba a unos 50.000 estudiantes en 1960, alcanzó 1,9 millones en 1990. Irán también ha sido testigo de un aumento significativo de las oportunidades educativas en todos los niveles. En Egipto (como en Marruecos), el crecimiento de la población ha sido superior al de la expansión educativa. Aun así, el número de individuos capaces de conversar de forma inteligente con las autoridades políticas y religiosas, y no sólo de escucharles, ha aumentado de forma espectacular.

También lo ha hecho el mercado editorial, incluyendo los libros sobre religión y sociedad. Un texto que ha adquirido una posición central en el movimiento de la Reforma Islámica es *El Libro y el Corán: Una interpretación contemporánea* (1990), escrito por el ingeniero civil sirio Muhammad Shahrur. Hasta la fecha, Shahrur ha vendido decenas de miles de copias. Aunque la distribución de esta obra de 800 páginas haya sido prohibida o desincentivada en muchos países árabes, las fotocopiadoras y las ediciones piratas (en Egipto, entre otros lugares) le han permitido cruzar las fronteras nacionales.

4. VOCES A FAVOR DE LA REFORMA

Shahrur, formado en Damasco, Moscú y Dublín, establece una analogía entre la revolución copernicana y la interpretación coránica, durante mucho tiempo atenazada por las convenciones de los juristas medievales: “La gente creyó durante mucho tiempo que el sol giraba en torno a la tierra, pero no era capaz de explicar algunos fenómenos derivados de este presupuesto hasta que una persona, humana como ellos, dijo: ‘Lo contrario es cierto: la tierra gira alrededor del sol’... Después de un cuarto de siglo de estudio y reflexión, me di cuenta de que los musulmanes están encadenados por prejuicios, algunos completamente opuestos a la perspectiva correcta”.

Shahrur piensa que los musulmanes deben reinterpretar los textos sagrados y aplicarlos a los asuntos sociales y morales contemporáneos, como el papel de las mujeres en la sociedad o la necesidad de una “interacción creativa” con filosofías no musulmanas. La ley de sucesión musulmana, por ejemplo, que proporciona a la mujer una parte menor de cualquier herencia que a los hombres, pudo haber significado un avance para las mujeres de otra época, pero Shahrur sostiene que en la sociedad moderna es una práctica discriminatoria. “Si el islam es válido en todos los tiempos y lugares” dice Shahrur, los musulmanes no deben despreciar el desarrollo histórico y la interacción entre diferentes generaciones. Los musulmanes deben actuar como si “el Profeta nos acabara de... descubrir su Libro”.

El libro de Shahrur podría ser visto algún día como el equivalente musulmán de las 95 Tesis de Martín Lutero, clavadas en la puerta de la iglesia del Castillo de Wittenberg en 1517. Las ideas de Lutero tardaron años en arraigar, pero, con el paso del tiempo, incluso sus opositores más decididos tuvieron que tenerlas en cuenta y adaptar su forma de pensar y actuar. Lo mismo puede suceder con las ideas de Shahrur, e incluso más rápidamente. A finales de 1990, cuando paré de contar, sus ideas habían sido abordadas en catorce libros (algunos más largos que el suyo) y, en innumerables artículos de revistas y sermones.

Shahrur no está sólo en su crítica a la interpretación más convencional de la religión, ni en su demanda de una interpretación abierta de los textos sagrados en la vida política y social. Otro pensador sirio, el secularista Sadiq Jalal Al-‘Azam, por

ejemplo, también lo reclama. En mayo de 1997, un debate entre Al-'Azm y Shaykh Yusuf al-Qaradawi, un intelectual religioso conservador, fue retransmitido en la cadena de televisión Al-Jazeera (Qatar), y por primera vez muchos espectadores pudieron ver que la voz del conservador religioso fue la más débil y defensiva. Un programa como ese no es retransmitible en la mayoría de las televisiones nacionales árabes, en las que la programación sobre temas políticos y religiosos es generalmente poco comprometida. Sin embargo, la televisión por satélite y el video hacen que la censura tradicional sea ineficaz. Durante los años noventa, videos de este debate circularon de mano en mano en Marruecos, Omán, Siria, Egipto y en otros lugares, y ahora han sido sustituidos por los más baratos DVD.

Otras voces piden también una reforma. El teólogo y universitario turco Ali Bulaç ha seducido el imaginario de los jóvenes educados con su llamada a la autenticidad y a la reinterpretación de las normas dadas por el Profeta, aplicando esos preceptos y prácticas a las controversias actuales sobre el pluralismo y la sociedad civil. Fetullah Gülen, que por su desparpajo es el equivalente turco al evangélico americano Billy Graham, atrae a una audiencia masiva. Tanto en debates televisados como en entrevistas y sermones ocasionales, Gülen habla del islam, la ciencia, la democracia, la modernidad, la tolerancia religiosa e ideológica, la importancia de la religión y la actualidad.

