

# Movimientos políticos islamistas, movilización y poder: Egipto, Irán y Argelia en el último cuarto del siglo XX

Islamist Political Movements, Mobilization, and Power: Egypt, Iran, and Algeria in the Late Twentieth Century

Emiliano Ariel Prada\*

DOI: 10.62174/cs.11324

ARK CAICYT:

<https://id.caicyt.gov.ar/ark:/s18522262/xp9b45hck>



*Recibido: 10 de noviembre de 2025*

*Aceptado: 24 de abril de 2026*

**Resumen:** El presente trabajo analiza el surgimiento y desarrollo de los movimientos políticos islamistas durante el último cuarto del siglo XX, con especial atención a los casos de Egipto, Irán y Argelia. A partir del concepto de movilización política propuesto por Germani y de la distinción entre relaciones lineales y circulares de poder formulada por Izquierdo Brichs, se examinan las dinámicas que estructuraron la relación entre masas y élites en el marco de las modernidades periféricas, caracterizadas por procesos acelerados de transformación social. La hipótesis central sostiene que el tipo de movilización política y la dinámica de las relaciones de poder dependieron, en gran medida, del grado en que las élites gobernantes facilitaron u obstaculizaron la participación política de estos movimientos.

**Palabras clave:** Movilización, poder, masas, élites, islamistas.

**Abstract:** This article analyzes the emergence and development of Islamist political movements during the last quarter of the twentieth century, with particular attention to the cases of Egypt, Iran, and Algeria. Drawing on Germani's concept of political mobilization and Izquierdo Brichs' distinction between linear and circular power relations, it examines the dynamics that structured the relationship between the masses and the elites within the framework of peripheral modernities, characterized by accelerated processes of social transformation. The central hypothesis argues that the type of political mobilization and the configuration of power relations largely depended on the extent to which governing elites facilitated or obstructed the political participation of these movements.

**Keywords:** Mobilization, Power, Masses, Elites, Islamist.

\* Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG-UBA), Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. ORCID N° 0009-0007-6242-3657. [emilianohpada@gmail.com](mailto:emilianohpada@gmail.com)



## Introducción

Dos eventos políticos ocurridos recientemente colocaron en la agenda mediática, al menos en Argentina, al mundo islámico como objeto de debate, reactivando un imaginario occidental que tiende a percibirlo como signo de alteridad, amenaza y diferencia cultural radical. El primero de ellos tuvo lugar en noviembre del año pasado, cuando, tras una exitosa campaña electoral, Zohran Mamdani fue elegido alcalde de Nueva York con poco más del 50% de los votos. Nacido en Uganda, de ascendencia india y religión musulmana, tiene raíces ideológicas socialistas (Pérez, 2025). Estas características fueron rápidamente señaladas desde sectores conservadores y reaccionarios como elementos amenazantes para el mundo occidental, destacándose entre ellos, de manera particular, su pertenencia religiosa. El segundo acontecimiento fue la reciente escalada bélica entre Estados Unidos, Israel e Irán, a partir de los bombardeos sobre distintos objetivos iraníes, incluyendo la muerte de Alí Khamenei.

Estos episodios suscitaron, una vez más, el debate en la agenda mediática, reforzando la representación que asocia al islam con una alteridad percibida como amenaza para los valores occidentales, tales como la libertad, la democracia, el individuo y los derechos humanos. Ahora bien, ¿son nuevos estos tipos de representaciones sobre el islam, en particular sobre los musulmanes, bajo la emblemática figura del terrorista como su forma más extrema? Indudablemente, no. De hecho, remiten a una larga historia de tensiones entre el islam y Occidente. Sin embargo, en unas de sus formas más recientes, lo podríamos identificar que surge en un periodo histórico específico asociado a movimientos políticos y religiosos, en el cual el “Medio Oriente” adquirió una mayor visibilidad para los países de nuestras latitudes. Nos referimos al último cuarto del siglo XX, en donde en el mundo árabe y musulmán se produjo una oleada de “insurrecciones de masas” (Brieger, 2010) que constituyeron el surgimiento y consolidación de los “movimientos islamistas” (Kepel, 2001). El caso más emblemático fue la revolución iraní de 1979. En el que incluso reconocidas figuras intelectuales de la época, como Michel Foucault, se interesaron e involucraron en el acontecimiento (Afary y Anderson, 2005; Blengino, 2019; Raffin, 2021). Sin embargo, tanto los medios de comunicación como diversos especialistas incorporaron el tema en la agenda pública, reproduciendo y reforzando numerosos estereotipos (Said, 2015).

Comprender cómo surgieron y se desarrollaron los movimientos políticos islamistas permite situar en perspectiva estos imaginarios contemporáneos. En este sentido, el presente trabajo se propone analizar el surgimiento de dichos movimientos en el último cuarto del siglo XX, to-

mando por casos a Egipto, Irán y Argelia, atendiendo, en particular, a las dinámicas entre masas y élites. Este análisis teórico e histórico comparado nos permitirá identificar las heterogeneidades y continuidades de dichos procesos. La hipótesis que se sostiene es que el tipo de movilización política y la dinámica de las relaciones de poder dependieron, en gran medida, del grado en que las élites gobernantes obstruyeron o facilitaron, por diversos motivos, la participación política de los movimientos políticos islamistas.

El trabajo se organiza de la siguiente manera. La primera parte se divide en tres secciones. En primer lugar, se precisan algunas conceptualizaciones en relación con las nociones de masas y élites. En segundo lugar, se introducen los conceptos de movilización de Germani y nociones de la sociología del poder de Izquierdo Brichs. El primero ofrece un marco general de análisis, mientras que el segundo permite examinar las dinámicas de alianza entre masas y élites. En tercer lugar, se presentan de manera general los antecedentes políticos y culturales de los movimientos políticos islamistas. La segunda parte, bajo el enfoque teórico propuesto, aborda el desarrollo de dichos movimientos en los casos de Egipto, Irán y Argelia, respectivamente. Por último, el trabajo cierra con las reflexiones finales.

## Masas y élites

Los movimientos políticos islamistas surgidos durante el último cuarto del siglo XX buscaron establecer un Estado islámico basado en la legitimidad política que le otorgaban al Corán, invocando una causa de orden religioso para justificar sus acciones. En este sentido, dichos movimientos pueden caracterizarse como “organizaciones políticas que utilizaron el islam como discurso para movilizar a sus simpatizantes y legitimar sus acciones, tanto conservadoras como revolucionarias, violentas y belicistas o pacíficas y quietistas” (Herszkowich, 2016, p. 15).<sup>1</sup> Ahora bien, estos movimientos no constituyeron un fenómeno ideológicamente homogéneo ni tuvieron en la violencia política un rasgo constitutivo. Más

<sup>1</sup> Con respecto a la orientación de su acción política, la violencia ejercida por los movimientos políticos islamistas se vinculó más con la situación particular de los pueblos involucrados que con su matriz ideológica (Brieger, 2010). En efecto, las distintas formas que adoptó su accionar dependieron de las coyunturas históricas y de las condiciones políticas de cada país (Ayubi, 1996), siendo su retórica violenta, en muchos casos, una respuesta a la represión estatal (Burgat, 1996). Esta cuestión será analizada más adelante cuando abordemos los casos de Egipto, Irán y Argelia.





bien, si resulta posible agruparlos bajo una misma denominación analítica, ello se debe a su capacidad de articular procesos de movilización política a partir del uso del islam como identidad política compartida (Burgat, 1996; 2018).

En este sentido, en este trabajo se adopta la expresión “movimientos políticos islamistas” para referirse a este conjunto heterogéneo de experiencias surgidas en el último cuarto del siglo XX, sin desatender, desde luego, a sus especificidades históricas y contextuales. En este marco, conviene señalar que el empleo de los términos como “islamista”, “islamismo”, entre otros, ha sido objeto de amplios debates en el campo académico. Por caso, mientras Varisco (2010) sostiene que esta terminología tiende a asociarse de manera problemática con la violencia y el terrorismo, contaminando la percepción general del islam, y sugiriendo por ello su abandono, Emmerson (2010) defiende su utilidad descriptiva para referirse a una gama de movimientos de reforma musulmana, la mayoría de los cuales no abogan por la violencia.<sup>2</sup>

La literatura especializada identifica tres ejes principales para interpretar el fenómeno de estos movimientos (Herszkowich, 2016). El primero se refiere, como se mencionó, a la adecuada conceptualización del objeto de estudio, lo que ha dado lugar a un debate clasificatorio entre términos como “integrista” o “fundamentalismo” (Brieger, 1996). El segundo eje aborda las variables que explican el éxito del discurso islámico, como la clase, la cultura y la política. El tercero se centra en la relación entre las masas movilizadas y las élites, tanto a las dirigencias islamistas como a las gubernamentales vinculadas al poder estatal. En este trabajo nos concentraremos principalmente en este último eje, aunque también consideraremos algunos elementos del segundo.

Hacia finales del siglo XIX y principios del siglo XX, tanto en Europa y en Estados Unidos como en América Latina, se volvieron centrales las reflexiones en torno a las masas como fenómeno emergente que reconfiguraron el ordenamiento social. A partir de 1930 y, sobre todo, después

<sup>2</sup> La heterogeneidad de los movimientos políticos islamistas se refleja también en la diversidad de denominaciones empleadas por la literatura especializada para referirse a este fenómeno. Mientras algunos autores utilizan expresiones como “islam radical” (Étienne, 1996; Sivan, 1997), otros prefieren hablar de “islamismo” (Burgat, 1996; Martín Muñoz, 1999; Kepel, 2001), “movimientos islámicos” (Brieger, 1996) o “islam político” (Ayubi, 1996; Brieger, 1996; Burgat, 2018; Izquierdo Brichs, 2011). En este trabajo, a modo de estabilizar una denominación se adopta la expresión “movimientos políticos islamistas” siguiendo a Kepel (2001), Burgat (2018) y Gómez García (2009) para dar cuenta un conjunto amplio de movimientos y proyectos sociopolíticos que recurrieron a símbolos y tradiciones del islam para intervenir en la esfera pública, disputar el poder o reordenar el Estado y la sociedad. Se trata de una categoría heterogénea y debatida, que no supone por sí misma ni un programa único ni una relación necesaria con la violencia.

de la Segunda Guerra Mundial, la problemática de las masas como objeto de análisis se desplazó hacia las reflexiones en torno a la “sociedad de masas”.<sup>3</sup> Sin embargo, la trayectoria de las conceptualizaciones no fue lineal según provengan del “Norte” o del “Sur”. Si bien, para la década de 1950, desde el “Norte” la semántica sociológica de las masas se estructurará en torno a la masificación de la totalidad de la sociedad (Borch, 2012), desde el “Sur” las masas permanecieron, en un primer momento, como políticamente “disponibles” (Germani, 1979), como base humana de los movimientos populistas y, posteriormente, como aquello aún no integrado o marginado del conjunto de la sociedad (Nun, 1969; Quijano, 1970; Graciarena, 1972).<sup>4</sup>

Ahora bien, ¿qué sucedió con la cuestión de las masas en las sociedades no occidentales, como aquellas del mundo árabe y musulmán? ¿Es posible identificar (salvando las necesarias distancias históricas y culturales) patrones de desarrollo político comparables a los observados en América Latina, particularmente en el marco de las relaciones de dependencia entre países capitalistas “centrales” y “periféricos”? Cuestión que será abordada, aunque de manera parcial, en el apartado siguiente.<sup>5</sup> Estas preguntas adquieren especial relevancia en las últimas décadas del siglo XX, con el surgimiento y la expansión de los grandes movimientos políticos islamistas.

