

## **Sobre el proceso de reislamización en Medio Oriente:**

### **Un recorrido por los casos de Hezbolá y Hamás.**

Por Guido Rodolfo Turdera (FSOC-UBA)

“Para la derecha, el islam representa barbarismo;

para la izquierda, una teocracia medieval;

para el centro, un especie de exotismo desagradable.

A pesar de que se sabe muy poco sobre el mundo islámico,  
existe un acuerdo de que allí no hay demasiado que se pueda aprobar”

Edward Said.

## **1. Introducción.**

El presente trabajo aborda el resurgimiento y desarrollo de los movimientos que, bajo las banderas del islam en su vertiente política, pugnan por la consolidación de un Estado islámico en tanto alternativa de organización política y social en Medio Oriente.

El análisis del recorrido de los movimientos islamistas se extenderá desde la década del 70 hasta su reconfiguración a fines del siglo XX y principios del XXI, problematizando dimensiones como sus orígenes, sus diferencias, sus estrategias de acción política y su relación con el Estado de Israel.

Nos enfocaremos en los casos de Hezbolá en el Líbano y de Hamás en Palestina como ejemplos de movimientos islamistas que, surgidos al calor del conflicto palestino-israelí, resultan exponentes fundamentales del proceso de reislamización política en la región.

## **2. Advertencias metodológicas.**

Como primer paso para aproximarse a la problemática aquí planteada concerniente al desarrollo del islam en su vertiente política, resulta pertinente señalar tres aspectos que permitirán comprender con mayor claridad el análisis posterior. Los mismos se destacan por su función en

tanto “advertencias metodológicas”, esto es, como límites que delimitan el campo del presente estudio y que aclaran hacia qué dirección nos estamos moviendo para entender el fenómeno propuesto. Desde ya, las señalizaciones aquí efectuadas no son las únicas existentes ni posibles. En este caso, la elección de las mismas refiere a los fines concretos y específicos de este trabajo, dando por entendido que colaboran con la historización del islam político, desenmarañando su complejidad histórica. A saber:

1) La utilización del concepto de “*orientalismo*” formulado por el escritor palestino-estadounidense Edward Said en 1978 permite quebrar con la tradición occidental de representar y estereotipar a Oriente según sus propios intereses. En el reparto europeo del Medio Oriente a lo largo del siglo XIX y principios del siglo XX, la construcción negativa de una otredadorientalcólaboró con la mitificación y ajenización de las sociedades árabes y musulmanas. Said (1990) describe al orientalismo como un modo de relación entre Occidente y Oriente, donde se ubica al segundo en función del lugar que éste ocupa en la experiencia del primero. Esta relación, que termina por asentar la capacidad de Occidente de reestructurar la historia oriental mediante su colonización, “ha excluido y desplazado a Oriente como realidad. (...) Así, todo orientalismo pretende reemplazar a Oriente” (1990; 42). En una sola palabra, oriente fue orientalizado. Ya no puede narrar quién es por sí solo, sino que *es narrado* por la intelectualidad occidental. En diálogo con este planteo, otras teorizaciones encuadran el concepto de orientalismo al proponer su comprensión en el contexto racista, etnocentrista y de sentimientos de superioridad que atravesó el siglo XIX europeo (Sivan, 1997).

2) El islam es una religión monoteísta que sostiene su dogma de fe en las escrituras del libro del Corán. El mismo establece como principios fundantes que el único Dios es Alá y que Mahoma es el profeta enviado por Alá. Mahoma, nacido en La Meca –actual territorio saudí-, transmitió oralmente las enseñanzas del Corán que les habían sido reveladas por Alá. Al morir Mahoma, el islam se va a escindir principalmente en dos corrientes: el sunnismo y el chiismo. Los seguidores sunnitas sostienen que hay que continuar con el conjunto de enseñanzas que el mismo Mahoma dejó mientras que los chiitas consideran a los descendientes de Mahoma como la guía hacia la fe, mediante la figura de su primo imán Alí. Si bien son dos ramas distintas del islam, ambas corrientes comparten ciertos preceptos como la creencia en la unidad divina, en la profecía o en la resurrección.

Ahora bien, lo fundamental es que el islam mantiene una diferencia nodal con otras formas religiosas. A diferencia de los casos del cristianismo o del judaísmo, en el islam no existe ningún tipo de “corpus” que guíe a los fieles del mundo. Si bien hay un sólo Corán para las diferentes

ramificaciones de la religión, no existen figuras centrales como el Vaticano o el Papa. De esta manera, las diferentes interpretaciones que se realicen del islam variarán en función y a la medida de la historia, la política y la ubicación territorial. En este sentido, y para un abordaje riguroso del Medio Oriente árabe y musulmán, el politólogo François Burgat sostiene: “Se debe restablecer la historia de los pueblos situados en la geografía y la historia provincial, acabar con la abstracción islámica para comprender a estos pueblos en su especificidad humana multidimensional, la de la lengua, las costumbres y normas, la diversidad de los territorios étnicos y provinciales” (1996: 19).

3) En consonancia con el punto anterior y dando por sentado que los escritos coránicos pueden tener múltiples interpretaciones, resulta imperativo analizar el fenómeno del islam político y de los movimientos islamistas bajo la siguiente premisa: El contexto político es el responsable de otorgar al movimiento islámico su carácter específico (Ayubi, 1996). Dicho de otra manera, cuando pensamos en las expresiones políticas que adopta el islam no debemos tratar de aprehenderlas en abstracto, como si existiese *una forma de islam político* en sí misma. Tal como se pretende demostrar a lo largo de este trabajo, la genealogía de los movimientos islamistas en el Medio Oriente se traza de manera diversa, al encontrarse sus raíces en diferentes procesos históricos que no siempre se han desarrollado de la misma forma.