El marroquí Sa'íd Binsa'id, actual rector de la Universidad insignia Mohamed V de Rabat, se dirige a una audiencia pan-árabe cuando sostiene que un entendimiento apropiado del islam conlleva diálogo, voluntad de entender las opiniones de los otros, adaptación y disposición a mantener buenas relaciones en un contexto cívico. Moderados indonesios y malayos desarrollan también argumentos similares.

Los libros sobre la Reforma Islámica no están sólo dirigidos a los intelectuales. La expansión educativa ha creado una amplia audiencia de gente que lee, pero que no lo hacen de forma sofisticada, lo que ha favorecido una explosión de lo que mi colega francés Yves González-Quijano llama genéricamente "libros islámicos" –baratos, editados de forma atractiva y pensados para esos lectores. Muchos de estos libros tratan de cuestiones políticas como la forma de vivir en el mundo actual como musulmán y los peligros que conlleva ignorar los preceptos islámicos. Algunos tienen audaces y llamativas cubiertas y títulos sensacionalistas como *Los terrores de la tumba* o *Lo que sigue a la muerte* (1987),

mientras que otros trabajos más contenidos ofrecen consejo a las jóvenes sobre cómo ser musulmanas hoy. Estos libros islámicos, a menudo inspirados en los sermones de predicadores populares, están escritos en un tono despreocupado y coloquial frente a la cadencia de la literatura tradicional árabe; más que en las librerías, se venden en los alrededores de las mezquitas. Mientras que el Premio Nobel egipcio Naguib Mahfouz consideraba un éxito si vendía más de 5.000 copias de una de sus novelas en su propio país, los libros islámicos a menudo registran volúmenes de ventas de más de seis cifras.

En el mundo musulmán, las creencias religiosas se mantienen cada vez más de manera consciente, se expresan explícitamente y se sistematizan. Ya no es suficiente con "ser" simplemente musulmán y seguir las prácticas musulmanas. Uno debe meditar sobre el islam y defender sus opiniones. En Omán, uno de los pocos lugares en los que convergen las tres tradiciones musulmanas –sunni, shi'a e ibadí–, los debates pueden ser realmente intensos, como supe a través de un joven omaní que recordaba los argumentos discutidos la noche anterior por él y sus otros compañeros de secundaria.

Más o menos el 85% de los musulmanes del mundo son sunníes u "ortodoxos". Al menos un 14% son shi'a o "sectarios" –sobre todo en Irán, pero con minorías significativas en Líbano, Irak, Siria, Pakistán, Bahrein, Arabia Saudí y la costa de Omán– y creen que el legítimo liderazgo religioso de la comunidad mundial de musulmanes debe permanecer en manos de la familia del Profeta. Los ibadíes, no tan conocidos, creen que cualquier hombre puede ser la cabeza de la comunidad de creyentes musulmanes mientras tenga la piedad y calidad moral necesarias. Los ibadíes son una minoría localizada sobre todo en el norte de Omán (donde llegan a ser casi la mitad de la población), África oriental, el Sur de Argelia y Libia.

Cuando visité Al-Hamra en 1979, muchos musulmanes ibadíes podían practicar su fe sin reducirla a sus principios formales o sin compararla con los "otros" musulmanes o con las doctrinas no-musulmanas. Pero actualmente, muchos de los habitantes jóvenes del oasis son conscientes de lo que significa ser un musulmán ibadí, y de cómo las prácticas y las doctrinas ibadíes –sobre cuestiones tales como si los creyentes ven o no a Dios en el Día del Juicio– se diferencian de las sunníes o de las shi'íes. A principios de los ochenta, cuando los universitarios ibadíes fueron a estudiar fuera, a lugares como Tucson (Arizona), se quedaban sorprendidos al ver que otros estudiantes musulmanes les

describían como “kafirs” o infieles, y preguntaban al muftí de Omán, un líder religioso ibadí cómo responder. Uno de los efectos se plasmó en videos y panfletos explicando la doctrina y la fe ibadí en los que se argumentaba que sus principios coincidían en casi todo con los sunnites.

Las tasas de alfabetización y el mayor acceso a las comunicaciones —a través de cintas de los predicadores más populares que suenan incesantemente en taxis y otros contextos, las copias de literatura prohibida en cualquier lugar, y el acceso cada vez más común a Internet— han potenciado el hecho de que muchos musulmanes interpreten los textos del islam, clásicos o modernos, y que los apliquen a la vida moderna. Para ello se ofrece ayuda en folletos populares del tipo “cómo lograr...”: cómo llevar la vida de una mujer musulmana en una ciudad moderna, cómo educar a los niños en la fe islámica, cómo llevar a cabo negocios según la práctica islámica, etc. Hay incluso sagas de novela islámica para adolescentes (Huq, 2003). En otros folletos y casetes, que frecuentemente circulan de forma clandestina, los musulmanes valoran determinados regímenes según “estándares islámicos”. A veces, como es el caso en la Península Arábiga, estos estándares son progresistas e insisten en la integridad del Gobierno y el respeto a los derechos humanos. Otros son más conservadores, y restringen el papel de la mujer en la esfera pública, reivindicando la censura religiosa y el control de las escuelas.