En este sentido, algunos autores que analizan este periodo cuestionan si estos movimientos fueron liderados por las “movilizaciónes populares” o si, por el contrario, actuaron “a remolque” de ellas (Izquierdo Brichs, 2011; Feliú, 2013; Abu Amr, 1996; Lampridi-Kemou, 2011). Otros autores encuentran una conexión entre la efectividad del discurso político y la relación entre las élites y las masas (Serfaty, 1996), en ocasiones, bajo el carácter unificador de la figura del líder (Husain, 1996; Khosrokhavar, 1995; Brieger, 2010). Asimismo, hay distintas concepciones en torno a las masas de estos movimientos que se refieren a su grado de “convencimiento”, y su tipo de racionalidad con respecto a su condición de “mayoría” en contraste con la racionalidad de las “minorías” (Darwish,

<sup>3</sup> Este recorrido puede rastrearse desde fines del siglo XIX, con publicaciones como *Psicología de las masas* de Le Bon (2018) y *Las multitudes argentinas* de Ramos Mejía (2014), hasta la década de 1930, con obras como *La rebelión de las masas* de Ortega y Gasset (2013) y *El ambiente espiritual de nuestro tiempo* de Jaspers (1933).

<sup>4</sup> Sobre las conceptualizaciones en torno a las masas, se recomienda de Marinis (2025). En varios capítulos que componen el libro se analizan mayoritariamente desde una perspectiva del “Sur”.

<sup>5</sup> Se abre aquí la posibilidad, para futuras investigaciones, de analizar de manera simultánea (Bialakowsky y de Marinis, 2022) los movimientos de masas populares en países periféricos atravesados por procesos acelerados de modernización. A modo de ejemplo, podría explorarse comparativamente el peronismo en Argentina y el nasserismo en Egipto. En el apartado de las conclusiones dejaremos abiertos algunos interrogantes al respecto.





1996). Algunos otros califican a las “masas musulmanas”, según su accionar político, como “más radicalizadas” y “más moderadas” (Rodinson, 1996; Merari, 1996). En este trabajo partimos de identificar, por un lado, a las masas, compuestas por grupos heterogéneos y, por otro lado, a las élites, tanto las dirigencias islamistas como las élites gobernantes. De este modo, se analizará cómo los distintos grupos entraron en relación a través de dinámicas de competencia.

## Movilización política y dinámicas de poder

A partir de la segunda mitad del siglo pasado en el mundo árabe y musulmán tuvieron lugar una serie de fenómenos que trastocaron la estructura social de estos países. La explosión demográfica, las migraciones rurales, el proceso de urbanización acelerado (Martín Muñoz, 1999), y el alza vertiginosa del precio del petróleo afectaron la realidad de muchos grupos sociales que no se beneficiaron completamente de la modernización y la inserción social de la época (Kepel, 2001).<sup>6</sup> La pérdida de posición social de estos grupos, provocada por este proceso, propició la búsqueda de una identidad propia, que culminó en la movilización política islamista (Burgat, 1996). En efecto, estas sociedades sufrieron un proceso acelerado de modernización en la que una gran parte de la población se encontró en una situación de “movilización”.

Entendemos por “movilización”, tal como Germani (1963) la define para analizar las sociedades latinoamericanas, como efecto de un cambio social que se da de manera acelerada. Un fenómeno de transición producto del cambio de estructura social de características tradicionales a una moderna.<sup>7</sup> Sin embargo, como la transición no es proceso lineal, puede suceder que la desintegración inicial de una estructura social preexistente (tradicional), a nivel de los grupos sociales y las masas, se traduzca como “desubicación” o “puesta en disponibilidad” política, dado que

<sup>6</sup> Kepel señala que entre 1955 y 1970 el crecimiento de la población en el mundo musulmán fue del 40 al 50%. En efecto, para 1975, los menores de 24 años representaban en todos los países más del 60% de los habitantes, y tanto la urbanización como la alfabetización progresaban de forma masiva (2001, p. 89).

<sup>7</sup> Cabe subrayar que este pasaje o transición entre distintos tipos de sociedades, tal como lo plantea Germani, ha sido objeto de revisiones que complejizan ciertas lecturas simplistas. Diversos autores han enfatizado en nociones como asincronía, paradoja, tensión y heterogeneidad para repensar dichos procesos (Blanco, 2006; Grondona, 2017; Amaral, 2018; Serra, 2019; Trovero, 2024). En este trabajo se parte de dichas revisiones.

aquellas estructuras normativas en las que las masas pautaban su acción se ven trastocadas y aún no existe otra estructura (moderna) establecida a la cual puedan adaptar su participación. La falta de correspondencia entre las pautas normativas de las masas y las estructuras en proceso de cambio produce que la participación política de las masas se torne como “exceso” de participación. Es decir, como “movilización”. Por lo tanto, grupos sociales quedan políticamente disponibles y pueden confluir con élites o líderes que motoricen dicha movilización.<sup>8</sup> Esto puede darse de la siguiente manera: como intervención activa de una élite externa al grupo, como emergencia de una nueva élite desde el interior del grupo, o la presión ejercida desde las masas sobre las élites existentes, pueden facilitar la “movilización” o reaccionar de manera opuesta (Germani, 1963, p. 411; Izquierdo Brichs y Etherington, 2013, p. 30-32). Así pues, bajo esta dinámica de transición entran en relación las masas y las élites produciendo movimientos ideológicos y políticos de masas.<sup>9</sup>

Diversos autores coinciden en caracterizar a las sociedades árabes y musulmanas, en el periodo objeto de análisis, como sociedades atravesadas por procesos de transformaciones profundas, similares a los que Germani identificó con respecto a América Latina. Se ha señalado que dichas sociedades se encontraban en “situaciones de transición” (Ayubi, 1996), en un proceso acelerado de urbanización (Martín Muñoz, 1999), en un contexto de “crisis” (Ghalioun, 1997), e incluso de “crisis total” (Gresh, 1996). En este marco, el surgimiento de los movimientos políticos islamistas ha sido conceptualizado como un “movimiento de masas” (Brieger, 2010; Herszkowich, 2013), cuya emergencia implicó formas de “movilización política” (Burgat, 1996; Herszkowich, 2013) y “popular” (Izquierdo Brichs, 2011). Con lo cual, para el propósito de este trabajo la noción de movilización resulta pertinente para el análisis de los movimientos políticos islamistas como un caso dentro de las “modernidades periféricas”.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Cabe aclarar que para Germani las élites asumen las mismas características que las masas, es decir, pueden estar en “disponibilidad” y “movilizadas”. Esto no implica necesariamente que sean más activas que las masas; pueden movilizarse, por caso, como vanguardia o a la retaguardia de las masas.

<sup>9</sup> Germani contrapone analíticamente al concepto de “movilización” el de “movilidad”. Este último alude a una participación integrada propia de las transiciones hacia las sociedades industriales, típicamente ejemplificada en el caso europeo y estadounidense. En el contexto latinoamericano no se habría producido una “movilidad”, sino una “movilización”: un exceso de participación que dio lugar al surgimiento de movimientos políticos de masas bajo los regímenes populistas.

<sup>10</sup> El término “modernidades periféricas” se utiliza aquí como una referencia geopolítica y temporal de las sociedades no occidentales incorporadas al sistema mundial. Si bien reconocemos las críticas del pensamiento descolonial y poscolonial (Costa y Boatca, 2010; Quijano y Wallerstein, 1992; Dussel, 2000), que sostienen que la “Modernidad” no puede comprenderse sin la constitu-





Asimismo, al acercarnos analíticamente un poco más al interior de estos procesos macros, identificamos que los intereses de las masas movilizadas entran en relación con los intereses de las élites gubernamentales y las dirigencias islamistas. Ciertamente, si bien el escenario de cambio social favoreció a una convergencia temporal entre los sectores populares heterogéneos y las dirigencias islamistas, conformando así una comunidad de intereses de corto plazo, dichas alianzas fueron inestables en la mayoría de los casos. Los distintos grupos no articularon una acción sociopolítica común (con la excepción del caso iraní), pues muchas veces la función social atribuida al islamismo difirió significativamente entre ellos (Ayubi, 1996).

Con el fin de precisar, entonces, la dinámica de la relación entre las masas y las élites, se incorpora al análisis una perspectiva teórica proveniente de la sociología del poder, en el que la dimensión del conflicto social adquiere mayor relevancia (Izquierdo Brichs, 2011; Izquierdo Brichs y Etherington, 2013). Desde este enfoque, es posible distinguir dos tipos de relaciones. En primer lugar, las denominadas “relaciones circulares de poder”. Estas serían propias de estructuras jerárquicas, en las que las élites compiten por el control del poder para asegurar su posición dentro del sistema. Esta competencia es de carácter relacional, y no se orienta hacia metas absolutas. Es decir, se trata de obtener más poder en relación con los demás miembros de la élite. Por consiguiente, da lugar a dinámicas de acumulación diferencial de poder que se retroalimentan y carecen de un fin determinado.

En segundo lugar, se encuentran las “relaciones lineales de poder”, que surgen cuando las masas se movilizan como actor colectivo con el objetivo de alcanzar mejoras concretas en sus condiciones materiales de vida. Estas relaciones estarían orientadas hacia fines específicos y tienden a extinguirse una vez alcanzados dichos objetivos. Tales rasgos son característicos de los procesos de cambio social impulsados por demandas populares.