### **3. ¿Qué es el islam político? Discusiones en torno a su definición.**

El intento de definir rigurosamente diferentes procesos sociales tales como movimientos políticos-religiosos, formas de organizar el trabajo social, desarrollo de estructuras proto-estatales ó campañas de colonización y ocupación para continuar la acumulación del capital puede acarrear obstáculos epistémicos al momento de analizarlos. Definir un *proceso histórico* en una categoría estanca conduce no sólo a su cosificación -y por lo tanto a su deshistorización-, sino a perder el rastro del *sentido* que una determinada coyuntura le asigna a un proceso histórico. El reduccionismo de sostener, por ejemplo, que “el islam político *es esto y nada más que esto*” ó que “Hezbollah sucede *porquela* Revolución Islámica sucede” (como si el estudio sociológico consistiese en una simple relación entre variables abstractas, desprovistas de su densidad histórica) termina atentando contra cualquier intento de entendimiento riguroso de lo social. Problematicar sobre el islam político, la creación del Estado de Israel, el conflicto árabe-israelí ó la ocupación de los territorios palestinos a través de una *lente procesual* permite pensar estos conflictos a lo largo del tiempo: vuelve carne a los sujetos que llevan adelante sus acciones, cuyas valoraciones e ideologías poseen consecuencias reales. En esta línea, los sujetos que actúan tienen un punto de partida histórico motivado por intereses propios y orientan sus acciones de forma racional y deliberada. Bajo este enfoque, se incorpora que estos sujetos no son meros objetos de estudio, politizando el análisis y entendiendo

que forman parte de nuestra misma humanidad, lo que conlleva un compromiso aún más relevante. En suma, los esbozos de definición aquí propuestos deben ser leídos como un refuerzo para comprender la problemática propuesta por este trabajo y no como sentencias.

Como primer aproximamiento, el especialista en islam Gilles Kepel entiende que el resurgimiento del islamismo está relacionado con la “expansión de grupos políticos que pretenden proclamar el Estado islámico, que sólo se basan en el Corán, se definen como partidarios de la yihad, la guerra santa por la causa de Dios y reclutan a sus seguidores entre la población de las ciudades” (2001:13). La autora española Luz Gómez García coincide al relacionarlo con el “conjunto de proyectos ideológicos de carácter político cuyo paradigma de legitimación es islámico”, pero añade que

“el término (islamismo) sirve para caracterizar una panoplia de discursos y tipos de activismo que tienen en común la reivindicación de la sharia como eje jurídico del sistema estatal y la independencia del discurso religioso de sus detentadores tradicionales (ulemas, alfaquíes, imames). El islamismo, los islamismos, recorren el arco que va de las propuestas políticamente pluralistas y teológicamente inclusivas a los modelos autocráticos y excluyentes” (2009: 165).

Guilain Denoeux también realiza su aporte:

“El islamismo es una forma de instrumentalización del Islam por individuos, grupos y organizaciones que persiguen objetivos políticos. Proporciona respuestas políticas a los desafíos de la sociedad actual imaginando un futuro cuyas bases se apoyan en la reapropiación y reinvención de conceptos tomados de la tradición islámica” (2002: 61).

Al margen de estas primeras aproximaciones, cabe destacar que existe una gran variedad de islamismos que se desarrollan de forma diversa en coyunturas diferentes, con estrategias no siempre coincidentes.

Por otro lado, y para seguir delineando los márgenes del islamismo, es posible continuar echando luz a través de su potencial articulación con la noción de “nacionalismo”. En un principio, ciertas posturas argumentan que “el nacionalismo y el Islam tienen dos ideologías, escuelas e ideas opuestas, así como programas y objetivos distintos” (Naqaví, 1987: 80). Esto se debe a que el Islam en tanto escuela tiene su propio sistema y concepción social, espiritual, práctica y política. De tal forma, entra en conflicto inevitablemente con el elemento nacionalista. A diferencia de otras formas religiosas como el cristianismo o budismo, el islam no se reduce a simples ritos y prácticas, si bien también las posee. El islam tiene su propia ideología con una visión integral, filosófica y social del mundo. Es por eso que “un musulmán no puede ser a la vez musulmán y politeísta, o musulmán y comunista” (Naqaví, 1987: 57). Tal como sostiene Naqaví en su libro *Islam y Nacionalismo*, en el

islam no hay lugar para que ser un nacionalista genuino(1987). Dicha concepción se halla presente también en los escritos de SayyidQutb, un referente en las ideas del fundamentalismo islámico y muy ligado al movimiento egipcio de los Hermanos Musulmanes, la primera organización islamista, fundada en 1928. En su obra “Las normas en el camino del islam”, Qutb distingue claramente cómo comprende a la sociedad islámica al afirmar que “el islam no conoce nada más que dos géneros de sociedades: la sociedad musulmana y la sociedad incrédula” (1981: 137). Contraponiendo de forma antagónica un tipo de sociedad a la otra -la “que cree” contra la que “no cree” en el islam-, sostiene que si bien esta última puede admitir la existencia de Dios, continuará siendo incrédula excluir el derecho de aplicar la legislación divina a la vida terrenal. En este sentido, el teórico islamista sentencia que dicha “legislación no se limita a las leyes jurídicas. En efecto, los conceptos, los métodos, los valores, las reglas, las tradiciones y costumbres... todo esto entra en el cuadro de la legislación a la presión de la cual las personas se someten” (1981:141).

#### **4. Los tres momentos en el desarrollo del islam político.**

A los fines de comprender cómo se produjo el desenvolvimiento de los movimientos islamistas en la región del Medio Oriente, resulta conveniente establecer una periodización en tres momentos históricos que se extiende desde fines del siglo XX a los comienzos del XXI. Es conveniente distinguir que tal propuesta se realiza con el mero fin de hacer más inteligible el análisis, entendiendo a la división como analítica y no necesariamente como material. Es decir, la ubicación de cada corte entre un momento y otro puede variar según las dimensiones que se pretendan analizar. No depende estrictamente de lo que aconteció histórica o cronológicamente, sino de poder reconstruir el *sentido* de los procesos. Para este trabajo hemos optado por la periodización aproximada en los trabajos de Kepel (2001) y de Ferran Izquierdo Brichs (2013).

##### **4.1. Primer momento: de la Guerra de los Seis Días a la Revolución Islámica en Irán.**

###### **a. La Guerra de los Seis Días de 1967.**

Para poder comprender de dónde proviene el resurgimiento del islamismo hacia fines de la década del 70, debemos contextualizar brevemente el conflicto entre árabes e israelíes en la región. El enfrentamiento se remonta hacia 1948, año en que es creado el Estado de Israel mediante el Plan de partición del territorio del Mandato británico de Palestina a través de la Resolución 181 de las Naciones Unidas. Bajo esta disposición, se proponía la creación de dos Estados, uno palestino y

otro israelí. La negativa al Plan por parte de los Estados árabes desencadenó el primer conflicto bélico entre ambas partes: la Guerra de 1948. La “Guerra de la Independencia”, como la llamó Israel, finalizó al año siguiente con la firma de un armisticio acordado por Egipto, Jordania, Líbano y Siria. En aquel documento, se determinó lo que luego se conocería como “Línea Verde”, una línea en el mapa que demarcaba qué territorios pertenecerían a cada parte: la Franja de Gaza correspondería a Egipto, Cisjordania a Jordania y el resto a Israel. Sin embargo, esta disposición territorial se modificaría en 1967, con la denominada Guerra de los Seis Días. Como resultado de la misma, el Estado de Israel salió victorioso e invadió a los territorios de la Franja de Gaza y Cisjordania como también a la península del Sinaí en Egipto, a los Altos del Golán en Siria y la ciudad de Jerusalén. Tal como sostiene Albert Hourani (1991), la conquista de Jerusalén agregó otra dimensión al conflicto, al hallarse allí los lugares santos de musulmanes y cristianos. La Guerra de 1967 fue la tercera derrota sucesiva de los Estados árabes contra el Estado de Israel (la segunda había sido la Guerra del Sinaí en 1956, librada a causa de la nacionalización egipcia del canal de Suez y el bloqueo de los estrechos de Tirán) y el punto culmine del declive del modelo nacionalista-panarabista encarnado por el presidente egipcio Gamal Abdel Nasser.