Algunos regímenes de los países de mayoría musulmana buscan aumentar su popularidad enfatizando sus credenciales islámicas y explicando con detalle los estándares que los gobiernos deben cumplir en libros de texto aprobados por las autoridades estatales. En Egipto, Arabia Saudí y otros países, los disidentes han logrado a veces avergonzar a los respectivos Gobiernos señalando las actuaciones que caen por debajo de estos estándares. Algunos regímenes tratan de restringir lo que se dice en público de varias maneras. En Omán, por ejemplo, una agencia específica del Gobierno produce sermones de forma masiva que sirven de “guía” para los predicadores de mezquita previamente autorizados. En las grandes ciudades de Marruecos, las mezquitas permanecen cerradas excepto durante las horas del rezo formal para impedir que sean utilizadas por “grupos de estudio” no autorizados. En casi todos los países, los Gobiernos regulan cuidadosamente la radiotelevisión y los medios escritos. Pero las múltiples voces de disenso y diferencia continúan siendo escuchadas a través de medios alternativos, entre los que están casetes, fotocopias, *blogs* e Internet.

La situación particular de cada país y región varía enormemente, pero en todas partes han entrado en crisis las viejas nociones jerárquicas de las autoridades religiosas, basadas en un supuesto magisterio fijo sobre los textos religiosos y en el reconocimiento por parte de una generación anterior de estudiosos del islam. A principios de los noventa, en Asia Central, un mecánico de garaje tayiko se convirtió en el líder más popular del movimiento islámico de la región. Incluso allí donde hay autoridades religiosas nombradas por el Estado —como en Omán, Arabia Saudí, Irán, Egipto, Malasia y algunas repúblicas de Asia Central— no existe ya garantía de que su mundo sea obedecido, o incluso que ellos mismos respeten el liderazgo del régimen.

Ningún musulmán —ya sea su credo “fundamentalista”, “tradicionalista” o “modernista”— ha dejado de verse afectado por los grandes cambios de las últimas décadas. El islam se ha democratizado: como Martín Lutero en la Dieta de Worms en 1521, muchos musulmanes exigen una vinculación con la palabra de Dios sin mediadores, interpretada sólo según su conciencia.

Pero esto no significa que la tradición musulmana esté siendo marginada. Más bien está siendo examinada y discutida. Como sabe bien el reformador sirio Muhammad Shahrur, las fuerzas que apoyan las interpretaciones convencionales de la palabra de Dios siguen siendo fuertes. Y muchos debates siguen abiertos.

Esto se hizo evidente durante el verano de 1997 en Damasco, en lo que podría ser llamado el “duelo de los discursos de boda” (rápidamente disponible en video, por supuesto). Primero, en la boda de la hija de Muhammad Shahrur, unos 600 invitados —entre los que había dirigentes del Estado y del partido Ba’th y un extranjero (yo)— escucharon decir a Jawdat Sa’id —conocido como “Gandhi” después de que en junio de 1967 rechazara luchar en el ejército sirio contra Israel, argumentando que la nación árabe sólo podría prevalecer a través de la resistencia no violenta— cómo el credo islámico interpretaba los acontecimientos presentes. Dos días más tarde, en otra boda celebrada en Damasco, Sai’d Ramadan al-Buti, un popular predicador televisivo sirio que discrepa profundamente de las tesis de Shahrur, respondió. Después de referirse a la charla dada en la reciente boda de la hija de “un conocido ingeniero”, declaró: “Así como alguien va al médico por una enfermedad y al arquitecto para construir una casa, en lo que se refiere al islam uno debe ir a un especialista educado formalmente en las ciencias religiosas”.

La Reforma Islámica es un fenómeno cambiante cuyo final está lejos de estar claro. Shahrur mantiene que la democracia es un principio fundamental del islam, y el atractivo de esta idea va en aumento. Pero en muchos países árabes todavía se persigue y maltrata a los defensores de los derechos humanos y la reforma judicial. En Argelia, donde los radicales islamistas utilizaron el terrorismo contra la brutal represión del régimen militar durante los años noventa, así como también en otros países musulmanes, la nueva conciencia islámica y el fervor han favorecido un autoritarismo aún más severo, al menos en el corto plazo (Goytisoló, 1994). En otros lugares –como en Malasia, Pakistán, Arabia Saudí y algunos países de la Península Arábiga, Marruecos y Egipto– los regímenes conservadores o relativamente liberales han tratado de acomodar (al menos aparentemente) las ideas islamistas. En otros países, como Jordania, los gobiernos han intentado equilibrar las preocupaciones islamistas y la política secular, e incorporar la política religiosa en el sistema parlamentario (Schwedler, 2006).

Pero creo que, en el largo plazo, las mayores tasas de alfabetización y educación, junto con la proliferación de los nuevos medios de comunicación, proporcionarán más pluralismo, tolerancia y civismo. La gente aprende de su propia experiencia. En los primeros años ochenta, por ejemplo, escuché en la Península Arábiga hablar con admiración de la revolución islámica en Irán. A mediados de esta década, la misma gente –activistas musulmanes comprometidos que querían ver cómo los valores islámicos impregnaban la vida social y política– se mostraba recelosa frente a la revolución.