En síntesis, en las “relaciones circulares de poder” los actores predominantes son las élites, ya sean las dirigencias islamistas o élites políticas en el gobierno, y sus objetivos son la reproducción y concentración del poder. En las “relaciones lineales de poder” el protagonismo recae sobre las masas movilizadas, cuyo fin es la transformación de sus condiciones materiales de existencia, e intentan orientar los intereses de las

ción simultánea de su periferia y que el sistema centro-periferia es constitutivo del orden moderno, en este trabajo no adoptamos categorías como “transmodernidad” o “colonialidad del poder”. Sin embargo, se asume la perspectiva crítica que vincula el surgimiento de la “Modernidad” con la dependencia estructural y la desigualdad entre centros y periferias.

élites a los propios. Cabe aclarar que esta distinción es de carácter analítica, ya que, como veremos, ambos tipos de relaciones coexisten simultáneamente en los procesos sociopolíticos, aunque con distinta preponderancia. En este trabajo, destacaremos los momentos en que cada una de estas formas de poder adquiere mayor relevancia.

En efecto, la dinámica entre masas movilizadas, dirigencias islamistas y élites gobernantes no se presentó de manera homogénea en los distintos casos nacionales, sino que osciló entre formas de relación lineal y circular de poder. Cuando las dirigencias islamistas se distanciaron de las demandas sociales que originalmente canalizaban, se produjo una transformación de la lógica lineal hacia una lógica circular del poder, orientada prioritariamente a la disputa por posiciones dentro del campo político. Al mismo tiempo, esta ruptura con las alianzas populares debilitó su capacidad de confrontación frente a las élites estatales.

### La gestación de los movimientos: antecedentes históricos y culturales

El comienzo de los movimientos políticos islamistas tiene sus raíces tanto en las élites islamistas como en las bases sociales del movimiento. Esto se debe a que, en el mundo musulmán, existieron dos corrientes que representaban dos formas de relación con la religión. Por un lado, el “islam erudito” que favorecía una relación intelectual con lo divino, basada en la lectura y exégesis de los textos sagrados y, por otro lado, el “islam popular” que privilegiaba la devoción y el afecto (Kepel, 2001). A finales de la década de 1960, en los países musulmanes, el islam no era considerado una base política importante para las élites en el poder de gobierno. Sin embargo, instituciones islámicas, centros educativos, cofradías y una densa red de mezquitas mantenían un carácter específico en relación con el mundo musulmán. De modo tal, que los movimientos islamistas, con la construcción de escuelas y hospitales y la difusión de sus programas asistenciales, se fueron estructurando en un sistema comunitario que brindaba un marco de referencia en todos los planos de la vida cotidiana. En efecto, las mezquitas se convirtieron en refugios, en bases y en organizaciones comunitarias y políticas para resistir a los regímenes militares. De esta manera, el islam se presentaba como la única alternativa a los valores del mundo moderno occidental que eran percibidos como ajenos a la historia, la identidad local y los códigos de valores propios (Abu Amr, 1996).<sup>11</sup> Azmi

<sup>11</sup> De acuerdo con Herszkowich (2013), la historia contemporánea del mundo árabe y musulmán,





Bisharam sostiene que la diferencia entre el islam y las ideologías laicas residía en que el primero tenía una “base social-tradicional” enraizada en la religión popular y conformaba una *Weltanschauung* (forma de concebir el mundo), mientras que el segundo carecía de estas raíces (citado en Brieger, 1996: 29).

Pero el surgimiento de los movimientos políticos islamistas tiene sus raíces en distintos antecedentes, siendo uno de los más importantes el wahabismo. Este movimiento, liderado por Muhammad Ibn Abd al-Wahhab (1703-1787), en la zona que hoy conocemos como Arabia Saudita, proponía una vuelta a la simplicidad y pureza del islam primitivo. Rechazaba cualquier conocimiento que no esté basado en el Corán, la *sunna*, y promovía el cumplimiento exacto de la *sharía*. al-Wahhab se unió con el emir Muhammad Ibn Saud de Diríyyah,<sup>12</sup> y estableció una alianza que permitió centralizar las distintas escuelas *sunníes* y fomentar la unión de la nación árabe contra los otomanos. Así, el wahabismo se convirtió en un nuevo modelo de organización social con un fuerte contenido político, estableciendo las bases para la monarquía saudí del siglo XX.

Por otra parte, en el último tercio del siglo XIX, algunos intelectuales musulmanes del “Medio Oriente” reconocieron la necesidad de reformar el discurso de las sociedades islámicas frente a la dominación europea. Este fue otro de los antecedentes de los movimientos políticos islamistas que, según Herszkowich (2013), se puede distinguir en tres etapas que reflejan su evolución.

En la primera etapa, que tuvo lugar a finales del siglo XIX, se produjo una renovación en el discurso interpretativo del islam, que buscaba adap-

desde la caída del Imperio Otomano, puede dividirse en cinco períodos según los regímenes políticos y las ideas de legitimación asociadas: 1) la etapa de presencia colonial directa; 2) el período liberal; 3) el modelo nacionalista o de socialismo árabe; 4) el modelo de capitalismo de Estado, encarnado en el reinado del Sha de Irán o la presidencia de Sadat en Egipto; 5) el período de los movimientos políticos islamistas donde el islam se erige como la última fuente de legitimidad social y política, tanto para los discursos de oposición como para aquellos que buscan legitimar el orden social vigente.

<sup>12</sup> Recordamos que el *sunnismo* es la corriente mayoritaria del islam en el mundo, y cuyo origen se remonta a la sucesión del profeta Muhammad. Esta corriente se basa en la elección califal y en la legislación que se encuentra tanto en el Corán como en las palabras y los actos del profeta recogidos por sus discípulos. Por otra parte, la *sharía* designa, en su sentido etimológico, el “camino” o “vía” islámica, y refiere a la dimensión normativa de las fuentes sagradas del islam, el Corán y las tradiciones del Profeta (*hadices*), de cuya interpretación se ocupa el *fiqh* o jurisprudencia islámica. Sus textos normativos no siempre son unívocos y su aplicación a situaciones concretas requiere siempre un trabajo interpretativo por parte de expertos. De ese proceso surgieron distintas escuelas de jurisprudencia (*madhahib*), tanto en el ámbito *sunní*, con sus diferentes escuelas, como en el *chiíta*. Entre las fuentes interpretativas reconocidas se encuentran el *ijma'* (consenso jurídico) y el *qiyas* (razonamiento analógico), junto con principios secundarios como la costumbre local (*urf*) y el interés público (*maslaha*) (Bramon, 2019; Gómez García, 2018; Serrano Ruano, 2022).

tarse a los tiempos modernos y enfrentar al poder extranjero representado por Occidente. Uno de los primeros movimientos reformistas fue liderado por Yamal ad-Din al-Afghani (1839-1897), quien propuso superar las divisiones entre las distintas escuelas interpretativas de la religión y retornar directamente a las fuentes del islam. Su proyecto tenía un claro objetivo político: lograr la unidad de la *umma* bajo la autoridad del sultán para resistir a la penetración europea.<sup>13</sup> Entre sus discípulos se destacó Muhammad Abduh (1849-1905), quien retomó el ideario reformista de al-Afghani, pero orientó su acción hacia una transformación a largo plazo de la sociedad islámica, más que a la resistencia inmediata frente al colonialismo.

En 1899, Abduh fue nombrado jurisconsulto encargado de interpretar la ley islámica (*Mufti*) de Egipto. Su seguidor Rashid Rida (1865-1935) continuó esta línea reformista, sosteniendo que era necesario oponerse tanto a los defensores de la imitación rígida de las interpretaciones tradicionales (*taqlid*), como a los sectores “afrancesados”.<sup>14</sup> También abogó por la necesidad de superar las diferencias entre las diversas escuelas y entre *sunnitas* y *chiitas*.<sup>15</sup> Al igual que Abduh, Rida promovió la renovación del islam a través de la educación y abogó por la reinstauración del califato, concebido como una federación que integrara a todas las naciones musulmanas bajo un gobierno común, capaz de restituir la unidad política y espiritual de la *umma*.

Cabe señalar que al-Afghani, Abduh y su discípulo Rida actuaron en el marco del movimiento de renacimiento cultural árabe conocido como la *Nahda*, que desde mediados del siglo XIX articuló en Egipto y en la zona del Levante un amplio programa de reforma cultural, educativa y política. La *Nahda* constituyó un espacio plural en el que convergieron musulmanes y cristianos árabes en debates en torno a la modernidad occidental, la tradición y las formas legítimas de reorganización social y política desde matrices locales (Bramon, 2019; Hourani, 1962). En este contexto, el reformismo islámico impulsado por Abduh no puede ser interpretado ni como una reacción meramente defensiva frente al colonialismo europeo ni como un antecedente lineal de los movimientos políticos islamistas del siglo XX. Se trató, más bien, de una propuesta de reconfi-

<sup>13</sup> Se considera a la *umma* como a la comunidad islámica religiosa, transnacional y supraétnica.

<sup>14</sup> *Taqlid*, que puede traducirse como “tradición”, designa la práctica de seguir o emular a otro, especialmente a un erudito en materia de jurisprudencia islámica. Étienne (2005) lo define como una forma de “imitación servil o seguidismo”, en tanto supone la adhesión a interpretaciones establecidas y el cierre de las posibilidades de reinterpretación.

<sup>15</sup> Recordemos que los *chiitas* se diferencian de los *sunnitas* por reconocer una línea distinta de sucesión del profeta Muhammad. Siguen al imán Alí, primo y yerno del profeta, lo que los lleva a sostener interpretaciones diferentes sobre la autoridad religiosa y a practicar ciertos rituales propios. Los *chiitas* constituyen la mayoría religiosa en el mundo iraní, cuestión que se ampliará cuando lleguemos al caso iraní.





guración jurídico-intelectual del islam que buscó intervenir en los procesos de modernización en curso, disputando tanto con las lecturas secularizantes dominantes como con las interpretaciones religiosas tradicionales ancladas en el *taqlid*.