Tal modelo ideológico que combinaba rasgos del nacionalismo y del “socialismo árabe” desde la década del 50 no había logrado sacar del atraso económico a la mayoría de las poblaciones árabes, incluso antes de la desintegración de la Unión Soviética. Tampoco había recuperado los territorios palestinos de la ocupación israelí. El escritor Fuad Ajami sostiene que durante aquellos años “el mundo árabe simplemente había fingido el ruido del cambio revolucionario y adoptado la indumentaria externa del socialismo, pero en lo profundo de su ser no había cambiado” (1991; 190). Ni siquiera el intento de constituir entre Siria y Egipto una República Árabe Unida que propagase los valores nacionalistas y panarabistas tuvo buenos resultados, al disolverse luego de sólo tres años de vida en 1961. Así, el partido Baath sirio –laico y nacionalista– y Nasser fueron las principales víctimas de la derrota. Frente a semejante fracaso militar, las nuevas generaciones árabes descubrían “los inconvenientes del nacionalismo radical que había dominado desde principios de los años cincuenta hasta 1967” (Ajami, 1992; 62).

A partir de estos acontecimientos, el carácter del conflicto entre las naciones árabe e israelí mutará de forma. Por un lado, en el plano discursivo de la derecha israelí se avizoraba un giro, ya que las argumentaciones para no abandonar los territorios conquistados desde 1967 “dejaron de ser políticas y pasaron a ser de orden divino” (Brieger, 2011; 108). Mediáticamente, se planteaba que Israel no podía resignar la “tierra de Israel” (relegando el concepto de “territorio”) en manos de los “extranjeros”. La ocupación de la parte oriental de Jerusalén, donde se encuentran las mezquitas de

Al-Aqsa y Omar (lugares sagrados para los fieles musulmanes), reforzaba la arista religiosa que se suscitaba en la pugna. Por otro lado, el conflicto pasa de enunciarse como “árabe-israelí” a “palestino-israelí”, posicionando a la cuestión palestina en el centro de la escena y desplazando al panarabismo del tablero. Resulta necesario recordar que a los pocos meses de la Guerra de 1967 las Naciones Unidas adoptaron la resolución 242, la cual establece que Israel debe retirarse de los territorios ocupados durante la guerra y retraer su control fronterizo al día anterior de la misma, es decir, respetar la “línea verde” del armisticio de 1949. Al día de hoy, luego de 47 años de aquel documento, Israel sigue ocupando esos territorios.

### **b. Fracaso del nacionalismo árabe.**

Tal como veníamos describiendo en el punto anterior, la atomización de los regímenes nacionalistas -con una ideología panarabista y un modelo económico socialista- y de los movimientos de liberación nacional produjo un fuerte desencanto en las poblaciones árabes. Si el Frente Nacional de Liberación argelino, símbolo internacional de la lucha contra las potencias colonialistas en los 50, se erosionaba luego de tres décadas en el gobierno, el Baath sirio e iraquí se había convertido en un sinónimo de régimen militar.

De esta manera, el camino se encontraba allanado para el surgimiento de un nuevo tipo de movimiento político, que traía consigo elementos discursivamente novedosos y una fuerte impronta anti occidental, dando por tierra con la retórica nacionalista previa. El nacionalismo se percibía como una doctrina importada desde Occidente al proclamarse secular y no dar cuenta de los valores de la *Umma*<sup>1</sup>. Asimismo, había perdido todos los enfrentamientos militares contra Israel y tampoco había logrado resolver la cuestión de la ocupación de Palestina.

Frente a semejante escenario, el ingreso del islam a la política ofrecía “un sistema de creencias para movilizar a los creyentes, instalar la disciplina e inspirar al pueblo para realizar sacrificios e incluso –si fuera necesario- morir” (Ajami, 1992; 65). Para los líderes del islamismo que se iban perfilando en este nuevo avance, el motivo del constante fracaso del nacionalismo árabe tenía una clara explicación: el abandono de la fe para enfrentarse al Estado judío (Brieger, 1996). En esta misma línea, ellos mismos entendían que la fortaleza de Israel residía en el importante papel que le asignaba al factor religioso, incluso en las acciones bélicas.

### **c. La Revolución Islámica en Irán de 1979.**

---

<sup>1</sup> “Umma” se refiere a la comunidad de creyentes musulmanes, considerada más allá de su nacionalidad.

Luego de las guerras entre los Estados árabes e Israel, del fracaso del modelo panarabista árabe y de la imposibilidad de dar solución a la cuestión palestina, en el año 1979 se produce en Irán lo que se dio a conocer como la Revolución Islámica. Si bien este país ingresa de manera incómoda en el paraguas de “países del Medio Oriente” debido a su identidad histórica –tiene sus orígenes en la civilización persa, por fuera de la arabidad- y a su forma religiosa –es un país con mayoría de fieles chiitas, mientras que el mundo árabe es mayoritariamente sunnita-, resulta clave para entender el ascenso de los movimientos islamistas en los años 80. La Revolución iraní “permitió por primera vez en el siglo XX el acceso al poder político y estatal de un movimiento de masas que tenía al islam como bandera política” (Brieger, 2010; 25). Y si bien no hay que realizar un reduccionismo superficial al considerar que el levantamiento de los islamistas se debió meramente a este acontecimiento –de hecho, existían movimientos islamistas antes de la Revolución-, sí hay que comprenderla como un punto de partida de legitimación del islamismo en su vertiente política. Concretamente, más allá de la formación del partido Hezbolá en el Líbano o el caso de algunos líderes en Sudán, pocos movimientos islamistas fueron descendientes directos de lo que sucedía en la nación persa. Aun así, sería incorrecto menospreciar la fuerza que irradiaba este proceso, ya que terminó por abrir paso a un período de radicalización política con un claro sesgo antiimperialista y antioccidental. Y esto sí que no encuentra antecedentes en la historia de la región. Lo que buscaba la Revolución Islámica iraní no consistía solamente en una repolitización del islam, sino que también intentaba responder a una crisis de identidad. La figura del ayatolá SayyidRuhollahMusavíJomeini, líder político y espiritual de la Revolución, se presentaba totalmente contraria a la del ShaMohammad Reza Pahlevi, avalado por Occidente. El Sha era presentado como un hombre obscuramente rico y materialista, mientras que Jomeini se mostraba públicamente como un hombre austero y humilde que traía un discurso populista y con tintes anti imperialistas.

