

AIXECAR MURS O BASTIR PONTS: LA IDENTITAT DELS MOVIMENTS ISLAMISTES

Francesc-Xavier Marín

El mitjà canvia el contingut. La inserció (voluntària o no) de l'islam en un context postmodern ha acabat afectant no només les possibilitats d'expansió de les idees islamistes, sinó també l'autopercepció dels musulmans. Més enllà de la conjuntura internacional, i més enllà de les anàlisis estrictament sociològiques i polítiques, l'islam ha entrat en una nova era. La reislamització propugnada pels corrents islamistes ja no té com a eix vertebrador la conquesta del poder per a imposar la seva cosmovisió sinó la construcció d'una nova matriu identitària. L'èxit actual dels partits islamistes no consisteix tant en la seva capacitat de guanyar adhesió popular com, paradoxalment, en haver capgirat els paràmetres d'anàlisi d'allò que s'esdevé en les societats dites islàmiques.

Traçar la frontera entre un islam *moderat* (és a dir, acceptable per a l'imaginari occidental) i un altre de *radical* (terrorista) és un desig lloable per bé que abocat al fracàs. Ni el món dels islamistes es resol en *moderats* i *radicals*, ni tots aquells que no propugnen la violència passen a ésser automàticament *moderats*, ni necessàriament els *radicals* són defensors del terrorisme... D'alguna manera, la incertesa terminològica testimonia la diversitat de l'islam polític, així com la condició evolutiva de les percepcions sobre els

grups que s'inscriuen en l'àmbit dit *islàmic* i que, a la llarga, acaben incidint una mica arreu de l'espai internacional¹.

Però el debat no ha d'ésser només (ni essencialment) conceptual sinó sobretot epistemològic i metodològic: reduir la pluralitat de l'islamisme a aquells fenòmens llegits només des del prisma de la religió perilla de fer perdre de vista la matriu profana d'uns conflictes que tenen a veure amb l'oposició a règims autoritaris, l'ocupació militar o la injustícia social. En aquest sentit, la caricatura de l'islamisme que sovint es promou a Occident actua essent el factor explicatiu de gairebé tot allò que desestabilitza l'ordre desitjat: la inseguretat internacional, les tensions amb Israel, el preu del petroli...

La convenció diu que l'objectiu de l'islamisme és la *reis-lamització*, és a dir, la suposada vehiculació d'un Estat que entraria *de factor* en contradicció amb les dinàmiques de modernització i de democratització... Tanmateix, en l'anàlisi de tot plegat, no pot perdre's de vista l'islamisme com a tensió identitària envers l'autocràcia de les elits o els mecanismes emprats per Occident per perpetuar els seus interessos arreu. En aquest sentit, més enllà de fàcils estereotips (programes d'adoctrinament en les escoles alcoràniques, una acusada misogínia, la violència com a estratègia política...), es pot hipotitzar que els moviments islamistes no són prototípicament associacions violentament nostàlgiques d'una suposada edat d'or de l'islam, sinó que es tracta de corrents que assagen d'incorporar una modernitat legitimada per la seva pròpia tradició cultural i no segons els cànons occidentals².

Dues grans tendències dominen el debat sobre l'islamisme: la primera hi veu el senyal inequívoc de la persistència de les concepcions teocèntriques tradicionals i, per tant, la manifestació ben palesa d'un islam recelós del progrés i la modernització; el segon punt de vista percep l'augment de l'islamisme com la recuperació dels processos d'identitat d'aquells pobles que es neguen a ésser esculpits d'acord amb els patrons occidentals. Probablement tot sigui més complicat que el que indiquen aquests dos punts de vista i, en realitat, l'islamisme sigui quelcom més que la prova de l'absència de secularització, un rebuig de la modernitat o un desig de retornar a l'autenticitat islàmica...

¹ Wiktorowicz, Q. (dir). (2003). *Islamist Activism. A Social Movement Theory Approach*. Indiana University Press. Bloomington.

² Pape, R.A. (2005). *Dying to win. The Strategic Logic of Suicide terrorism*. Random House. New York.

Sigui com sigui, cal entendre'n les causes i preveure'n les conseqüències sense recórrer a la trampa fàcil de l'anatema o de la simplificació. En aquest sentit parlar de l'avanç islamista no comporta el mateix si ens referim als processos de reislamització de les classes dirigits dels països de tradició musulmana o si ho fem a la progressiva organització de les comunitats de musulmans a Europa. De forma anàloga, una cosa és analitzar l'atracció de l'Islam en els processos de reconstrucció de la identitat col·lectiva de les societats i una altra és reflexionar sobre el futur de les relacions Nord-Sud...