En el siglo XX, otro intelectual egipcio, Hasan al-Banna (1906-1949), fundó en 1928 la organización de los Hermanos Musulmanes. Aunque sus centros de referencia eran mezquitas, en ellas se impartía, además de instrucción religiosa, formación técnica y educación primaria. Los Hermanos Musulmanes retomaron el trabajo de largo plazo con el objetivo de transformar la sociedad e islamizarla en su totalidad, creando una organización moderna que intentó penetrar en los distintos estratos de la sociedad egipcia. Se difundió rápidamente, no sólo dentro de Egipto, sino también en Palestina. En su búsqueda de transformar la sociedad egipcia, las prioridades de la organización eran primero el individuo, luego la familia y, por último, el Estado. No se presentaba la toma de poder como un medio o fin, sino como un resultado de la islamización de la *umma*.

La segunda etapa comenzó a mediados del siglo XX, cuando el enemigo dejó de ser identificado prioritariamente en el exterior occidental y pasó a situarse en el interior del propio mundo musulmán. En este contexto, los movimientos tendieron a radicalizarse y comenzaron a confrontar abiertamente con dictaduras y monarquías autoritarias dotadas de aparatos modernos de represión. Durante este período, las luchas de carácter nacional adquirieron centralidad y la toma del poder político se configuró como un objetivo de corto plazo. El caso más emblemático de esta coyuntura fue el de Egipto bajo el liderazgo de Nasser. Sin embargo, frente a la experiencia del nacionalismo árabe y a sus límites, los movimientos islamistas elaboraron una crítica radical a dicho horizonte político, oponiéndose de manera creciente a las ideologías nacionalistas seculares. En este marco, hacia finales de la década de 1960, diversos pensadores sistematizaron teóricamente el islamismo político, entre los que se destacaron el paquistaní Abul Ala Mawdudi, el egipcio Sayyid Qutb y el iraní Ruhollah Jomeini. Sus formulaciones alcanzarían una mayor proyección y capacidad de influencia a lo largo de la década siguiente.

Así pues, la aparición de una *intelligentsia* islamista fue una condición necesaria para la existencia del movimiento. Inicialmente se manifestó en los campus universitarios de Egipto, Malasia y Paquistán, para luego extenderse a todo el mundo musulmán. En esta etapa, los estudiantes izquierdistas que predominaban comenzaron a enfrentarse con los crecientes islamistas arabizantes. Qutb, que fue ejecutado en 1966, había retomado la posición de Ibn Taymiyya y afirmaba que la sociedad, aparentemente islámica, vivía aún en la época de la ignorancia pre-islá-

mica. La denominaba como “*yahiliyya* moderna”, en la cual concebía a muchos de los elementos de la modernidad como una nueva barbarie. En efecto, estas reinterpretaciones llevaron a considerar a los gobernantes como infieles, legitimando así la posibilidad de combatirlos. Si bien no se rechazaron los aportes de la etapa anterior, se puso el acento en que la prioridad de los musulmanes ya no debía ser la islamización desde abajo, sino la conquista del poder político.

La tercera etapa del desarrollo corresponde a la constitución de los movimientos políticos islamistas propiamente dichos. Este período, que abarca las últimas tres décadas del siglo XX y será analizado en los apartados siguientes a partir de los casos de Egipto, Irán y Argelia, se caracterizó por un renovado proceso de internacionalización del conflicto. Durante este período, el declive de las ideologías seculares en el mundo árabe y musulmán se hizo evidente tras la derrota árabe de 1967, que debilitó a los regímenes nacionalistas y dio impulso a los discursos orientados hacia el islam. En la década de 1970, Egipto atravesó un proceso de desnasserización impulsado por Sadat, quien promovió un giro hacia Occidente. Al mismo tiempo, la consolidación del campo conservador saudí desde 1973, el fomento de grupos islamistas en las universidades árabes como contrapeso a las disidencias de izquierda y, finalmente, el triunfo de la Revolución Iraní fueron factores decisivos que marcaron esta etapa.

Tanto Irán (*chiíta*) como Arabia Saudita (*sunita*) compitieron por difundir su propia versión del islamismo en el mundo musulmán, promoviendo la construcción de mezquitas y escuelas coránicas. Sin embargo, el acontecimiento que más contribuyó a la expansión de las corrientes más radicales fue la invasión soviética de Afganistán en 1979. Tras la retirada soviética, miles de combatientes árabes quedaron desmovilizados, portando una nueva concepción del islam y la convicción de que la lucha armada podía extenderse a otros territorios (Rashid, 2014). En este contexto, la disolución de la Unión Soviética favoreció el resurgimiento de varias repúblicas islámicas. Hacia la última década del siglo XX, la llamada “cuestión islámica” comenzó a adquirir visibilidad en Occidente, lo que tuvo profundas repercusiones para los movimientos políticos islamistas a nivel global.





## El movimiento político islamista en Egipto

En los primeros momentos de la conformación del movimiento político islamista en Egipto, la Hermandad Musulmana actuó como el principal canal de una relación lineal de poder entre dirigencias islamistas y bases sociales. A través de esta relación, el movimiento logró articular demandas sociales concretas provenientes de sectores marginados, como la pequeña burguesía urbana, estudiantes y jóvenes profesionales, orientadas a la transformación del orden social y político. No obstante, esta relación inicial comenzó a erosionarse progresivamente a partir de la represión estatal, la fragmentación interna del movimiento y la radicalización de algunos de sus sectores. Estos procesos derivaron en una ruptura creciente del vínculo con las masas movilizadas y en un repliegue de las dirigencias islamistas hacia una dinámica circular de poder, centrada en la disputa entre facciones y en la competencia por el control del campo político-religioso frente a las élites gobernantes. En este sentido, el caso egipcio ilustra con claridad cómo el movimiento político islamista osciló históricamente entre relaciones lineales y circulares de poder.

El movimiento islamista en Egipto es ampliamente reconocido como uno de los más antiguos e influyentes del mundo musulmán (Ayubi, 1996). Su origen se remonta a la creación de la Asociación de los Hermanos Musulmanes en 1928, durante el período colonial británico. Fundada por Hasan al-Banna, la Hermandad se constituyó desde sus inicios como una organización de masas que elaboró un modelo de pensamiento y acción política que influiría decisivamente en el islamismo del siglo XX. La creación de la Hermandad respondió, entre otros factores, a la abolición del Califato otomano en 1924, considerado hasta entonces un símbolo de la unidad política de los creyentes, y a su reemplazo por la república nacionalista y laica instaurada en Turquía. En este contexto, la Hermandad se atribuyó explícitamente la dimensión política del islam, sosteniendo que el Corán y la *sharía* contenían los principios fundamentales para la organización del orden social. Como se mencionó, su horizonte estratégico no se orientaba a la toma inmediata del poder, sino a la transformación gradual de la sociedad en dirección a un ideal islámico.

Esta forma de construir una relación lineal de poder entre la Hermandad y sus bases sociales se inscribe en una trayectoria política más larga del reformismo islámico en Egipto, que había preparado el terreno desde fines del siglo XIX mediante la articulación entre religión, demandas populares y resistencia al dominio extranjero. La participación de figuras centrales del reformismo, como Muhammad Abduh, en el movimiento de 'Urabi (1879-1882), una de las primeras movilizaciones sociales de al-

cance nacional en el Egipto moderno, ilustra cómo el discurso islámico reformista operó tempranamente como un vector de demandas sociales y políticas concretas de sectores subalternos frente a las élites gobernantes de origen turco y a la creciente penetración europea (Hourani, 1962; Cole, 1993). La represión británica de 1882 y la ocupación subsiguiente no disolvieron esta tradición, sino que contribuyeron a sedimentarla como un capital político y simbólico para los movimientos políticos islamistas del siglo XX. Así, cuando la Hermandad Musulmana desplegó, durante la década de 1930, una extensa red de actividades caritativas, como dispensarios, talleres y escuelas, en torno a las mezquitas, reproducía, en un contexto histórico distinto, una lógica de articulación entre las dirigencias islamistas reformistas y las masas disponibles que contaba con antecedentes propios en la historia política egipcia.

En poco tiempo, la Hermandad se convirtió en un movimiento internacional de masas, alcanzando alrededor de dos millones de miembros en el transcurso de dos décadas (Lampridi-Kemou, 2011), sirviendo de modelo para organizaciones similares más allá de las fronteras egipcias. La relación lineal de poder que logró construir en esta etapa se apoyó, por un lado, en una intensa actividad caritativa orientada a sectores socialmente descontentos y políticamente marginados, como la pequeña burguesía urbana, los pequeños funcionarios y los maestros. Asimismo, lograron aglutinar a las masas movilizadas, compuestas por grupos sociales diversos, como la plebe urbana, los campesinos, los estudiantes y los círculos allegados al Palacio Real.

Por otro lado, esta relación también fue posible gracias a una estrategia de no confrontación directa con las élites gobernantes. Durante este período, la Hermandad mantuvo relaciones relativamente cordiales con el entorno del rey Faruk, quien la consideraba un contrapeso útil frente al avance de los nacionalistas laicos (Kepel, 2001). Esta primera etapa, caracterizada por la expansión y la cooperación táctica con las élites gobernantes, contrasta con la siguiente, en la que la represión estatal transformó la estructura de poder del movimiento.

A partir de la década de 1940, esta situación comenzó a modificarse. La Hermandad impulsó la expansión internacional del movimiento a través de estudiantes provenientes de otros países árabes matriculados en universidades de El Cairo, con el objetivo de fundar ramas locales en Siria, Palestina y Jordania. En 1949, Hasan al-Banna fue asesinado en un contexto de creciente violencia política, marcado por las acciones de la rama paramilitar del movimiento, conocida como el “Organismo Secreto”. La llegada al poder de los Oficiales Libres en 1952 profundizó las tensiones entre la Hermandad y el nuevo régimen.





Tanto el nasserismo como el islamismo disputaban el apoyo de la pequeña burguesía urbana, un sector social clave. En 1954, el gobierno de Nasser disolvió la Hermandad, encarceló a miles de sus miembros y ejecutó a varios de sus dirigentes. En este contexto represivo, Sayyid Qutb elaboró la noción de “*jahiliyya* moderna” para caracterizar a las sociedades contemporáneas como espacios de barbarie moral. Su propuesta de destruir el orden existente para edificar un Estado islámico radicalizó el horizonte del movimiento, sin embargo, la falta de precisión sistemática de sus planteos permitió interpretaciones extremas tras su ejecución.