Para entonces, y con la crisis del petróleo de 1973 que llevó a la cuadruplicación del precio del barril de crudo, Arabia Saudita y el wahabismo –corriente dentro del sunnismo mayoritaria en el país- se le presentaba Irán como un contendiente que podía ejercer influencia en la región. Las tensiones entre el Irán de Jomeini y la dinastía saudí, guardiana de los santos lugares de La Meca y Medina, iban a erigirse como el telón de fondo de la década siguiente: la expansión del islamismo.

#### **4.2.Segundo momento: La década del 80 como expansión del islamismo.**

La década del 80 estará signada por la importante expansión que tuvieron los movimientos islamistas por el mundo árabe y musulmán, pero también por la agudización de las contradicciones hacia el interior del islamismo (Kepel, 2001).



El carácter equívoco del mensaje de los líderes islámicos permitía que se identificasen sectores sociales cuyos intereses económicos y políticos podían resultar diversos y hasta antagónicos. De esta manera, el análisis en términos de *clase* podrían nublar el estudio del islamismo como proceso histórico, al no hacer foco en elementos que tienen más que ver con las “estructuras de sentimiento”<sup>2</sup> (Williams, 1977: 130) de la población musulmana que con un desarrollo de la acumulación capitalista en sociedades donde nunca existió la escisión formal entre Estado y religión. En esta misma línea, Kepel (2001) afirma que la dificultad para interpretar al movimiento islamista reside en que en su interior se encuentran dos facciones sociales diferenciadas, refiriéndose a una juventud urbana pobre<sup>3</sup> y a una burguesía que, junto con sectores medios, son herederas de familias de comerciantes del *bazaar* y del *souk*<sup>4</sup>. Aunque estas facciones se hallaban separadas por visiones del mundo diferentes, es relevante que hayan encontrado en el lenguaje político islamista “la expresión común de frustraciones diversas y la proyección trascendente de distintas expectativas” (Kepel, 2001; 17). El islamismo como propuesta política se constituía como una expresión atractiva para numerosos grupos sociales, en tanto se apartaba de los viejos vicios de corrupción, de amoralidad y de autoritarismo propios de los regímenes anteriores. El intento de preservar la propia identidad frente al avance occidental se expresaba en las consignas simples y movilizadores de los movimientos islamistas, “que aparecían como última esperanza de recobrar una identidad perdida y lograr el desarrollo económico y social” (Brieger, 1996; 55).

Para mediados de los años 80, los movimientos que militaban por el islam político aprovecharon los recursos que venían desarrollando dentro de sus sociedades, mediante un trabajo de militancia territorial con una notable inserción en la vida cotidiana de las poblaciones locales. Tenían una activa participación en mezquitas, en ONG islámicas, en asociaciones profesionales y estudiantiles como también en construcción de escuelas y hospitales. Esta difusión de sus actividades sociales cobraría un doble sentido, ya que ayudarían a miles de personas que se encontraban desamparadas pero también agudizaría las contradicciones de los movimientos con el Estado (Brieger, 1996). En algún punto, también hay que entender el resurgimiento de este accionar

---

<sup>2</sup>En su libro *Marxism and Literature* de 1977, Raymond Williams conceptualiza esta noción describiéndola como aquello que “conciene a significados y valores tal como se los vive y se los siente activamente”. Entendemos aquí que puede ser de utilidad para comprender esta la complejidad respecto al análisis clasista en el islamismo.

<sup>3</sup>El sociólogo argentino Pedro Brieger describe esta facción en su libro *¿Guerra Santa o lucha política?* (1996) del siguiente modo: “Los jóvenes, la inmensa mayoría de la población, son los principales receptores de la crisis económica y aquellos que profesan el deseo más intenso de cambios radicales. Su rechazo a la modernidad es justamente porque ésta los ha convocado a las ciudades (*al ser arrancados de su vida campesina, producto de una industrialización inconclusa pero que prometía oportunidades en la urbe*) pero termina excluyendo a la mayoría de ellos” (pág. 44). Las bastardillas son propias.

<sup>4</sup> “Mercados” en numerosos países árabes.

social de los militantes islámicos como una consecuencia de la sostenida descomposición de las estructuras estatales.

Así, con la degradación de la imagen del resto de los movimientos políticos (seculares, liberales, nacionalistas o izquierdistas), los islamistas no hallaban mayor competencia para situarse a la cabeza de las demandas populares.

#### **a. El surgimiento de Hezbolá y Hamás como exponentes del islamismo.**

La organización Hezbolá (adaptación fonética de “Partido de Dios” en árabe mediante la suma de “hizb”, traducción de “partido” y “Alá”, de “Dios”) y el Hamás (acrónimo de Harakat al-Muqáwama al-Islamiya, que significa “Movimiento de Resistencia Islámico”) surgen al calor del conflicto palestino-israelí en la década del 80. El origen de estos movimientos se puede entender como la manifestación de una acción política cuyo objetivo consiste en contrarrestar la ocupación de los territorios árabes por parte del Estado de Israel, expresada a través de la utilización de la violencia como modo de resistencia. Tanto uno como otro se erigieron en los cimientos del fracaso nacionalista en hacerle frente al avance del Estado judío en la región.

Tal como afirma Stuart Reigeluth, el apoyo popular que estos movimientos lograron “se ha nutrido de la resistencia a la violencia israelí y de la voluntad para terminar de manera efectiva con la ocupación militar de partes de su territorio” (2011;149). En este sentido, de la misma manera que la acción del ejército de Israel contribuyó a la consolidación de ambos movimientos, es de esperarse que la resistencia por la vía armada continúe mientras la ocupación persista.

A continuación, profundizaremos sobre ambos movimientos en algunas de sus dimensiones más importantes, tanto de sus orígenes, su relación con la doctrina islamista y su papel en la región.