Per a dir-ho de forma molt esquemàtica, així com el fracàs del reformisme islàmic de començaments del segle XX va comportar l'aparició de moviments més radicals i laics com el nacionalisme àrab, de forma anàloga el fracàs dels nacionalismes ha propiciat el sorgiment de grups islamistes. En aquest sentit, l'islamisme és el símptoma d'una deriva cultural mal dominada que resulta destructora. Creiem que no es tracta tant d'una recuperació del tradicionalisme com de la reacció ideològica a un fracàs històric. No som davant, doncs, d'una problemàtica estructurada bàsicament al voltant de l'eix dogmàtic teològicoderivat de l'Alcorà. Paradoxalment l'islamisme és el producte d'una crisi social que sobrepasa la religió i que l'acosta en gran mesura als moviments antisistema.

1. La reencarnació de l'islam en un context globalitzat

Malgrat la impressió generada massa sovint pels mitjans de comunicació occidentals, no existeix una geoestratègia de l'islam que passaria per la implementació de règims islamistes al Magrib, al Pròxim Orient, a l'Àsia central o al sud-est asiàtic a través de l'enderrocament de governs considerats corruptes, ni per una progressiva influència de les propostes islamistes a Europa a través de la immigració i la conversió religiosa. Hi ha, més aviat, la dificultat per a l'islam (i, al capdavant, per a tots els fenòmens culturals) de compaginar alhora uns processos imparables de globalització que fan caduques les visions culturalistes o essencialistes, i un afany de reconstrucció identitària que, amb gramàtica religiosa, s'ubica en un espai social de forta desideologització i reideologització. Ras i curt, la recerca d'una identitat comunitària en tant que musulmans (la reconstrucció de la *umma*) cada cop es produeix menys en terra d'islam, sinó en un entorn marcat per una forta individualització i occidentalització cultural que forcen l'islam no només a acceptar-se com a mino-

ria sinó a iniciar un nou itinerari de reencarnació en un nou món³.

Si s'analitzen amb cura els fenòmens que s'han produït a l'interior del món islàmic en el decurs dels darrers anys, es descobrirà que, malgrat les aparences, la política s'ha independitzat de la religió: l'anomenada onada islamista és cada cop més autònoma de tot projecte polític local o nacional pel fet que l'islam s'ha vist forçat a entrar en una dinàmica que en gran part l'ha desterritorialitzat. En aquest sentit, ja no resulta operatiu mirar d'explicar el fenomen de la reislamització apel·lant simplement a l'impuls creixent dels moviments islamistes i deixant en segon nivell el pes d'una globalització que de mica a mica difumina les fronteres nacionals i ideològiques. En efecte, l'islamisme inicial veia en l'islam una ideologia que permetria (re)crear una societat islàmica a partir de l'Estat; però l'evidència d'aquesta contradicció interna⁴ ha inserit l'islam actual en un context globalitzat que ha acabat donant lloc a una reislamització de caire humanista i/o neofonamentalista⁵.

Així, doncs, la globalització de l'islam no ha comportat simplement la seva occidentalització, sinó també tot un cúmul de conseqüències derivades: la secularització política acompanyada d'un retorn d'allò religiós en la societat; la protesta identitària que, en un context d'aculturació, intenta de conciliar fidelitat als orígens, modernitat i autonomia individual; la voluntat de fer *tabula rasa* davant d'un islam sistemàticament humiliat, políticament incompetent i autoritari, majoritari en els espais de marginació social i temptat de (re)caure en el discurs de la nostàlgia de l'islam mitificat dels califats; la recerca desesperada d'una universalitat de l'islam que compensi la sensació de desarrelament resultat de sentir-se en minoria... I tot plegat (aquí rau gran part de l'interès d'aquestes reflexions) no afecta només els musulmans desplaçats a Occi-

³ Roy, O. (2002). *L'Islam mondialisé*. Seuil. Paris; Cesari, J. (2004). *L'Islam à l'épreuve de l'Occident*. La Découverte. Paris; Ramadan, T. (2003). *Les musulmans d'Occident et l'avenir de l'Islam*. Simbad. Paris.