Durante la década de 1970, un nuevo recambio en las élites gobernantes permitió la recomposición parcial de las relaciones lineales de poder entre la Hermandad y sus bases sociales. La derrota árabe frente a Israel en 1967 debilitó al nacionalismo secular, y tras la muerte de Nasser en 1971, el presidente Sadat liberó progresivamente a numerosos militantes islamistas de la hermandad como parte de su estrategia para neutralizar a la izquierda. Asimismo, Sadat permitió las expresiones de actores religiosos autónomos, lo que llevó a la creación de la primera asociación islamista en la Facultad Politécnica de El Cairo en 1972. A partir de entonces, surgieron asociaciones islamistas en los campus estudiantiles que rechazaban los valores modernos y seculares de la educación. Para las elecciones de la Unión de Estudiantes Egipcios en 1977 llegaron a alcanzar la mayoría.

Sin embargo, esta nueva etapa de cooperación concluyó abruptamente tras las revueltas sociales contra la política de liberalización económica (*infitah*), duramente reprimidas por el régimen de Sadat. A partir de entonces, las relaciones circulares de poder adquirieron mayor peso. En este contexto, un grupo islamista radical, conocido como la Sociedad de los Musulmanes, se enfrentó al poder y asesinó a un *ulema*, doctor de la ley islámica. La visita del presidente Sadat a Jerusalén para firmar la paz con Israel en el mismo año, provocó la ruptura de las relaciones que había establecido con la *intelligentsia* islamista y la burguesía piadosa.

Para entonces era evidente que el movimiento no se reducía a los moderados, sino que también contaba con una franja radical que estaba creciendo. Este grupo radicalizado había sido creado en los campos de confinamiento nasseristas a final de la década de 1960 entre los estudiantes detenidos. Estaba liderado por Shukri Mustafa, quien llevaba al límite el pensamiento de Qutb. Por parte de las autoridades religiosas sus ideas eran rechazadas. Posteriormente, se produjo un enfrentamiento con otro grupo radical y la situación comenzó a volverse más conflictiva. Como consecuencia, se disolvió la Unión de Estudiantes y se intervino la asociación islámica.

Después de 1977, la actividad islamista se desplazó hacia formas de acción clandestina, especialmente entre los estudiantes más politizados, que se reorganizaron en un conjunto de “grupos nebulosos” (Ayubi, 1996, p. 111). Durante la década 1980, surgieron muchos grupos escindidos de la Hermandad. Entre ellos, la más significativa fue *Al-Yihad*, que llevó a cabo el asesinato de Sadat en 1981. Faraj, un joven ingeniero, se convirtió en uno de sus teóricos y radicalizó su postura, lo que provocó la ruptura con cualquier grupo islamista moderado, incluyendo a la Hermandad, a la que condenaba. Faraj consideraba que el asesinato de Sadat desencadenaría una sublevación de las masas. Sin embargo, éstas se habían alejado de la burguesía piadosa, vilipendiando a los eruditos y juristas religiosos, siendo incapaces de unirse a los islamistas. Posteriormente, la transformación de los Hermanos Musulmanes de un movimiento religioso de masas hacia un actor político de relevancia comenzó a materializarse en la década de 1980 a través de su participación en los procesos electorales (Lampridi-Kemou, 2013). Debido a su estatus de ilegalidad, el grupo optó por alianzas con partidos legales y la presentación de candidatos independientes, lo que inició un proceso de institucionalización bajo el régimen de Mubarak.

A fines de la década de 1970, el caso egipcio constituyó la primera manifestación clara del fracaso político de los movimientos políticos islamistas para sostener una alianza estable entre dirigencias y bases sociales (Kepel, 2001). El resultado fue una fragmentación profunda del campo islamista, en la que los sectores radicales se desvincularon de las demandas populares y se concentraron en disputas intra-islamistas y en la confrontación con las élites gobernantes. No obstante, a diferencia de esta experiencia marcada por la oscilación y la ruptura, el caso iraní mostraría la posibilidad de una articulación más duradera entre movilización de masas y poder político, aunque atravesada por tensiones en parte similares.

## El movimiento político islamista en Irán

La Revolución islámica de Irán en 1979, aunque ocurrida en un país no árabe, marcó un hito en el ascenso de los movimientos políticos islamistas que crecieron a partir de ella, presentándose como una alternativa de salvación espiritual y económica, y como un contra poder al *American way of life* (Brieger, 2010). Asimismo, constituye un caso paradigmático de movilización de masas en que, en una primera fase, las demandas so-





ciales no se hallaban articuladas de manera estable con las dirigencias islamistas. Hacia fines de la década de 1970, sin embargo, esa articulación se consolidó bajo una relación lineal de poder, en la medida en que diversos sectores sociales encontraron en el discurso islamista un marco común para canalizar demandas heterogéneas. En este contexto, la Revolución de 1979, liderada por el ayatolá Jomeini (máxima autoridad religiosa *chií*), logró capitalizar la movilización popular mediante un lenguaje religioso capaz de integrar expectativas sociales en torno a una retórica de justicia, dignidad y redención frente a la monarquía autoritaria del sha.<sup>16</sup> Una vez conquistado el poder, y apoyado en redes institucionales como los *komitehs* y los *pasdarans*<sup>17</sup>, el liderazgo jomeinista neutralizó a fuerzas revolucionarias rivales y restringió el pluralismo político, consolidando una élite religiosa con capacidad hegemónica de representación. Este pasaje evidenció la aptitud de la jerarquía jurisprudencial jomeinista para presentarse simultáneamente como intérprete de las masas, garante del orden y centro de acumulación de poder, articulando una amplia base de legitimidad popular con una estructura política orientada a la competencia intra-élite y a la reproducción de su dominación.

Para comprender el caso iraní es central considerar que el cuerpo jurisprudencial *chiíta* llegó a 1979 con una larga tradición de intervención política y de mediación de demandas sociales. Un antecedente importante fue la Protesta del Tabaco (1891-1892), considerada la primera movilización nacional de masas, cuando la *fatwa* atribuida a *mujtahid* Mirza Hasan Shirazi impulsó un boicot masivo contra la concesión británica y obligó al sha Nasir al-Din a cancelarla, mostrando que la jerarquía religiosa podía articular intereses populares frente al Estado y a poderes extranjeros (Keddie, 1966). Este episodio estableció un precedente estructural al demostrar que la jerarquía jurisprudencial podía constituirse en un canal legítimo de demandas populares frente al poder político y a los intereses extranjeros. La Revolución Constitucional (1905-1911) profundizó esa politización, pero también evidenció que el campo jurisprudencial no actuaba como bloque homogéneo, coexistieron apoyos y rechazos al constitucionalismo, expresando disputas internas sobre la legitimidad del gobierno en ausencia del “Imam oculto” (Richard, 2000).<sup>18</sup> En consecuencia,

<sup>16</sup> Mientras que la mayoría de los musulmanes en el mundo son sunnitas, en Irán son predominantemente *chiítas*. Como se mencionó, la diferencia fundamental entre estos dos grupos radica en la sucesión del profeta Muhammad y en cuestiones de autoridad y ley. .

<sup>17</sup> Los *Komitehs* operaron como milicias vecinales de control social y seguridad local, mientras que los *Pasdaran* (Guardia Revolucionaria) se consolidaron como el ejército de élite ideológico encargado de proteger el régimen y contrapesar a las fuerzas armadas regulares.

<sup>18</sup> En la tradición *chiíta* duodecimana, la ausencia del “Imam oculto” o “Imam de la Época” (figura mesiánica en estado de ocultación desde el siglo IX) delega la autoridad de guía en el *mujtahid*. Este es un jurisconsulto de alto rango facultado para ejercer el *iytiḥād* o interpretación de las fuen-

cuando durante la década de 1970 amplios sectores sociales se encontraron en situación de disponibilidad política, la figura del jurisconsulto como articulador de demandas populares no constituyó una novedad doctrinaria, sino una posibilidad inscripta en la memoria política e institucional de la sociedad iraní. Esta larga tradición de participación, y debate, de los jurisconsultos *chiítas* en la vida pública resulta relevante para comprender la especificidad del caso iraní y distinguirlo tanto del contexto *sunnita* mayoritario como de los procesos observados en Egipto y Argelia (Khosrokhavar y Roy, 2000).

Durante la década de 1960, la emergencia de las dirigencias islamistas en Irán se estructuró en torno a dos polos. Por un lado, se ubicaron militantes e intelectuales jóvenes como Alí Shari‘ati (1933–1977), quien releyó el *chiísmo* en clave revolucionaria, incorporando elementos del marxismo; criticó a las autoridades jurisprudenciales tradicionales por su carácter conservador y atribuyó a los intelectuales “ilustrados” el papel de vanguardia de la futura revolución (Richard, 2000). Por otro lado, se consolidó el polo encabezado por Jomeini, que se oponía a la modernización impulsada por el régimen Pahlavi y sostenía que la conducción revolucionaria debía recaer sobre los jurisconsultos islámicos. Con todo, la mayoría de los jurisconsultos *chiítas* no compartía entonces la orientación revolucionaria de Jomeini y se limitaba a reclamar mayores márgenes de autonomía frente al Estado, sin plantear todavía la sustitución del orden monárquico por un gobierno dirigido por jurisconsultos.

Durante la década de 1970, el cierre político del régimen del sha y la represión ejercida por la policía secreta (*Savak*) favorecieron la emergencia de grupos radicalizados, sobre todo en el ámbito estudiantil. Entre ellos, los *Fedayines del Pueblo* y los *Muyahidines del Pueblo* se apoyaban, respectivamente, en corrientes marxistas y en formulaciones de “*chiísmo* socialista”. Sin embargo, pese a su activismo, estas organizaciones no lograron articular una oposición capaz de disputar efectivamente el poder del sha.

En este contexto, no llegó a consolidarse una relación lineal de poder entre las masas y dirigencias islamistas, permaneciendo amplios sectores en situación de disponibilidad política. Esta disponibilidad se explica, en parte, porque el Irán del sha atravesó un ciclo de prosperidad ligado al auge petrolero, que impulsó una modernización acelerada (Khosrokhavar, 1995). Aunque sectores como las clases medias tradicionales y los jóve-

tes sagradas. Dicha potestad le permite emitir *fatwas* (dictámenes legales vinculantes), las cuales constituyen el mecanismo jurídico mediante el cual los jurisconsultos articulan demandas políticas y moviliza a la comunidad en ausencia de la autoridad divina directa.





nes migrantes procedentes del campo se beneficiaron parcialmente de la expansión económica, siguieron quedando marginados de la representación política. Culturalmente, además, estos grupos se encontraban distanciados del imaginario secular y modernizador del régimen monárquico, pues operaban con “categorías mentales del *chiísmo*” (Kepel, 2001, p. 154) y tendían a organizarse bajo la autoridad de los jurisconsultos islámicos.