En Turquía, la opinión de la gente ha cambiado rápidamente. En 1992, 1993 y 1994, los turcos del campo y los de ciudad eran preguntados sobre si creían que Turquía era “musulmana”, “europea” o “las dos cosas”. En torno a un 20% respondía “europea”. Pero el porcentaje que respondía “musulmana” se redujo desde un 37% en 1992 a un 25% en 1994, mientras que el segmento que respondía “las dos cosas” aumentaba del 25 al 36%. Aunque para los años siguientes estas cifras no están disponibles, es muy probable que la tendencia a abrazar ambas identidades, la europea y la musulmana, haya continuado creciendo. Los activistas islámicos buscan potenciar los valores islámicos, incluyendo el respeto para los musulmanes y la educación tanto para hombres como para mujeres en todos los niveles de la sociedad turca. Incluso el “fundamentalista” partido Refah ha avalado a mujeres en la política de base, aunque se haya resistido a darles el liderazgo (White, 2002).

5. VOCES DE DESORDEN

Sería erróneo describir el terrorismo islamista como el problema de una pequeña minoría. La mayor utilización de los medios de comunicación ha ampliado el horizonte, y algunos mensajes de Al Qaida y de otros grupos similares han llegado a tener una fuerte resonancia, aunque las llamadas a la acción violenta hayan sido mayoritariamente desoídas. Osama Bin Laden y sus colegas hicieron un cálculo político desdichado, pero completamente racional, en la planificación del 11 de septiembre. Al Qaida demostró que un grupo pequeño, pero con determinación, puede atacar a Estados Unidos, a Occidente y a sus aliados en el mundo de mayoría musulmana, precipitando a sus enemigos –Estados grandes y aparentemente invencibles– a una acción tenida por poco efectiva e incluso contra-productiva. Los ataques que se han sucedido en Bali (2002), Arabia Saudí y Marruecos (2003), Madrid (2004) y Londres (2005), sin mencionar Irak desde 2003, han inspirado a una nueva generación de militantes comprometidos, mostrándoles que se puede luchar contra Estados Unidos, Occidente y sus aliados. Videos tempranos de Al Qaida, como el de mayo de 2001 que muestra el hundimiento del USS Cole¹ y varias escenas de campos de entrenamiento en Afganistán (IntelCenter 2005a y b) evocan el estilo de la campaña de la Guardia Nacional de Estados Unidos “Army of One”². Con un presupuesto insignificante para comunicación en comparación con el de los Estados a los que atacan, Al Qaida y grupos con una orientación similar alcanzan audiencias mucho mayores, que reaccionan parcialmente a sus demandas.

6. ¿QUIÉN ESCUCHA Y CÓMO?

En las últimas décadas, los medios de comunicación, incluido Internet, el fax, las publicaciones electrónicas, video y casetes, *weblogs*, CD y DVD han erosionado progresivamente la frontera entre pro-

¹ Buque destructor de defensa aérea que fue atacado el 12 de octubre de 2000 por una célula terrorista suicida en el puerto de Aden.

² Compárese, por ejemplo, www.1800goguard.com/home.html, con INTELCENTER (2005) *Destruction of the Destroyer USS Cole: Preparation and Cause and Migration*, videos que originalmente hizo públicos el Institute al-Sahab for Media Production (www.intelcenter.com).

ductores y receptores. La caída en picado de los costes de los nuevos medios de comunicación ha facilitado el acceso a ellos de nueva gente y ha abierto el debate público a nuevas formas de comunicación y a la acción privada, creando nuevas comunidades. Con los antiguos medios de comunicación, líderes como el egipcio Gamal Abdel Nasser hablaban a la gente. Los nuevos medios crearon la apariencia, y a menudo la realidad, de hablar con la gente.

Como sucede con la publicidad comercial y las imágenes y temas impactantes, una vez hechos públicos adquieren vida propia. Por ejemplo, la campaña anti-Dukakis de 1988 en Estados Unidos caracterizando al violador convicto Willie Horton³ se convirtió en un icono de cierto tipo de comunicación que circulaba mucho más allá de su audiencia original. En los años posteriores al vídeo de Willie Horton, Internet se ha convertido en la vanguardia de los nuevos medios de comunicación. Algunas páginas *web* como las que muestran pronunciamientos de Abu Musab al Zarqawi o los mensajes de Al Qaida disponibles en los canales satélites árabes, amplifican rápidamente su mensaje a través de Internet. Y aunque los medios de comunicación tradicionales eviten dar espacio en sus *webs* a los terroristas y a sus organizaciones, el contenido de sus mensajes y el momento en que se hacen públicos captan con sofisticación la atención de los medios de comunicación de masas. De igual forma, las imágenes de los medios de comunicación son utilizadas en páginas *web* con propósitos muy diversos. El vídeo de 2004 en el que Nicholas Berg era decapitado en Irak fue ampliamente referido o narrado por los medios, mientras que el original no editado quedó disponible en Internet formando así parte de la "conciencia global". Lo son también las fotografías tomadas por Lynndie England y sus colegas en Abu Ghraib, que ahora soflaman la conciencia de las audiencias de todo el mundo.