⁴ Per a dir-ho sense matisos, el concepte d'Estat islàmic resulta problemàtic per als islamistes ja que suscita el debat sobre les relacions entre política i religió i, en aquest sentit, deixa oberta la porta a la discussió sobre la secularització i la laïcitat.

⁵ Creiem que els corrents de l'islam espiritualista o humanista, i de l'islam neofonamentalista o comunitarista, així com de l'islam internacionalista militant són els qui millor encarnen aquesta nova situació que ja no posen l'accent en la reislamització de l'Estat o a partir de l'Estat, sinó que busquen crear una comunitat islàmica que ja no s'encarna en un territori concret sinó que aspira a la mundialització. Cal compaginar, per tant, l'anàlisi explicativa de la inserció de l'islam en la globalització amb la progressiva globalització de l'islam.

dent, sinó que acaba repercutint també en l'espai musulmà tradicional.

Un islam que, per a molts dels seus adeptes, (sobre)viu en situació de no-evidència, necessita amb urgència ésser repensat i reformulat. Per a dir-ho amb precisió, la qüestió és la següent: la "desencarnació" d'un islam que es nega a ésser percebut com a purament "ètnic" per a no entrar en contradicció amb el seu missatge d'universalitat és impel·lit una vegada i una altra a replantejar-se la seva essència més enllà de les concrecions culturals. A la pràctica, això comporta fer front a temàtiques com les següents:

- reinvençió d'una comunitat religiosa ideal, basada únicament en la pràctica de la fe i en l'adhesió personal a l'exclusió de tradicions i de cultures específiques pròpies d'un país o d'un espai geogràfic;
- adveniment d'una religiositat percebuda com a autorealització; adhesió total i brutal a una vida basada exclusivament en la pràctica religiosa;
- percepció del propi grup religiós com a minoritari i amenaçat per un entorn hostil (a causa del predomini d'altres religions o de l'absència de religió);
- petició feta als diferents estats de reconèixer la identitat d'una comunitat religiosa, fins i tot quan és majoritària;
- recerca de sentit amb el retorn als fonaments de la Revelació, deixant al marge la filosofia, la cultura i la història;
- estatut de veritat absoluta concedit a la religiositat personal i a la fe (la del *born again*) contra el saber erudit.

Com és obvi, sota tots aquests interrogants batega el discurs culturalista que confon sistemàticament cultura i religió i fa de l'islam la causa determinant de tots els esdeveniments socials. No es tracta aquí, doncs, d'una occidentalització de l'islam que comporti per força l'adaptació d'un sistema de valors, sinó d'un islam occidentalitzat que es defineix més en termes de valors que de respecte estricte a la *xària*. I això comporta, com a mínim, dues paradoxes:

- El desafiament de l'occidentalització, la massa dels creients musulmans el viu sense cap dramatisme, fent que la preocupació per la praxi i la instrumentalització d'un islam d'ús immediat prevalgui per damunt de la difusió d'una nova teologia que intenta establir una nova ortodòxia.
- La reformulació de l'islam com a "simple religió" reconstrueix artificialment les identitats dels musulmans a partir de categories neoètniques que funcionen segons les convencions occidentals.

Significativament, per tant, en el nou context generat per la globalització, els moviments neofonamentalistes són el símptoma d'un canvi de paradigma: apel·len a una "tradicció islàmica" que és més un invent que un redescobriment, recorren al factor religiós en els conflictes per justificar la seva il·lusió d'una *umma* universal, pretenen representar l'islam malgrat que, de fet, trenquen amb el món islàmic originari i, a més, sovint el seu radicalisme no és el resultat d'una estratègia política sinó d'un profund antiimperialisme i d'una protesta davant de l'aculturació en un context de marginalitat. Dit en poques paraules: a partir de la dècada dels 90, la reislamització (fins llavors basada en un programa més nacionalista que islamista i en mans d'uns moviments atrapats entre la repressió estatal i l'activisme de grups cada cop més radicals) va tenir com a resultat paradoxal una devaluació del paper social de la religió: la *xària*, malgrat estar ben bé en el cor del sistema, havia de cedir pas a la lògica política d'Estat que volia legitimar-se davant la societat apel·lant a la seva condició d'*Estat islàmic*. Com a reacció, els corrents tradicionalistes van intervenir per "salvar" la religió de la manipulació política. Els efectes seran totalment inesperats: els fonamentalistes, girant-se d'esquena a la política, s'autocondemnen a la marginació de la vida pública i deixen la via oberta perquè l'Estat segueixi reclamant l'islam com a factor legitimador. Aquest *retorn a la religió* efectuat pels neotradicionalistes es duu a terme en dues direccions:

Una reislamització de signe (ultra)conservador que pren com a eix vertebrador la *xària* (i s'oblida que aquesta no és pròpiament un sistema de dret positiu, sinó un treball d'interpretació espiritual permanent).