#### **b. El caso del Hezbolá libanés.**

El surgimiento de la organización Hezbolá se produce en 1982 en el Líbano, como respuesta a la invasión del ejército israelí en junio de ese año al sur del país. Para entonces, distintas facciones islámicas que venían participando de la resistencia armada al avance israelí se unieron para formar el movimiento. Podríamos conceptualizar la aparición de esta formación, que levantaba las banderas del islam político, como el resultado de una combinación coyuntural de tres factores: la revolución iraní de 1979, la invasión de Israel en 1982 y el desarrollo político existente entre los chiitas libaneses (Brieger, 2006).

El primer factor se refiere a una fuerte articulación de características teológicas y políticas entre el Hezbolá y el gobierno iraní –ambos pertenecen a la rama chiita del islam-. Desde Teherán se enviaron miembros de la organización militar Guardia Revolucionaria, con el objeto de construir campos de entrenamiento militar y de práctica religiosa para prepararse contra la ocupación.

Respecto al segundo factor, es necesario esclarecer los objetivos que perseguía el Estado de Israel en su avance sobre el sur del Líbano. Los mismos buscaban decapitar a la dirección política del movimiento nacional palestino (para entonces, la Organización para la Liberación de Palestina) que se estaba gestando allí, a los fines de frenar distintos levantamientos que se encontraban en marcha en Cisjordania y la Franja de Gaza<sup>5</sup>. Al mismo tiempo, buscaba instalar una minoría cristiana-maronita de derecha en aquel país que pudiese responder a sus intenciones políticas como también devolver la confianza perdida a la población israelí luego del cimbronazo de la Guerra de Yom Kippur en 1973, en la cual Egipto sorprendió a Israel recuperando militarmente la Península de Sinaí. De este modo, es posible sostener que mediante la expulsión de la OLP del Líbano, el mismo Estado de Israel “dejó un terreno fértil para el surgimiento de un enemigo mucho más poderoso, el Hezbolá” (Brieger, 2006: 77). De hecho, el histórico dirigente de la organización Hassan Nasrallah sentenció públicamente: “Sin la invasión israelí, no sé si existiría Hezbolá”.

Por último, el trabajo político entre los chiitas libaneses puede hallarse representado en la figura del ulema y ayatolá Mohamed Husein Fadlala, quien predicaba el islam y luego sería considerado un guía espiritual del Hezbolá. La invasión de 1982 y la ocupación del Líbano terminaron por politizar su discurso religioso.

De esta manera, y en el medio de la guerra civil libanesa que duró de 1975 a 1990, el Hezbolá se constituía como una organización islamista para 1982. Si bien es indiscutible la influencia del chiismo propagada por la Revolución Islámica, hay que considerar que el movimiento también incluyó militantes de grupos nacionalistas como también de cristianos que se enfrentaban con palestinos durante la guerra civil.

### **c. El caso de Hamás en Palestina.**

El Movimiento de Resistencia Islámico Hamás surge en 1987 liderando el primer levantamiento palestino como una respuesta a la desilusión respecto de los movimientos

---

<sup>5</sup>Luego de la Guerra de los Seis Días, y producto de la guerra de 1948, el número de refugiados palestinos en el sur del Líbano ascendía a los 400 mil. Entre 1968 y 1975 se fue cultivando, dentro de los campos de refugiados, la Organización para la Liberación de Palestina (más conocida como OLP, era una coalición de organizaciones palestinas nacionalistas) para comenzar a atacar al territorio israelí.

palestinos seculares, que no habían logrado terminar con el problema de la ocupación israelí en los territorios de la Franja de Gaza y Cisjordania (Brieger, 2006).

Resulta necesario recordar que luego de la invasión israelí al Líbano en 1982, la OLP abandonaría la estrategia armada para reemplazarla por negociaciones en el campo de la diplomacia internacional. Si para Al-Fatah –organización líder dentro de la OLP- la liberación de Palestina era un fin en sí mismo, para Hamás era un medio que conduciría a un objetivo mayor: la restauración de la *Umma* (Travin, 2006). Por otro lado, y al igual que en el caso del Hezbolá, el ascenso de Hamás estará influenciado por el efecto de la revolución de 1979 en Irán –aunque sus militantes no provenían del chiismo, sino de la rama del sunnismo islámico-. La conexión llegará al punto en que los militantes de Hamás aprenderán las tácticas de atentados suicidas con bombas del Hezbolá y de los Guardianes de la Revolución iraníes para utilizarlos años más tarde en Palestina (Reigeluth, 2011).

A los fines de problematizar el crecimiento de Hamás a lo largo de los años en los territorios palestinos, nos basaremos en la propuesta teórica del politólogo argentino Javier Travin (2006), quien escinde el camino transitado por este movimiento en dos momentos: un *islamismo misionario* que, mediante un proceso de politización, dará origen a un forma de *islamismo político*.

Por empezar, el islamismo misionario es definido como aquel que “se preocupa por la corrupción de los valores islámicos y el debilitamiento de la fe, y da prioridad a una forma de rearme moral y espiritual; el poder político no se encuentra entre sus objetivos” (Travin, 2006: 221). Esta forma de acción religiosa tiene que ver con los antecedentes de los miembros que luego fundarán Hamás y su participación en la organización de los Hermanos Musulmanes<sup>6</sup>. La Hermandad, creada en Egipto en 1928, se estableció en Gaza pocos años antes de la creación del Estado de Israel con un objetivo concreto: trabajar en la conversión religiosa de una gran parte de la población palestina que era cristiana o laica hacia las creencias del islam. Para aquellos años, su forma de inserción en Palestina no tenía tanto que ver con la lucha contra Israel y su avance territorial, sino que se reducía más bien a la acción social –como por ejemplo la creación de escuelas, hospitales ó clubes sociales-. Sin embargo, si bien el planteo de que la lucha por la cuestión palestina debería librarse recién cuando se lograra una reislamización total de la población

---

<sup>6</sup> En el artículo 2 de la Carta Fundacional de Hamás publicada en febrero de 1988, se establece que “el Movimiento de Resistencia Islámica es uno de los brazos de la Hermandad Musulmana en Palestina”. Este “se caracteriza por (...) su adhesión completa a los conceptos islámicos de todos los aspectos de la vida, la cultura, el credo, la política, la economía, la educación, la sociedad, la justicia y el juicio, la difusión del islam, la educación, el arte, la información, la ciencia de lo oculto y la conversión al islam”.