7. VIRTUALIDAD REAL

En todo el mundo de mayoría musulmana, como en otros lugares, ha surgido un nuevo sentido de lo público, más abierto a la competición por un uso convincente del lenguaje simbólico de la religión y la política. Nuevas formas de comunicación más accesibles hacen que esta competición sea más global, dando una dimensión transnacional a las disputas locales, vinculando comunidades geográficamente

³ www.udel.edu/poscir/road/course/commercials/

dispersas y creando cercanía entre sensibilidades afines. Esta tendencia se ha acelerado por el acceso a la educación de un porcentaje cada vez mayor de la población, y por la mayor facilidad para viajar. Desde septiembre de 2001, las guerras de Afganistán e Irak, y más recientemente el conflicto del Líbano, junto con la ausencia de una solución al conflicto palestino y la progresiva confrontación entre Estados Unidos e Irán, crean múltiples oportunidades para que los actores emergentes relacionen las causas regionales y persuadan a nuevas audiencias.

Internet y la distribución clandestina de cintas de vídeo y DVD –lo que Manuel Castells llama "virtualidad real"– convierten las pantallas de los ordenadores en un canal a través del cual no sólo entra la apariencia de realidad, sino también la experiencia misma (Castells, 1996: 373). Las imágenes digitales tomadas en Abu Ghraib fueron emitidas a todo el mundo a través de Internet, amplificadas por los medios de comunicación convencionales y ofrecidas a través de miles de *webs* para expresar mensajes muy diversos, muchos de los cuales subvierten la legitimidad y la credibilidad de Estados Unidos. Por una inversión mínima, las imágenes ofrecidas gratuitamente por los mismos carceleros crearon no sólo un reflejo de la realidad, sino una realidad virtual que las autoridades no pudieron reprimir ni controlar. Así Internet, en tandem con otros medios y con los contactos interpersonales "cara a cara", contribuye de forma importante a esta rápida diseminación de la información que está reconfigurando los campos de la religión y la acción política.

Los nuevos medios de comunicación ofrecen hoy formas más flexibles de construir y mantener el contacto con la audiencia que hace unas décadas. Esta combinación de nuevos medios de comunicación y participantes en los debates religiosos y políticos promueve una conciencia sobre las formas en las que se pueden articular valores y prácticas que cuestionan las instituciones respaldadas por las autoridades estatales (Eickelman y Anderson, 2003). Así, por ejemplo, aunque las reuniones públicas del movimiento marroquí Justicia y Caridad, vinculadas con Abdessalam Yasín, no cuentan con autorización desde junio de 2006, sus simpatizantes tienen acceso a vídeos, textos, imágenes y sonido a través de la página *web* de Yasín y la de su hija Nadia. Las autoridades marroquíes han tratado de bloquear estas páginas desde mayo de 2006 hasta junio, sometiendo incluso a inspección los lugares de reunión de estos grupos, antes de que se dieran cuenta de que sus prohibiciones atraían más atención sobre tales páginas.

Las ciberaudiencias no sólo reaccionan. También se comunican, fomentando una conciencia común entre aquellos que piensan en los mismos términos, e incluso entrando en acción. Estas cibercomunidades no existen de forma aislada, sino que están estructuradas en varios niveles de afinidad y pertenencia. Por ejemplo, la comunidad shi'í del Sudeste Asiático Daudi Bohras ha aumentado exponencialmente su presencia en Internet durante la última década, consolidando lazos de autoridad en el seno de su comunidad local y global, y explicando sus creencias a gente ajena (Blank, 2001).

atraer la atención sobre eventos en la calle, en un *weblog* o en otros medios. Un ejemplo de todo esto se vio tras el bloqueo temporal de los *blogs* más populares de Omán por el Gobierno en enero de 2005. Mucho antes de que la prensa oficial recogiera referencia alguna sobre una supuesta conspiración para atacar al Gobierno, incluso jóvenes apolíticos tenían una idea bastante clara, adquirida a través de la comunicación interpersonal, sobre lo sucedido.

9. NIVELES DE PERTENENCIA

8. RAÍCES EN LA CULTURA POPULAR

Webs multilingües como la de Nadia Yasín, líder de facto del movimiento marroquí Justicia y Caridad, son un ejemplo de esta voluntad de alcanzar audiencias mayores e integrar amplias corrientes culturales en el mundo musulmán con las de otros lugares. El uso de *nashids* (cantos sin acompañamiento musical) en los vídeos de Al Qaida también es un buen ejemplo. La mayoría de estos cantos no han sido escritos por miembros de Al Qaida, sino que son expresiones culturales más amplias –algunos proceden de Siria, Líbano y Palestina, pero otros vienen de Egipto e Irak.

Los *nashids* tratan de atraer a comunidades de distintas regiones, como sucede en el vídeo de Al Qaida llamado *Los diecinueve mártires*, en el que el narrador principal aparece con varios trajes mostrando diferencias regionales, como las que existen entre los “mártires” mismos (Intelcenter, 2004). Como en la música rap, no hay vínculos directos entre la representación de la violencia y los actos de violencia.