Un postislamisme entès com a privatització de la religió (que oblida que la pretensió del neofonamentalisme d'instaurar l'islam com a forma global de vida condemna l'exercici polític com a contrari als principis islàmics).

El context que ha propiciat aquest estat de coses veu directament dels efectes de la globalització: segones i terceres generacions d'immigrants, conversos a l'islam, refugiats polítics i professionals liberals desplaçats, instituts islàmics i madrasses transnacionals i/o virtuals.... Per primera vegada en la història, un terç dels musulmans viuen fora de *dar al-islam*, és a dir, en una societat en la qual són minoria. Certament, en aquesta nova situació, els paradigmes històrics ens poden mostrar empíricament fins a quin punt l'islam és integrable o inassimilable a Occident, però no expliquen l'evolució real de les formes de religiositat entre els musulmans que, a parer nostre, passa per dos eixos vertebradors:

- El possible desarrelament progressiu respecte de la cultura d'origen obliga a una reformulació de l'islam, gestionada habitualment com un treball de refundació i reapropiació individual de la relació amb la religió en un context de pèrdua d'evidència social. No és, efectivament, una situació nova en la història de l'islam ni consisteix en una lluita contra una cultura dominant, sinó que es tracta en essència d'una crisi d'aculturació: com que la identitat islàmica no és quelcom donat sinó que s'encarna en unes categories variables, ha de reflexionar-se sobre el fet que la identitat islàmica es reconstrueixi a partir dels models dominants als països dits d'acollida

- Malgrat l'absurditat de definir la cultura islàmica reduint-la als simples criteris religiosos de diferenciació, s'hi apel·la habitualment amb vista a recórrer al multiculturalisme o al comunitarisme i el dret de les minories, definint la religió com a constitutiva d'un grup donat i no com a quelcom a construir per cada generació, cada comunitat, cada individu. Aquesta confusió entre cultura i religió té com a conseqüència necessària l'etnització d'allò religiós; així, és habitual trobar mesquites de marroquins, altres de pakistanesos, altres de senegalesos..., quan no es tracta tant de preservar una comunitat com de reconstruir-la al voltant d'uns valors que se li pressuposen en un procés de "retorn d'allò religiós". Es tanca així un cercle peculiar: un signe "distintiu" de naturalesa religiosa esdevé exclusivament ètnic, resulta predominant en la subcultura urbana i occidentalitzada dels joves, és estratègicament emprada pels neofonamentalistes i, a la llarga, degenera en allò que A. Meddeb va anomenar un "islam de ressentiment"⁶.

En aquest esforç de construir l'islam com a "simple religió" (és a dir, basada en la fe individual i la lliure elecció d'unir-se o no a la "comunitat islàmica"), els neofonamentalistes continuen remeient-se a la primacia d'una comunitat que en realitat és mitificada, definida en termes de conducta (fer / no fer) i de frontera (ser dins / ser fora). En efecte, la globalització de l'islam modifica la relació del creient amb la seva comunitat ètnica d'origen, dificulta la trobada als països d'acollida d'autoritats religioses legitimades que puguin assegurar la norma i, a més, limita extraordinàriament la possibilitat d'exercir coerció per visibilitat social de la pràctica religiosa. És en aquest sentit que diem que l'islam s'acaba experimen-

⁶ Meddeb, A. (2002). *La maladie de l'Islam*. Seuil. Paris; Id. (2006). *Contre-Prêches*. Seuil. Paris.

tant com a fe i com a elecció, no perquè el pas a Occident hagi comportat la individualització de la pràctica religiosa, sinó perquè aquesta tria ha d'ésser constantment renovada i explicitada en una societat on res no estimula l'adhesió passiva i conformista de qui creu per tradició, i on el no-reconeixement institucional del dret islàmic l'acaba reduint a una mena de pauta ètica personal.