Sin embargo, hacia fines de la década de 1970 la relación entre las masas y la dirigencia islamista comenzó a configurarse como una alianza efectiva. En 1977, la llegada de Jimmy Carter a la presidencia de Estados Unidos y su énfasis en la agenda de derechos humanos contribuyeron a una liberalización política limitada en Irán, creando condiciones favorables para una crisis de régimen. En ese escenario, las clases medias no lograron liderar de manera sostenida la oposición y los movimientos marxistas resultaron insuficientes para articular una alternativa hegemónica. De este modo, el campo político quedó relativamente liberado para el ascenso de la fracción encabezada por Jomeini.

A diferencia de lo ocurrido en Egipto, Jomeini logró hegemonizar con rapidez el espacio islamista hacia 1978. En ese proceso, reapropió elementos de la retórica social asociada a Shari’ati y apeló a la figura de los *mustad’afin* (“los desheredados”), logrando aglutinar apoyos tanto de sectores tradicionales rurales y urbanos como de grupos sociales modernos de las ciudades, estudiantes, empleados, clases medias asalariadas, y trabajadores (Kepel, 2001). Como señalan Khosrokhavar y Roy (2000), pese a la heterogeneidad de intereses en juego, el movimiento revolucionario funcionó como un principio de articulación: las demandas de actores diversos tendieron a expresarse en un lenguaje religioso compartido, aunque el sentido de la protesta variara según el grupo. Para la “generación de los padres”, la revolución significó un retorno a hábitos comunitarios; para la “juventud desheredada”, una revancha contra los opresores; para los campesinos, la expectativa de restaurar una armonía social perdida; para la jerarquía jurisprudencial jomeinista, la legitimación de su intervención en los asuntos públicos; y para una “nueva juventud urbana”, una reivindicación de libertad. Con todo, fueron especialmente las capas populares las que se movilizaron masivamente en 1978.

Un rasgo distintivo de la Revolución iraní fue la utilización temprana de recursos como mecanismos institucionales de legitimación popular, lo que la diferencia de Egipto y Argelia, donde los movimientos políticos islamistas fueron excluidos o suprimidos de la competencia institucional. En marzo de 1979 se realizó un referéndum que aprobó, por una abrumadora mayoría, la instauración de una república islámica, y en diciembre

del mismo año un segundo referéndum ratificó la nueva Constitución, que institucionalizó el principio del *wilāyat al-faqīh*.<sup>19</sup>

Asimismo, sin quebrar su vínculo de legitimidad con las masas, la dirigencia islamista reorientó la dinámica hacia una relación circular de poder, centrada en la consolidación hegemónica del nuevo orden. Para ello, la jerarquía jurisprudencial jomeinista se apoyó en instituciones surgidas al calor de la revolución, como los *komitehs* (comités revolucionarios) y los *pasdarans* (Guardia Revolucionaria), que reforzaron el control territorial, la seguridad y la capacidad coercitiva del régimen. Al mismo tiempo, lograron socavar y eliminar el poder de la izquierda islamista, a Bazargan y los liberales, que eran parte del gobierno interino, restringiendo el pluralismo revolucionario y monopolizando los canales legítimos de representación (Kepel, 2001).

En este marco, el Hezbollah iraní desplazó progresivamente a la *intelligentsia* de izquierda y se convirtió en una base de movilización y control político. La juventud que ingresó a la escena a través de estas redes provino sobre todo de clases medias y medias-bajas próximas a la jerarquía religiosa, junto con sectores plebeyos desestructurados y “desheredados” urbanos (Khosrokhavar, 1995, p. 88). Así, Jomeini logró sostener su hegemonía al presentarse simultáneamente como líder legítimo para creyentes convencidos, como promesa de promoción social en tiempos de crisis y como garantía de orden frente al riesgo de caos.

Si bien Teherán funcionó como un centro relevante de encuentro y formación revolucionaria para militantes de diversos países, pocos movimientos islamistas se incorporaron efectivamente a su órbita. En términos regionales, no se produjo una sublevación general de las masas árabes contra sus gobiernos; las principales repercusiones se registraron en el Líbano, donde el *chiísmo* tiene un peso demográfico y político significativo (Kepel, 1996), mientras que en el mundo *sunita* predominó una estrategia de contención, incluyendo el financiamiento de fuerzas opuestas a Irán (Brieger, 2010). En todo caso, el proceso iraní muestra que, en un inicio, las demandas de las masas movilizadas y las dirigencias islamistas no estaban articuladas de manera estable. Hacia fines de la década de 1970, sin embargo, se consolidó una relación lineal de poder entre ambos actores. Una vez alcanzado el poder estatal, la facción liderada por Jomeini logró imponerse en la dinámica circular frente a otras facciones, sin romper su vínculo de legitimidad con una base social amplia y heterogénea.

<sup>19</sup> La *wilāyat al-faqīh* (tutela del jurisconsulto) es la doctrina política central de la República Islámica de Irán, desarrollada por el Ayatolá Jomeini para sostener que, durante la ausencia del “Imam Oculto”, la soberanía y el poder estatal recaen en un experto en jurisprudencia islámica (*faqīh*).





## El movimiento político islamista en Argelia

El caso argelino muestra un proceso de movilización popular en el que la articulación entre masas y dirigencias islamistas atravesó varias fases, oscilando entre relaciones lineales y circulares de poder. En el contexto de crisis social y apertura política posterior a las protestas de 1988, el Frente Islámico de Salvación (FIS), legalizado en 1989, se constituyó rápidamente en un vehículo de expresión política y comunitaria para sectores populares urbanos y capas medias precarizadas. El FIS logró inicialmente consolidar una relación lineal de poder, al canalizar las demandas de estas masas movilizadas mediante una red de asociaciones caritativas, sindicatos y mezquitas populares, articuladas por una dirigencia islamista con formación técnica y religiosa, capaz de construir una narrativa nacionalista que cuestionaba a las élites secularizadas del Estado. Sin embargo, el golpe de Estado de 1992, que impidió la consolidación electoral del FIS y criminalizó su existencia, fracturó esta relación lineal al clausurar los canales institucionales de representación. Desde entonces predominó una dinámica circular de poder, marcada por la competencia faccional y la clandestinidad, y por la fragmentación del campo islamista en corrientes armadas y no armadas durante la guerra civil.

Es preciso subrayar la tradición intelectual y política islamista que antecede a los acontecimientos de los años ochenta, y muestra cómo las redes islámico-reformistas habían funcionado históricamente como articuladoras de demandas populares frente a las élites coloniales. La Asociación de Ulemas Musulmanes Argelinos (AUMA), fundada en 1931 por el jeque Abd al-Hamid Ben Badis en Constantina, desempeñó un papel central en la configuración ideológica del nacionalismo argelino durante las décadas que antecedieron a la insurrección de noviembre de 1954. Ben Badis identificó el islam, el arabismo y el nacionalismo como los tres componentes fundamentales de la identidad nacional argelina, y su proyecto educativo y reformista contribuyó decisivamente a la construcción de una conciencia nacional anticolonial. Aunque la AUMA no fue un partido político y, en sus inicios, evitó la confrontación directa con la administración francesa, la represión de sus actividades como, por ejemplo, la prohibición de predicar en mezquitas oficiales desde 1933, empujó a sectores del movimiento hacia posiciones de resistencia más abiertas. En 1956 sus dirigentes se incorporaron y respaldaron al Frente de Liberación Nacional (FLN), participando luego en el gobierno provisional (Willis, 1997). Tras la independencia, el legado de la AUMA siguió siendo objeto de disputa, tanto Ben Bella como Boumédiène apelaron al islam reformista como recurso de legitimación estatal, aunque

el movimiento político islamista terminaría desafiando a ambas etapas gubernamentales. Este trayecto revela que, décadas antes del FIS, ya existía en Argelia una forma de relación lineal de poder entre élites islámico-reformistas y sectores populares. Una alianza que canalizaba demandas de reconocimiento identitario, acceso educativo y resistencia al despojo colonial.

Tras la independencia (1962), el movimiento islamista no desaparece, pero pierde centralidad como actor político autónomo ante la consolidación del Estado-partido del FLN, que monopoliza la representación e integra el islam a su legitimación mediante fórmulas como el “socialismo islámico” y un control institucional de la práctica religiosa (mezquitas e imames). En paralelo, el reformismo vinculado al ciclo AUMA reapareció en 1963 asociaciones como *al-Qiyam*, pronto proscriba en 1966, lo que desplazó parte del activismo hacia circuitos no partidarios y, con el tiempo, hacia ámbitos universitarios y barriales. Desde fines de los setenta y comienzos de los ochenta, en un contexto de tensiones socioeconómicas y malestar urbano, creció la movilización juvenil en mezquitas y espacios parcialmente fuera del control estatal, y el movimiento islamista se consolidó como polo opositor más movilizador que las izquierdas, especialmente en las universidades.

El movimiento político islamista comenzó a ganar visibilidad en Argelia a comienzos de la década de 1980, en una secuencia marcada por varios hitos. En 1982, una gran movilización estudiantil en Argel concluyó con la difusión de un documento de catorce reivindicaciones islamistas (Bustos, 2013). A raíz de estos hechos, uno de sus referentes, el jeque Abdelatif Soltani, fue puesto bajo arresto domiciliario y falleció poco después. Sus funerales, celebrados en 1984, convocaron a multitudes y funcionaron como una demostración pública de fuerza y convergencia de distintos sectores islamistas. En este contexto, se creó el Movimiento Islámico Armado (MIA), una pequeña organización armada que perpetró actos de sabotaje contra instalaciones e infraestructuras del Estado. Su principal dirigente, Mustafa Bouyali, fue capturado y muerto en 1987, tras lo cual la organización se desarticuló. No obstante, algunos de sus miembros reaparecieron en la década de 1990, particularmente luego de la proscripción del FIS y la apertura del ciclo de violencia política.