Los nuevos medios de comunicación también facilitan la acción. Los Gobiernos de la Península Arábiga, como los de otros lugares, pueden programar todos los teléfonos móviles del país para recordar a los padres que matriculen a sus hijos en las escuelas. Los mismos teléfonos móviles pueden ser utilizados para convocar manifestaciones en Amman con el fin de protestar contra las políticas del Gobierno ante las cámaras de cadenas árabes de televisión por satélite, y lo hacen con más rapidez de la que tienen las fuerzas de seguridad del Estado para disolverlas. La utilización global de los mensajes de texto puede

Internet y los medios electrónicos fácilmente disponibles aumentan la posibilidad de crear comunidades virtuales que influyen en los sucesos del mundo “real”. La proliferación de estos canales y medios de comunicación ha multiplicado las posibilidades de crear redes entre ellas, diluyendo así las viejas barreras geográficas, abonando el terreno para la interacción y el conocimiento mutuo. La complejidad de la vida social, el carácter modular de las identidades y la lucha por la supremacía no pueden quedar reducidos a (ni menoscabar la importancia de) los “cálidos” círculos de comunidad y obligación que ofrecen ilimitada confianza mutua y apoyo, reclamando lealtad e implicando reciprocidad incuestionable (Eickelman y Salvatore, 2004). Pero, como sucede en las familias extensas y en las tribus, estas lealtades están interconectadas, superpuestas e inevitablemente divididas. Los círculos “fríos” de comunidad –aquellos que son meramente formales, distantes y unidireccionales– también reclaman la primacía, pero están demasiado alejados de la práctica diaria y las preocupaciones cotidianas como para asegurarse la lealtad última que reclaman. Las llamadas al servicio y al sacrificio nacional toman a menudo esta forma.

La rapidez con la que estos círculos “fríos” de comunidad pueden fusionarse o integrarse en otros más “cálidos”, creando un nuevo sentido de pertenencia e identidad, así como la rapidez con la que Internet puede crear otras comunidades “cálidas” a pesar de la distancia y la fragmentación de sus miembros, es algo distintivo de la modernidad. Algunos acuden a los vídeos de Al Qaida para obtener información con el fin de escrutar intenciones y significados. Otros lo hacen para buscar ejemplos. Lo mismo sucede entre quienes compiten en los ámbitos de la “virtualidad real” y el “mundo real”.

Las conversaciones y las declaraciones en los medios electrónicos, así como en la comunicación interpersonal implican a interlocutores, medios, temas, géneros y otras convenciones comunicativas pertenecientes a diferentes realidades sociales. En Turquía, algunos medios de comunicación, como el teléfono y los canales de televisión local o vecinal, coinciden con las redes personales y con el comportamiento de los trabajadores inmigrantes que buscan información, y cuyas redes familiares y amistosas son amplias e incluso dispersas internacionalmente. En cualquier punto de la escala social, cualquier llamada podría tener alcance internacional. El sirio Sa' id Ramadan al-Buti o el turco Fetullah Gülen, y sus homólogos en Irán o en el exilio, han conseguido atraerse seguidores, intérpretes y traductores que han contribuido a la difusión de sus ideas.

Los mensajes de estos pensadores, como los de otras personas anónimas, ya sean "moderados" o "radicales", son inseparables de su contexto, no sólo por el tono, sino también por el estilo y por los medios de comunicación que utilizan. En una época en la que existen numerosos canales de comunicación alternativos, elegir el público al que llegan los mensajes políticos y religiosos, y los límites formales y materiales de estos canales, son asuntos tan importantes como el mismo contenido explícito de los mensajes. A veces, estas aportaciones son anónimas, como sucede con algunos anuncios en Internet, una táctica que transforma la noción de "lo público" hacia la participación, algo que también sucede con los folletos ilegales. En la América colonial, y en los primeros años de la época republicana, los panfletos de este tipo representaban el mejor medio para preservar el emergente espacio público (Warner, 1990).

Hoy día, los folletos anónimos –como los que se lanzaron sobre Irak desde aviones de guerra americanos en 2003 o israelíes sobre el Líbano en 2006–, la distribución por Internet y la actuación de portavoces no identificados por la prensa convencional desempeñan un papel muy parecido, si bien en algunos medios estos mensajes no son distinguibles de los de actores marginales, o incluso de la desinformación que crean los servicios de seguridad regionales. Los musulmanes moderados tienen serias dificultades para competir con todas estas nuevas voces. Desde el verano de 2006, por ejemplo, el líder político de la milicia shi'í Hizbulá en el Líbano, sheij Husein Nasralá se ha rebelado como un héroe en las calles del Cairo sunní y en las de Casablanca por haber hecho frente a los israelíes.