árabe (pensamiento coherente con la ideología panarabista de mitad del siglo XX, antes descripta), Travin(2006) señala con datos precisos cómo fue creciendo la influencia de sus ideas en los territorios ocupados. Las mezquitas, donde la Hermandad se dedicaba a reclutar seguidores, se triplicaron entre 1967 y 1987 en Cisjordania y Gaza. A la vez, mediante su participación en espacios como centros islámicos, la Universidad Islámica de Gaza ó asociaciones profesionales, este abanico de ideas comenzaba a ganar preponderancia en la vida cotidiana de la sociedad palestina.

Ahora bien, en el año 1987 se produce el primer levantamiento popular de los palestinos en los territorios de la Franja de Gaza y Cisjordania, conocido como Primera Intifada (traducido del árabe como “levantar la cabeza”). Aunque las movilizaciones tuvieron como desencadenante puntual el atropello de un vehículo militar israelí a cuatro palestinos, hay que comprenderlo en un contexto de ocupación y hostigamiento que ya llevaba 20 años sin resolverse. Semejante evento tuvo una gran repercusión a nivel internacional, instalando por primera vez en los medios la imagen de los palestinos como un pueblo pobre que luchaba sólo con piedras contra los poderosos tanques israelíes (de allí que también sería conocida como la “Guerra de las piedras”).

La Intifada produjo un quiebre en el recorrido de los Hermanos Musulmanes de Palestina, politizando su papel e introduciéndolo más activamente a la resistencia armada contra la ocupación de Israel. De este modo, se produce una transformación de un islamismo misionario -de carácter social y apolítico- a otro político -de acción y confrontación-. El surgimiento de Hamás como un apéndice de la Hermandad queda más claro a la luz de los dichos del actual diputado palestino Ziad Abu Amr: “Los Hermanos Musulmanes pensaron que en el caso de que la Intifada fracasase, Hamás sería la culpable. Pero si persistía, los Hermanos Musulmanes podían decir que Hamás, como lo hicieron unos meses después, era en realidad una rama de la Hermandad Musulmana en Palestina” (1993; 68).

Esta transformación sufrida por el islamismo palestino que dio por resultado al movimiento Hamás terminó por ubicarlo no sólo como un adversario para Israel, sino como un competidor de calibre para la histórica OLP -secular y nacionalista, hay que recordar-, que venía siendo *la* dirigencia en lo concerniente a la cuestión palestina. De esta manera, frente al conflicto que ya existía entre Israel y palestinos, se sumaba un actor nuevo que, con un discurso más radical -de no reconocimiento al Estado judío, de no aceptación del Plan de partición de la ONU de 1949 y de una acción política violenta frente a la ocupación a través de su brazo armado Ezzeldin Al-Qassam-, venía a dividir las aguas al interior de la misma causa palestina.

#### **4.3.Tercer momento: el giro del islamismo y la radicalización de los movimientos.**

Para mediados de los años 90, aquellos movimientos islamistas que se habían expandido de forma considerable por el mundo árabe e islámico comenzaban a demostrar ciertos rasgos de su debilidad estructural que señalamos previamente.

Aquella alianza entre distintos sectores sociales que poseían objetivos distintos (o inclusive antagónicos) pero que se encontraban en torno a un discurso religioso en común (Kepel, 2001) comenzaba a resquebrajarse. Ayubi refuerza esta hipótesis al afirmar que si bien el resurgimiento del islamismo en los 80 logró conciliar grupos sociales con aspiraciones distintas, queda visto “en la acción sociopolítica” que “los diferentes grupos no pueden ir de la mano excepto en situaciones de transición, porque la función ‘social’ del islamismo es diferente para cada grupo” (1996). A fines del siglo XX, se aprecia la dificultad de mantener en pie las expectativas suscitadas en el momento que abordamos anteriormente.

En base a las teorizaciones aquí recogidas, este retroceso del islamismo se expresó en dos caminos distintos. En un principio, en el ascenso de grupos islámicos radicalizados, como el del Grupo Islámico Armado de Argelia en 1992 o los talibán de Kabul en 1996, hechos que atemorizaban a las clases medias árabes. Otra explicación para la aparición de estos grupos destaca el papel de la represión en los regímenes: el hecho de que la misma haya ocupado el lugar de la apertura política en casi todo el mundo árabe revela la irresistible radicalización de los movimientos islamistas (Burgat, 1996).

Por otro lado, aunque tanto Hezbolá como Hamás continuaron sosteniendo en el plano discursivo una línea dura de rechazo hacia Israel, resulta interesante señalar que ambos fueron “cada vez más pragmáticos sobre los objetivos finales de sus movimientos y en las relaciones con sus compatriotas libaneses y palestinos” (Reigeluth, 2011; 150). Optaron por virar hacia políticas más pasivas, producto de su entrada al juego político liberal y democrático. La tenaz resistencia contra la política de ocupación territorial que obligaría a Israel a retirarse del sur libanés en el 2000 y de la Franja de Gaza en 2005 se traduciría en un apoyo masivo a los islamistas, expresado en victorias electorales para ambas organizaciones.

No obstante, y en sucesivas oportunidades, fueron las mismas intervenciones de Occidente y de las políticas israelíes las que terminaron por favorecer el mantenimiento de las tendencias más radicalizadas y violentas al interior de estos movimientos, al negar los procesos democráticos que ocurrían y, de este modo, ampliando la brecha entre los partidos laicos y los islamistas.

#### **a. Hezbolá en el parlamento libanés.**

La finalización de la guerra civil libanesa en 1990 representó la posibilidad de presentarse por vez primera a elecciones parlamentarias, con la aprobación del ayatolá iraní Alí Jamenei. Así fue como dos años más tarde, el Partido de Dios obtendría ocho bancas en el parlamento libanés –el mayor bloque unitario de la Asamblea Nacional–, y se constituiría como uno de los partidos más importantes de la región. Frente a este evento, el Estado del Líbano se halló en la obligación de reconocer a la resistencia armada contra la ocupación israelí como un grupo políticamente legítimo que tenía lugar en el sistema político-legal. Para 2005, Hezbolá obtenía dos puestos en el gabinete gubernamental.

En el año 2000, el ejército israelí debió retirarse del territorio libanés luego de 18 años de ocupación. Hezbolá se presentó a la opinión pública internacional como el primer ejército que pudo expulsar al Estado de Israel de un territorio que había ocupado. En 2006, las fuerzas armadas israelíes volvieron a invadir el Líbano. Pero esta vez la resistencia duró sólo 33 días, ya que Israel no logró vencer y se vio obligado a replegarse.