Bustos (2013) sostiene que, durante la reaparición de los islamistas en Argelia, entre 1988 y 1989, surgieron distintas tendencias y divisiones dentro del movimiento. Este periodo estuvo marcado por una fragmentación interna del islamismo, que expresó distintas estrategias frente al régimen. Por un lado, hubo una tendencia apolítica, liderada por los “históricos” que se oponían a la creación de partidos políticos. Por otro





lado, hubo una tendencia gradualista que pedía la legalización de Hamás y *en-Nahda al-Islamiya*, y en paralelo una corriente populista dispuesta a aprovechar las oportunidades que deje el régimen, el FIS. Además, estaba la corriente de acción violenta, heredera del “Comando Bouyali”, y la Asociación de Ulemas que subsistía formalmente, aunque estaba desvinculada de todas las corrientes políticas.

El FIS surgió en este contexto como resultado de una “revuelta espontánea” de octubre de 1988 (Serfaty, 1996), protagonizada principalmente por la “juventud urbana pobre” (Kepel, 2001), que confrontó con el orden político del FLN. La explosión demográfica, la política de liberalización económica y el giro del mercado petrolero crearon una crisis que llevó a miles de jóvenes a las calles. A pesar de que el movimiento no logró traducirse en un movimiento político estructurado, la crisis llevó al presidente Chadli Bendjedid a anunciar un proceso de apertura política que permitió la legalización de varias formaciones políticas que estaban en la ilegalidad. En ese contexto, en febrero de 1989 se fundó formalmente el FIS, liderado por Abbasi Madani y articulado bajo la bandera política del islam (Brieger, 2010), iniciando una construcción eficaz de relación lineal de poder con amplias franjas de masas movilizadas.

Así, en las elecciones municipales de junio de 1990, el FIS se convirtió en la primera fuerza política, después de 132 años de ocupación francesa y 28 años de gobierno del FLN como partido único. En diciembre de 1991 se realizaron las elecciones legislativas y el FIS volvió a ganar en la primera vuelta, perfilándose como ganador para la segunda. Sin embargo, en enero de 1992, el golpe de Estado declaró la nulidad del proceso electoral, disolvió el FIS y encarceló a sus dirigentes. Con lo cual, esta relación lineal que el movimiento había construido entre las dirigencias y las masas se quebró, y, al clausurarse los canales institucionales políticos de participación, las dirigencias islamistas se desplazaron hacia relaciones circulares de poder, centradas en la competencia faccional y la reorientación de la disputa política fuera del marco electoral.

Kepel (2001), sostiene que el éxito del FIS se debió a su capacidad para aglutinar a la juventud urbana pobre y la burguesía piadosa a través de una *intelligentsia* islamista capaz de elaborar una ideología de movilización. En efecto, según Bustos (2010; 2013), el voto mayoritario del FIS, provenía de las zonas urbanas de la franja costera entre el sistema montañoso del Tell y el mar, que son las áreas más densamente pobladas del país. En particular, el partido tenía un mayor apoyo entre las masas populares de las ciudades, compuestas en gran medida por habitantes rurales recién asentados que aún no estaban completamente integrados al estilo de vida urbano. Estos segmentos desclasados, en su mayoría jó-

venes, mal integrados y con empleos precarios o informales, constituyeron la base de votantes del FIS.

Por su parte, muchos de sus dirigentes provenían del sureste de Argelia, región más conocida por sus cofradías que por sus tradiciones y estudios islámicos. Estos líderes, como el caso de Abbasi Madani y Ali Benhaj, tenían formación superior, incluyendo profesores e ingenieros que combinaban sus actividades profesionales con la política y la religión. Durante la década de 1980 y 1990, enseñaron en mezquitas populares de la capital, donde cultivaron una base de simpatizantes y futuros votantes. Así pues, el FIS utilizó asociaciones caritativas islámicas para crear una amplia red organizativa en todo el territorio argelino. Esta red les permitió lanzar campañas electorales efectivas y movilizar a un gran número de votantes y simpatizantes. Además, el partido había logrado establecer el Sindicato Islámico de Trabajadores (SIT), que contribuyó a su movilización en el ámbito laboral.

Por otra parte, la ideología del FIS se caracterizó por ser nacionalista, populista y religiosa, siendo este último aspecto el que más la diferenció de otros grupos islamistas como *en-Nahda al-Islamiya* y Hamás (Bustos, 2010; 2013). El FIS cuestionó el sistema establecido por la Argelia independiente, denunciando a las élites modernistas, socialistas y aquellos con vínculos en países occidentales, especialmente en Francia. Este discurso le permitió al partido consolidarse como un partido político con un amplio apoyo popular. En este sentido, el FIS se destacó como el único de los tres partidos islamistas con un verdadero potencial de movilización.

El golpe de Estado de 1992 y la represión subsiguiente contra el FIS crearon las condiciones para la emergencia de diversos grupos armados, entre los que destacó el Grupo Islámico Armado (GIA), una guerrilla urbana formada por antiguos combatientes de la guerra de Afganistán. El GIA se caracterizó por su violencia no solo contra el Estado, sino también contra las facciones moderadas del FIS, al que en su momento le declaró la guerra, y acusó de traición. Sus acciones se dirigieron tanto contra símbolos estatales como contra objetivos civiles, nacionales y extranjeros (Brieger, 2010). La guerra civil que se desencadenó en Argelia a partir de entonces se prolongó durante el resto de la década. Sin embargo, en 1995 se registraron intentos de negociación y acuerdos políticos como la Plataforma de Sant'Egidio, que reclamaba, entre otros puntos, la reapertura de una salida institucional y la revisión de la proscripción del FIS, pero, la fragmentación armada limitó su eficacia. El ciclo comenzó a cerrarse cuando el AIS (brazo armado vinculado al FIS) declaró una tregua unilateral en octubre de 1997, y posteriormente se disolvió en el marco de la política de amnistía de 1999–2000.





En términos generales, el movimiento político islamista argelino atravesó un proceso que pasó de una etapa de fuerte movilización política, estructurada en una relación de poder lineal, que emergió desde las masas hacia la conformación del FIS, a la posterior conformación de dirigencias islamistas que participaron en el proceso electoral democrático, una etapa de institucionalización parcial. Sin embargo, a diferencia del caso iraní, donde la relación lineal entre masas y dirigencias islamistas se mantuvo tras la toma del poder, en Argelia, similar a lo que sucedió en Egipto, la ruptura institucional impuesta por las élites gobernantes disolvió esa articulación. En efecto, el cierre del canal electoral y la proscripción del movimiento desencadenó la radicalización y fragmentación de los sectores islamista. Ello dificultó su vínculo con las demandas sociales y dio lugar a una lógica circular de poder, centrada en la competencia entre facciones y la acción armada, alejadas de las masas.

## Conclusiones

La comparación de los tres casos revela diversas configuraciones de movilización política y dinámicas de poder que, a pesar de sus particularidades nacionales, comparten ciertos patrones estructurales. En los tres contextos, los movimientos políticos islamistas emergieron como expresión de una sociedad bajo profundos y acelerados cambios estructurales. Así, emergieron las masas populares y los diversos grupos sociales movilizados en disponibilidad política que comenzaron a hacer sentir sus demandas, logrando inicialmente establecer una relación lineal de poder con las dirigencias islamistas en contra de las élites gobernantes. Las dirigencias islamistas actuaron como mediadoras y articuladoras de demandas diversas orientadas hacia el cambio social y político.

Asimismo, en el momento de mayor articulación de actores bajo el discurso del islam político, las relaciones de poder tendieron a desplazarse hacia dinámicas circulares. En el caso de Irán, la toma del poder estatal permitió una acumulación diferencial de control político por parte de las dirigencias islamistas, que lograron neutralizar a otros liderazgos sin romper su vínculo lineal con las masas. Este proceso se vio reforzado, en sus inicios, por el recurso a instancias de participación popular directa, como los referéndums de 1979 y el sistema de elecciones periódicas, que otorgaron una base de legitimidad institucional. En cambio, en Egipto y Argelia, la reacción violenta y el cierre político impulsado por las élites gobernantes provocaron la fragmentación de los movimientos políticos isla-

mistas, evidenciando la ruptura entre las dirigencias islamistas y las bases populares, dando lugar a una lógica circular de violencia y competencia faccional.

Podría pensarse, en parte, que lo analizado hasta aquí remite a dinámicas políticas de carácter secular-estructural asociadas a procesos de modernización acelerada (rápida urbanización, crecimiento demográfico y reconfiguración de las estructuras sociales), dinámicas que pueden observarse en distintos tipos de sociedades, incluso más allá de diferencias históricas y culturales difíciles de traducir entre sí. Dicho de otro modo, lo estudiado podría inscribirse en una de las formas específicas que adoptaron las “modernidades periféricas”, donde el cambio social se produjo de manera intensa y dispareja, generando desajustes entre instituciones, expectativas y formas de representación política. En ese sentido, cabe formular una pregunta de alcance comparativo: ¿podrían considerarse los movimientos islamistas, siguiendo a Priego (2018), como expresiones de populismos islámicos no occidentales, en la medida en que comparten ciertos rasgos estructurales con los populismos occidentales? Responder de modo riguroso exigiría un abordaje simultáneo entre regiones y tradiciones políticas, algo que excede los límites de este trabajo. Aquí, por lo tanto, la cuestión queda planteada como hipótesis exploratoria y, al mismo tiempo, como una forma de señalar los límites del análisis propuesto.

Ahora bien, más allá de estas posibles analogías, conviene subrayar la especificidad histórica e ideológica de los movimientos analizados. Como se mostró a lo largo del artículo, el discurso que sostuvo su acción colectiva se articuló en un lenguaje religioso islámico que funcionó como identidad política frente a la desintegración de un orden social en transformación. Lejos de constituir un mero “ropaje” en el que se expresaron conflictos, dinámicas o demandas políticas, dicho lenguaje fue, precisamente, la forma en que estos movimientos se constituyeron en sus contextos históricos y lugares específicos.

La materialidad histórica que adquirieron fue propia de las sociedades árabes y musulmanas, donde los antecedentes históricos y culturales, tanto populares como dirigenciales, en el que se inscribieron estos movimientos, actuaron como marco que configuró el contenido político en una coyuntura determinada. En este sentido, y retomando una intuición cercana a la teoría de la articulación política, quizás podemos sostener que fue bajo una lógica específica de producción de lo político, que podríamos denominar “razón islamista”, como se logró articular (aunque de forma inestable) un conjunto heterogéneo de demandas económicas, sociales, políticas, culturales y religiosas. Precisamente esa capacidad de





articulación, junto con sus límites y rupturas, permite comprender tanto su potencia movilizadora como sus desenlaces divergentes en Egipto, Irán y Argelia.