10. GLOBALIZACIÓN DESDE ABAJO

La aparición de todos estos nuevos medios ha favorecido una globalización desde abajo. En el núcleo duro de este proceso están las clases profesionales con cierta capacidad para escoger entre la multiplicidad de medios y para utilizarlos, pero también otros sectores sociales menos favorecidos, que recurren a estos medios para integrar redes que, de otra forma, se limitarían a mantener relaciones tradicionales. Tanto entre los técnicos de la globalización como entre sus participantes hay productores y consumidores que forman comunidades a su escala, y que adquieren una forma similar a la de las grandes corporaciones multinacionales: fluidas, construidas sobre comunicaciones compartidas y una definición mínima de lo que constituye el espacio público. Por ejemplo, las comunicaciones sobre temas religiosos que tienen más impacto en Internet fundamentan su autoridad no sólo en la reputación personal y el conocimiento de los textos, sino también en una comprensión práctica y demostrada sobre la sociedad contemporánea, y en la habilidad para compartir con sus audiencias este conocimiento sobre los retos diarios y las preocupaciones existenciales.

Esta difuminación de las fronteras entre las diferentes comunidades en el ciberespacio apunta a continuidades más importantes que permiten rápidos intercambios entre lo público y lo privado, lo secreto y lo abierto, como se aprecia en la utilización que los terroristas hacen del ciberespacio (Weimann, 2004). Los nuevos públicos van emergiendo entre dos puntos: la comunicación de masas, que alcanza a todo el mundo, y el contacto directo con destinatarios con los que ya se tiene una relación personal.

La expansión del espacio de lo público facilita la conversión de lo desconocido o anónimo en un conglomerado que opera bajo supuestos comunes de moralidad y propósitos. De esta manera, Internet contribuye al reconocimiento de que este público o esta audiencia no constituye una masa anónima, sino un conjunto articulado por la participación mutua. La idea que Benedict Anderson evoca cuando se refiere a la capacidad creciente de "leer juntos", esa idea de un público participativo, emerge menos del asociacionismo –que pertenece más estrictamente a la esfera de la sociedad civil– que de los modos de establecer tratos de confianza con otras personas en un universo social de comunicación compartida en continua expansión (Anderson, 1991).

11. CONCLUSIÓN

Algunos jóvenes islamistas radicales están convencidos de que el mundo musulmán se está reafirmando como no lo hacía desde los primeros siglos de la historia del islam, e incluso, según una pequeña pero resuelta minoría, puede provocar una profunda transformación mediante la destrucción. Los nuevos medios interactivos de comunicación –Internet, la televisión por satélite, los teléfonos móviles– contribuyen a crear tupidas redes trasversales de mensajes. Algunos utilizan fragmentos de estos mensajes o imágenes para objetivos completamente diferentes de los originales, como también hacen los programas intensamente ideologizados de algunas televisiones americanas.

Hablar de un mercado de ideas, identidades y vínculos es más que una metáfora. Es una realidad que transforma decisivamente foros y recursos. Los nuevos medios de comunicación, y especialmente el ciberespacio, llaman la atención sobre la organización social de la comunicación en la que operan distintos medios.

Es especialmente importante subrayar las similitudes y las diferencias que existen entre estos mensajes. La victoria electoral de Hamas en los territorios palestinos no fue una victoria para Bin Laden, sino que reflejó, en gran medida, el deseo de acabar con la corrupción del pasado. Hizbulá tiene objetivos muy diferentes y una gran habilidad para adaptar nuevas políticas y asegurar sus bases populares, e Irán ve en ello una oportunidad de asumir el liderazgo islámico. Estos actores en competencia tienen fuertes bases regionales y un desigual alcance global. Apuntan a una emergente y compleja esfera pública llena de peligros y de oportunidades. El primer paso para ejercer cierta influencia en el Próximo Oriente y en el mundo de mayoría musulmana es distinguir estos mensajes y darse cuenta de que sus audiencias son múltiples y cambiantes. Algunos actores son partidarios de aprovechar las oportunidades que les ofrecen los nuevos medios para aumentar el impacto de sus mensajes y aumentar sus capacidades. Esto, por sí mismo, implica redefinir los significados de “global” y “local”. Si la utilización política y social de los nuevos medios es impredecible, sus consecuencias no lo son: acortan las distancias sociales y multiplican los roles.

Es peligroso engañar sobre el desarrollo de los acontecimientos en el mundo musulmán con conceptos como el “choque” entre los “funda-

mentalistas” islámicos y la civilización occidental. Hay una crisis “fundamentalista”, pero no es la que perciben las autoridades políticas y religiosas de muchos países de mayoría musulmana y algunos analistas occidentales. La verdadera crisis está en la necesidad de convencer a más musulmanes para que hagan frente al extremismo de unos pocos, y que vuelvan a los verdaderos fundamentos de su fe: la tolerancia y el civismo. El Corán (Sura 5, versículo 48) parece dar una respuesta final al papel de la comunidad de musulmanes en un mundo multicomunitario: “Para cada uno de vosotros a los que Nosotros hemos dado una ley y una manera de actuar: si Dios lo hubiera querido, habría hecho de vosotros una única comunidad, pero [el no lo ha hecho] de forma que podrá probaros en lo que os ha dado; así pues, competid en integridad”.