#### **b. Hamás y su victoria electoral sobre Al-Fatah en 2006.**

El recorrido político de Hamás encuentra algunas similitudes con el de Hezbolá. En septiembre de 1993 se produjo la firma de los Acuerdos de Oslo entre Yasser Arafat como representante de la OLP e Isaac Rabin por el Estado de Israel. En Oslo se estableció la fundación de la Autoridad Nacional de Palestina (ANP), organización que se dedicaría a gobernar los territorios de la Franja de Gaza y Cisjordania. Este primer reconocimiento entre ambas partes fue rechazado en su momento por Hamás, en línea con su postura de no negociación con Israel. La caracterización de los Acuerdos como un intento de reprimir el levantamiento genuinamente democrático de la Intifada se complementaba con la disposición de los dirigentes nacionalistas a reconocer y negociar con Israel.

Pero luego de varios años, la imagen pública de la ANP comenzó a decaer: el avance que se había dado en lo diplomático con los Acuerdos de Oslo no había logrado plasmarse en mejoras económicas para la población palestina, sus dirigentes se encontraban envueltos en escándalos de corrupción y luego de 13 años de su fundación no habían logrado conseguir un Estado palestino.

Dada esta coyuntura, Hamás comenzó a modificar su táctica de inserción política, integrándose a la legalidad política y presentándose por primera vez en unas elecciones nacionales con su lista Cambio y Reforma para el Consejo Legislativo Palestino en enero de 2006. Tal giro estratégico demuestra que no debemos entender a Hamás como un movimiento monolítico. Luego de la campaña de “asesinatos selectivos” del ejército israelí (de la cual fueron víctimas su fundador

Ahmed Yasín y su sucesor AbdelAzizar-Rantisi, ambos en el 2004), una parte del movimiento entendió que el campo de la política institucional era un espacio válido para disputar poder. Algunos puntos de vista consideran que su Carta Fundacional quedó obsoleta para esta época, ya que “la cuestión democrática era, en el momento de la fundación del movimiento, una cuestión menos apremiante que la acción social y la resistencia” (Álvarez-Ossorio, 2010: 48).

Así como sucedió al interior de Hezbolá, la participación en el sistema electoral palestino acarreó fracturas dentro de Hamás. La escisión se dio entre la línea que creía que la resistencia armada debía continuar siendo la estrategia política del movimiento (corriente encarnada por MahmoudZahar, ministro de Asuntos Exteriores) y la otra visión que sostenía formas mas moderadas (representados por IsmailHaniyeh), las cuales podían hasta aceptar una *hudna* o tregua a largo plazo con Israel.

De este modo, y con el fallecimiento del histórico dirigente de la OLP Yasir Arafat en 2004, se produce la victoria de Hamás sobre Al-Fatah –agrupación más importante al interior de la OLP- en las elecciones. Este triunfo, sostienen algunas posturas, “tuvo mas que ver con el voto castigo contra Al-Fatah que con una plena reislamización de la sociedad palestina” (AlvarezOssorio, 2010: 47). Hamás ganó la mayoría de 76 de 132 bancas, en contraste con los 43 escaños de Al-Fatah. La estrategia discursiva de línea dura de Hamás había llegado a buen puerto, desplazando la vía negociadora de Al-Fatah que no había logrado mejorar la situación de sus ciudadanos. Así lo sostiene también el catedrático GershonBaskin, cuando describe qué tendrán en cuenta los palestinos al momento de votar: “Mirarán principalmente las ocasiones de conseguir una paz verdadera con Israel. Si determinan estas ocasiones como buenas, votarán probablemente por candidatos más moderados. Si creen que las ocasiones son pobres, ellos desearán votar por los candidatos más extremos, emparejar lo que perciben como extremismo israelí” (Baskin, 2005). En este caso, optaron por votar a Hamás.

Esta victoria electoral de los islamistas determinó la realización de un co-gobierno dentro de la ANP, tarea difícil de llevar a cabo al tratarse de dos facciones que se hallaban históricamente rivalizadas. Las complicaciones no provenían sólo del interior del movimiento palestino, ya que el triunfo de Hamás trajo nuevamente la intervención de Occidente para negar los comicios democráticos. De esta manera, las elecciones más abiertas del mundo árabe y musulmán se vieron impugnadas por el “divide y vencerás” de las potencias occidentales, cuya estrategia gravitó (como lo fue históricamente) en el desmantelamiento de una posible unión entre distintas facciones gubernamentales nacionales y su enfrentamiento mutuo.



## 5. Conclusiones

El recorrido que hemos trazado hasta aquí no pretende abarcar todas las interrogantes ni saldar los múltiples debates en torno a la cuestión del islam político, la cuestión palestina, el enfrentamiento con Israel y demás. Por el contrario, creemos que la problematización y contextualización de los procesos históricos que se han ido pincelando a lo largo de estas páginas permite una tarea mucho más enriquecedora sobre el estudio de estas temáticas: disputar al sentido común el lugar del análisis sociológico e histórico. Tal como advertíamos al principio, nuestra lectura debe ser atenta pero desconfiada a la vez, entendiendo que los prejuicios valorativos y las sentencias no llevan más que a callejones sin salida.

El islam en su vertiente política se vuelve esquivo al intentar definirlo, según el momento histórico en el cual estemos situados. Si bien podemos hallar rasgos en común entre los variados movimientos islamistas –como la voluntad de instaurar un Estado islámico regido bajo la ley islámica; la confrontación con ideologías de tipo nacionalistas impuestas; la reivindicación de un pasado identitario; los sentidos de comunidad y solidaridad–, hemos visto cómo la adaptación a la coyuntura cumple un rol fundamental en la interpretación de los mismos. No es lo mismo referirse a la organización egipcia de los Hermanos Musulmanes antes de la creación del Estado de Israel que al surgimiento de Hamás en la Primera Intifada luego de 20 años de ocupación territorial. Efectivamente, los discursos y formas de hacer política se modifican conforme al cambio de las propias sociedades que ven nacer esos movimientos. De esta manera, se aprecia cómo resulta de indispensable entender los procesos *relacionalmente*, esto es, no perder de vista que un movimiento islamista se va a conformar *en relación* a un clima de época dado, a un momento del propio islamismo o a un tipo de relacionamiento con el Estado de Israel. Pecaríamos de un extremo *voluntarismo* al pensar que una organización social puede avanzar por la historia por sí misma y actuar como lo desee, sin ningún tipo de condicionamiento por otros actores o influencias de época.