## Bibliografía

Abu Amr, Z. (1996). Entrevista. En Brieger, P. *¿Guerra Santa o lucha política? Entrevistas y debates sobre el islam* (217-238). Biblos.

Afary, J.; Anderson, K. (2005) *Michel Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*. University of Chicago Press.

Amaral, S. (2018). *El movimiento nacional-popular: Gino Germani y el peronismo*. EDUNTREF.

Ayubi, N. (1996). *El islam político. Teorías, tradición y rupturas*. Barcelona: Bellaterra.

Bialakowsky, A., & de Marinis, P. (2022). Times and spaces of sociological and social theory: A simultaneous approach of “peripheries” and “centers”. In *De-Centering Global Sociology* (pp. 37-48). Routledge.

Blanco, A. (2006). *Razón y modernidad: Gino Germani y la sociología en la Argentina*. Siglo XXI Editores.

Blengino, L. F. (2019). Foucault en Irán. Periodismo radical, viaje y heterotopía. La actitud ilustrada más allá del fin de la historia. *DORSAL. Revista de estudios foucaultianos*, (6), 11-27.

Borch, C. (2012). *The politics of crowds: An alternative history of sociology*. Cambridge University Press.

Bramon, D. (2019). *El Islam hoy. Algunos aspectos controvertidos*. Fragmenta Editorial.

Brieger, P. (1996). *¿Guerra santa o lucha política? Entrevistas y debate sobre el islam*. Biblos.

\_\_\_\_\_ (2010). *Qué es Al Qaeda. Terrorismo y violencia política*. Capital Intelectual.

Burgat, F. (1996). *El islamismo cara a cara*. Bellaterra.

\_\_\_\_\_ (2018). *Para comprender el islam político: una trayectoria de investigación sobre la alteridad islamista, 1973-2016*. Bellaterra.



Bustos, R. (2013). El islamismo argelino: análisis de élites y recursos. En Izquierdo Brichs, F. (Ed.) (2013). *El islam político en el Mediterráneo. Radiografía de una evolución*, (pp. 295-318). CIDOB.

\_\_\_\_\_ (2010). Elecciones y cambio político en Argelia (1962-2009). En M. A. Parejo (Ed.), *Entre el autoritarismo y la democracia: Los procesos electorales en el Magreb* (pp. 85-116). Bellaterra.

Cole, J. R. I. (1993). *Colonialism and Revolution in the Middle East: Social and Cultural Origins of Egypt's Urabi Movement*. Princeton University Press.

Costa, S. y Boatca, M. (2010). La sociología poscolonial. Estado del arte y perspectivas. *Estudios Sociológicos*, XXVIII, (83), 335-359.

Darwish, N. (1996). Entrevista. En Brieger, P. *¿Guerra Santa o lucha política? Entrevistas y debates sobre el islam* (pp. 75-92). Biblos.

de Marinis, P. (coord.). (2025). *Masas. Estudios sociológicos sobre objetos y conceptos escurridizos*. Instituto de Investigaciones Gino Germani – Agencia I+D+i.

Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 24-33). CLACSO.

Emmerson, D. K. (2010). Inclusive Islamism: The Utility of Diversity. En Martin, R. C. y Barzegar, A. (Eds.), *Islamism: Contested Perspectives on Political Islam* (pp. 17-32). Stanford University Press.

Étienne, B. (1996). *El islamismo radical*. Siglo Veintiuno.

\_\_\_\_\_ (2005). *¿Qué inquieta del islam?* Bellaterra.

Feliú, L. (2013). Islam político en Libia. Elitización y vanguardia. En Izquierdo Brichs, F. (Ed.) (2013). *El islam político en el Mediterráneo. Radiografía de una evolución*, (p. 233-267). CIDOB.

Gannouchi, R. (1996). Entrevista. En Brieger, P. *¿Guerra Santa o lucha política? Entrevistas y debates sobre el islam* (pp. 59-74). Biblos.

Germani, G. (1963). Los procesos de movilización e integración y el cambio social. *Desarrollo Económico*, 403-422.

\_\_\_\_\_ (1979). *Política y sociedad en una época de transición*. Paidós.

Ghalioun, B. (1997). El islamismo como identidad política: O la relación del mundo musulmán con la modernidad. *Revista CIDOB d'afers internacionals*, 59-76.



Gómez García, L. (2009). *Diccionario de islam e islamismo*. Espasa Calpe.

Gómez García, L. (2018). *Entre la Sharía y la Yihad. Una historia intelectual del islamismo*. Los Libros de la Catarata.

Graciarena, J. (1972). La participación de las masas marginales y el cambio político. En *Poder y clases sociales en el desarrollo de América Latina*. Paidós.

Gresh, A. (1996). Entrevista. En Brieger, P. *¿Guerra Santa o lucha política? Entrevistas y debates sobre el islam* (pp.135-152). Biblos.

Grondona, A. (2017). *Gino Germani: transición, paradojas, sustituciones y heterogeneidades*. Universidad Nacional de General Sarmiento.

Herszkowich, E. (2013). *El islam político. Orígenes, definiciones y proyectos (Trabajo final integrador)*. Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, Argentina Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/202>

\_\_\_\_\_ (2016). *Islam político: enfoques y problemas conceptuales para una mejor comprensión (1974-1976)*. Divulgatio, 1(1). Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/268>

Hourani, A. (1962). *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*. Oxford University Press.

Husain, M. (1996). Entrevista. En Brieger, P. *¿Guerra Santa o lucha política? Entrevistas y debates sobre el islam* (pp. 93-117). Biblos.

Izquierdo Brichs, F. (2011). Islam político en el siglo XXI. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 93-94, 11-32.

Izquierdo Brichs, F. y Etherington, J. (Ed.) (2013). De la revolución a la moderación: el largo camino del islam político. En Izquierdo Brichs, F. (Ed.) (2013). *El islam político en el Mediterráneo. Radiografía de una evolución*, (pp. 11-48). CIDOB.

Jaspers, K. (1933). *El ambiente espiritual de nuestro tiempo*. Editorial Labor.

Keddie, N. R. (1966). *Religion and Rebellion in Iran: The Tobacco Protest of 1891-1892*. Frank Cass.

Kepel, G. (1996). Entrevista. En Brieger, P. *¿Guerra Santa o lucha política? Entrevistas y debates sobre el islam* (pp. 153-166). Biblos.

\_\_\_\_\_ (2001). *La Yihad: expansión y declive del islamismo*. Ediciones Península s.a.

Khosrokhavar, F. (1995). Irán: de la revolución al islamismo Hizbulah. En Kepel, G. (ed.) *Las políticas de Dios*, (pp. 73- 99). Anaya& Mario Muchnik.

Khosrokhavar, F. y Roy, O. (2000): *Irán de la revolución a la reforma*. Bellaterra.

Lampridi-Kemou, A. (2013). Las fuerzas islamistas en el Egipto contemporáneo: el fin de las dualidades convencionales. En Izquierdo Brichs, F. (Ed.) (2013). *El islam político en el Mediterráneo. Radiografía de una evolución*, (pp. 209-232). CIDOB.

Lampridi-Kemou, Athina (2011): “Los Hermanos Musulmanes: ¿una fuerza centrífuga o centrípeta?”, en *Revista CIDOB d’Afers Internacionals*, Barcelona, núm 93-94, (p. 111-127).

Le Bon, G. (2018). *Psicología de las masas*. Editorial Verbum.

Martin, R. C. y Barzegar, A. (Eds.) (2010). *Islamism: Contested Perspectives on Political Islam*. Stanford University Press.

Martín Muñoz, G. (1999). *El Estado Árabe. Crisis de legitimidad y contestación islamista*. Bellaterra.

Merari, A. (1996). Entrevista. En Brieger, P. *¿Guerra Santa o lucha política? Entrevistas y debates sobre el islam* (pp. 201-216). Biblos.

Nun, J (1969). Superpoblacion relativa, ejercito industrial de reserva y masa marginal. En *Revista Latinoamericana de Sociología*, Vol. V, nº 2, (178-236).

Ortega y Gasset, J. (2013). *La rebelión de las masas*. Austral.

Pérez, C. C. (2025, noviembre). *Las raíces ideológicas del socialista que gobernará Nueva York*. Nueva Sociedad. Recuperado de <https://nuso.org/articulo/las-raices-ideologicas-del-socialista-que-gobernara-nueva-york/>

Priego, A. (2018). *El populismo islámico: una respuesta no occidental a la globalización*. Revista CIDOB d’Afers Internacionals, 119, (161-184).

Quijano, A. (1970). *Polo marginal y mano de obra marginal*. Santiago de Chile: CEPAL.

Quijano, A., y Wallerstein, I. (1992). La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, XLIV, (4), 583–591.





Raffin, M., (2021). "Michel Foucault y la Revolución Iraní: reflexiones en torno de la sublevación, la resistencia y la política", en *Las torres de Lucca. Revista internacional de filosofía política*, 10 (18), pp. 73-85.

Ramos Mejía, J. M. (2014). *Las multitudes argentinas*. Linkgua Ediciones.

Rashid, A. (2014). *Los Talibán. Islam, petróleo y fundamentalismo en el Asia Central*. Península.

Richard, Y. (2000). *El Islam shií*. Bellaterra.

Rodinson, M. (1996). Entrevista. En Brieger, P. *¿Guerra Santa o lucha política? Entrevistas y debates sobre el islam* (pp. 119-134). Biblos.

Said, E. W. (2015). *Covering Islam: How the media and the experts determine how we see the rest of the world*. Vintage.

Serfaty, A. (1996). Entrevista. En Brieger, P. *¿Guerra Santa o lucha política? Entrevistas y debates sobre el islam* (pp. 185-200). Biblos.

Sivan, E. (1997). *El islam radical. Teología medieval, política moderna*. Bellaterra.

Serra, P. (2019). *El populismo argentino*. Prometeo.

Serrano Ruano, D. (2022). ¿Qué es la Shari'a? Introducción sobre sus métodos, historia, tradición intelectual e instituciones. *Awraq*, (20), 9-35.

Trovero, J. I. (2024). *Gino Germani y la cuestión urbana*. Eudeba.

Varisco, D. M. (2010). Inventing Islamism: The Violence of Rhetoric. En Martin, R. C. y Barzegar, A. (Eds.), *Islamism: Contested Perspectives on Political Islam* (pp. 33-52). Stanford University Press.

Willis, M. (1997). *The Islamist Challenge in Algeria: A Political History*. New York University Press.