Civismo y tolerancia no prevalecerán sin luchar por ello. Los ideales de una sociedad civil, de la democracia y el debate abierto sobre los valores básicos –ideas que son centrales en el trabajo del sirio Muhammad Shahrur, el turco Fetullah Gülen y otros– se oponen a intereses fuertemente institucionalizados. Esto es una amenaza para los ideales de muchos predicadores, especialistas en la ley religiosa, educadores y clérigos. No en vano, algunos esfuerzos reformistas han sido respondidos con amenazas y violencia.

En cualquier caso, lo que yo llamo Reforma Islámica ya está en marcha, aunque muchos musulmanes rechazarían la analogía con la Reforma Protestante. Poco antes de utilizar este concepto por primera vez, hace ya una década, visité al turco Fetullah Gülen. Al final de una intensa discusión sobre cómo había influido en su mensaje el paso de la comunicación interpersonal (cara a cara) a la televisión, le comenté que quería utilizar la idea de reforma en el título de un artículo. Con una amable sonrisa me respondió: “es su título, no el mío”. Gülen me explicó que veía el trabajo de su vida, que incluye la idea de que no hay contradicción entre la visión islámica del mundo y la científica, como un esfuerzo para persuadir y vivir en las enseñanzas básicas del islam. Yo le expliqué que Martín Lutero había dicho algo muy similar. Lutero veía su trabajo como una vuelta a los fundamentos del credo, no como la creación de uno nuevo. Sólo después otros empezaron a ver sus ideas y actuaciones como el origen de la “Reforma”. Y la “Reforma” en Europa tuvo momentos de violencia e intolerancia.

Sin embargo, hay que reconocer que la analogía con la Reforma Protestante es imperfecta. En el mundo musulmán contemporáneo no hay hoy

una figura central o una jerarquía de autoridad contra la que la gente se tenga que rebelar. En vez de esto, hay muchas autoridades y, aunque se suele decir lo contrario, ningún movimiento o individuo habla en nombre de todos los musulmanes. Muchos pensadores que hablan libremente del islam así lo reconocen. Muhammad Shahrur, por ejemplo, admite que su formación como un nacionalista árabe ha influido en su pensamiento sobre el islam. El moderado indonesio Nurcholish Madjid (1939-2005) reconocía que sus escritos sobre el futuro de la sociedad civil islámica atraían fundamentalmente a los indonesios, y sobre todo a los más educados.

El reconocimiento por parte de estos y otros líderes reformistas en el mundo musulmán de la existencia de diferentes creencias y prácticas religiosas permite albergar esperanza respecto al resultado final de la Reforma Islámica. Quizá incluso la idea de Shahrur de que la democracia es un principio fundamental del islam enraizará y florecerá. En todo caso, cualquiera que sea su resultado, la Reforma Islámica está en marcha, pero con más resistencia de la que parecía hace una década. Al menos en este sentido, hay un paralelismo con la Reforma europea.

BIBLIOGRAFÍA

ANDERSON, B. (1991), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso.

BLANK, J. (2001), *Mullahs on the Mainframe: Islam and Modernity among the Daudi Bohras*, Chicago, University of Chicago Press.

BLOCH, M. (1964), *Feudal society*, Chicago, University of Chicago Press.

CASTELLS, M. (1996), *The Rise of the Network Society*, Boston, Blackwell.

EICKELMAN, D., Y J. ANDERSON (2003), "Redefining muslim publics," en *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*, (segunda edición), Bloomington, Indiana University Press: 1-18.

EICKELMAN, D., Y A. SALVATORE (2004), "Muslim publics," en *Public Islam and the Common Good*, A. SALVATORE Y D. EICKELMAN (eds.), Leiden, Brill: 3-27.

GOYTISOLO, J. (1994), *Argelia en el vendaval*, Madrid, El País-Aguilar.

HUQ, M. (2003), "From piety to romance: Islam-oriented texts in Bangladesh", en D. EICKELMAN Y J. ANDERSON (eds.), *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*, Bloomington, Indiana University Press: 129-57.

INTELCENTER (2004), *The Nineteen Martyrs*, publicado originalmente en 2002 por al-Sahab Institute for Media Production (www.intelcenter.com).

— (2005), *Destruction of the Destroyer USS Cole: Preparation y Cause and Migration*, al-Qa'ida videos, vols. 7 y 8, (aproximadamente) mayo 2001, publicados originalmente por al-Sahab Institute for Media Production.

SCHWEDLER, J. (2006), *Faith in Moderation: Islamist Parties in Jordan and Yemen*, Cambridge, Cambridge University Press.

WARNER, M. (1990), *The Letters of the Republic*, Cambridge, Harvard University Press.

WEIMANN, G. (2004), *WWW.terror.net How Modern Terrorism Uses the Internet*, United States Institute for Peace, Special Report 116 (www.usip.org/pubs/specialreports/sr116.html).

WHITE, J. (2002), *Islamist Mobilization in Turkey: A Study in Vernacular Politics*, Seattle, University of Washington Press.