El examen de las expresiones concretas del islamismo lo hemos encontrado en el análisis de Hezbolá y Hamás. Su surgimiento se debe al conflicto árabe-israelí o, más particularmente, a la disputa entre palestinos e israelíes. Hemos desarrollado cómo ambos movimientos surgen en tanto reacción a la ocupación del ejército israelí, uno al sur del Líbano y otro en los territorios palestinos. Aunque el proceso de formación varía en cada uno, adecuándose a las especificidades geopolíticas donde desarrollan su accionar, es posible resaltar algunas similitudes: el trabajo local y territorial en escuelas, barrios u hospitales como antecedente de su emergencia, el influjo que tuvo en ellos la Revolución Islámica de 1979, la resistencia armada contra el Estado de Israel ó la decisión de participar en contiendas electorales democráticas llegado el momento.

La cuestión palestina se destaca como un elemento fundamental para comprender las problemáticas que atraviesan el Medio Oriente. La creación del Estado de Israel en 1948 por disposición de la ONU en un contexto de nacionalismo y panarabismo sería el puntapié de un conflicto que perdura hasta la actualidad. Luego de la caída de estos regímenes en conjunto a la victoria israelí en la Guerra de 1967, el Estado de Israel pasaría a ocupar los territorios de Franja de Gaza, Cisjordania, el Sinaí egipcio, el Golán sirio y la ciudad de Jerusalén. Si bien semejante ocupación ha tenido sus idas y vueltas diplomáticas y militares a lo largo de todo el siglo XX, no sería exagerado afirmar que el primer motor del conflicto se encuentra aquí emplazado. Y por más que la disposición 242 de las Naciones Unidas inste a Israel a retirarse de esos territorios desde 1967, la ocupación persiste hasta el día de hoy.

Ahora bien, el giro dado por ciertas tendencias al interior de las organizaciones islamistas a posturas más pragmáticas, como participar y ganar elecciones legales—y su consecuente proceso de soberanización—, es percibido por las potencias occidentales e Israel como una señal de alarma. El subsuelo de muchos de esos países constituye una de las principales reservas de petróleo del planeta, indispensable para la acumulación de capital en los Estados occidentales. En este sentido, la necesidad de contar con la presencia de un Estado que asegure una lealtad en la región se vuelve imprescindible para Occidente.

Algunas dinámicas que inciden en este giro pragmático de los islamistas, en consonancia con el proceso de retroceso y desmovilización de la década del 90, pueden definirse como las siguientes: 1) El fuerte papel represivo de los regímenes dictatoriales árabes contra estos movimientos; 2) La recuperación del rentismo petrolero de los países árabes, poniendo un coto al malestar económico de los 80 y principios de los 90; ó 3) los cambios contradictorios en la composición social de los movimientos, producto del crecimiento de clases medias y del empobrecimiento de los sectores populares. En esta línea, y como ya hemos revisado, Izquierdo Brichs sostiene: “La mayoría de los grupos fueron pasando de la resistencia y la voluntad de transformación de los sistemas de poder a la oposición más o menos leal a los regímenes y, como máximo, a objetivos de reforma” (2013; 32).

Efectuado este recorrido a través de las diferentes discusiones sobre la definición del islam político, las características de los movimientos islamistas en sus diferentes momentos de formación, la relación con el Estado de Israel y Occidente, entre otros, es probable que nos quedemos con más preguntas que certezas. Sin embargo, creemos que lo relevante es continuar desandando estas problemáticas y entenderlas en su especificidad, tal como lo propusimos al principio del trabajo, al

tratarse de procesos que siguen desarrollándose en la actualidad y que tienen que ver con nuestro futuro en tanto humanidad.

## 6. Bibliografía:

- Abu Amr, Ziad (1993), Hamas: a historical and political background, California, EEUU, Journal of Palestine Studies, Vol. 22, N° 4.
- Ajami, Fouad (1992), The Arab Predicament, Nueva York, EEUU, Cambridge University Press.
- Ajami, Fouad (1995), Los árabes en el mundo moderno, México, Fondo de Cultura Económica.
- Álvarez-Ossorio, Ignacio (2010), ¿Es todavía viable un Estado palestino? Trabas y alternativas al proceso de paz, España, Fundación Alternativas.
- Ayubi, Nazih (1996), El islam político. Teorías, tradición y rupturas, Barcelona, España, Bellaterra, Biblioteca del Islam Contemporáneo, N° 3.
- Baskin, Gershon (2005), Hamas came to the Palestinian public with 'clean hands', Israel/Palestine Center for Research and Information, Jerusalén, Israel, The Jerusalem Report.
- Brieger, Pedro (1996), ¿Guerra Santa o lucha política?: Entrevistas y debates sobre el islam, Buenos Aires, Argentina, Editorial Biblos.
- Brieger, Pedro (2006), ¿Qué es Al Qaeda? Terrorismo y violencia política, Buenos Aires, Argentina, Ed. Capital Intelectual.
- Brieger, Pedro (2010), El conflicto palestino-israelí: 100 preguntas y respuestas, Buenos Aires, Argentina, Ed. Capital Intelectual.
- Burgat, François (1996), El islamismo cara a cara, España, Bellaterra.
- Denoeux, Guilain (2002), The forgotten swamp: navigating political Islam, Francia, Middle East Policy. Vol. 9. No. 2
- Gómez García, Luz (2009), Diccionario de islam e islamismo. Madrid, España, Espasa Calpe.
- Hourani, Albert (1991), La historia de los árabes, Buenos Aires, Argentina, Vergara.
- Izquierdo Brichs, Ferran (2013), El islam político en el Mediterráneo: Radiografía de una evolución, Barcelona, España, CIDOB – Barcelona Center for International Affairs.
- Kepel, Gilles (2001), La Yihad, expansión y declive del islamismo, Barcelona, Península.
- Naqaví, Ali Muhammad (1987), Islam y nacionalismo, Buenos Aires, Argentina, Alborada.
- Qutb, Sayid (1981), Las normas en el camino del islam, Malasia, Polygraphie Press.
- Reigeluth, Stuart (2011), Hamas y Hezbolá: Reflejos de la resistencia, retos para la democracia, Barcelona, España, Revista CIDOB d'Afers Internacionals, N° 93-94.
- Said, Edward (1990), Orientalismo, Madrid, España, Libertarias.
- Sivan, Emmanuel (1997), El islam radical, Barcelona, España, Bellaterra.
- Travin, Javier (2006), La división de los palestinos: nacionalismo laico versus nacionalismo islamista, Barcelona, España, Revista CIDOB d'Afers Internacionals, N° 76, p. 219-240.
- Williams, Raymond (1977), Marxism and Literature, Inglaterra, Oxford.