La conseqüència és immediata: la pèrdua de l'horitzó social de sentit provoca la privació de visibilitat. L'islam esdevé potencialment objecte de reflexió perquè allò que fins ara era implícit, consuetudinari i consensuat, de sobte ha de formular-se explícitament. No es tracta necessàriament de replantejar-se en bloc les creences i les pràctiques, sinó de la necessitat de reflexionar sobre allò que és l'islam al marge de les seves plasmacions culturals. Es produeix així un desplaçament des d'allò social vers allò individual-comunitari, fet que comporta l'obligació d'expressar-se en tant que musulmà i d'explicar-se no només davant dels membres de les societats d'acollida sinó sovint també davant d'altres musulmans que defensen diferents concepcions de l'islam. En definitiva, s'accentua la referència als valors i als símbols islàmics: el vel deixa d'ésser signe de conformisme social per passar a ésser una autoafirmació, la *fatwa* esdevé una simple consulta jurídica i no un judici o una ordre, alguns pilars de l'islam (pregària, dejuni, almoïna) perden la dimensió normativa...

Aquest procés d'individualització (amb els seus múltiples rostres⁷) recupera temes clàssics de la teologia islàmica com la valoració de l'esforç espiritual personal, la recerca de salvació, la relació directa amb Déu sense intermediaris (teòlegs, juristes, partits polítics...). I les conseqüències no tarden d'aparèixer en forma de desgast acusat de l'autoritat i deslegitimació de les institucions tradicionals. Vet ací la paradoxa: la reislamització, en multiplicar els centres de formació i posar a l'abast de tothom l'enunciació religiosa, ha acabat desgastant les formes institucionalitzades d'autoritat islàmica en un moment, com dèiem abans, en què els règims en el poder les recuperen per obtenir una garantia d'aparença religiosa en la seva lluita contra l'islamisme...

Per tant, no hauria de sorprendre'ns que en aquesta nova configuració que és el postislamisme no prevalgui la crítica sinó la disseminació de categories, la juxtaposició entre l'ensenyament uni-

⁷ Unes formes en aparença molt diferents de l'afirmació del fet islàmic (reformisme, humanisme, salafisme, sufisme...) participen d'aquest desenvolupament personal de la fe i del respecte a uns valors.

versitari de les ciències islàmiques i un autodidactisme promogut per la implementació de les TIC. Sigui com sigui, és la fi del control de l'Estat i de les madrasses sobre el discurs religiós i l'inici d'una nova situació que desemboca en el predomini de les afirmacions dogmàtiques i la substitució sistemàtica de la reflexió intel·lectual per l'activisme i el juridicisme més rancis. En aquest sentit, la sobreabundància de textos "normatius" sobre l'islam que circulen per Internet va en paral·lel amb la pura repetició i la manca de profunditat teològica. Es tracta, doncs, d'una reapropiació individual d'allò sagrat que es presenta com a profundament ortodoxa, basada en la tradició del període fundador i a partir dels hadisos i aspirant a una imitació (*taqlit*) que es defineix per categories anatemitzants. Allò religiós se secularitza, no perquè s'hagi introduït en l'esfera de la laïcitat, sinó perquè allò sagrat passa a ésser estrictament un afer de cadascú i no d'un cos de professionals socialment sancionat. Això explicaria en part per què el fracàs de l'islamisme va de bracet amb la reislamització en uns espais diferents dels tradicionals.

D'aquest islam centrat en l'autorealització, en sorgeix també un islam humanista, sincerament respectuós amb els pilars de l'islam i amb la tradició ortodoxa, però que té clar que el que està en joc és la recerca d'una moral pràctica. Un islam personalista que compagina el pragmatisme immediat amb la sistematització de les grans qüestions metafísiques tradicionals (la sinceritat de la pròpia fe i de la pròpia conversió, ara en un context de no-evidència cultural), i centrat en dos temes bàsics en el procés d'individuallització: la salvació eterna i la felicitat terrenal. Un islam, en definitiva, que té com a objectiu bàsic el testimoniatge personal i l'autopresentació com a resposta a la inquietud humana. Aquí no es tracta pròpiament d'un islam reformat (ja que romanen indiscutibles el dogma i els intèrprets), sinó del pragmatisme de qui vol oferir a uns creients poc formats en religió (sovint, fins i tot, els mateixos líders religiosos comunitaris) la possibilitat de viure amb sentit en un món on la llei islàmica no és la norma social compartida. Justament per això es posa l'accent en una espiritualitat de tipus ètic amb vista al desenvolupament personal i a la recerca de la plenitud i la dignitat: ja no es tracta d'una observança religiosa fonamentada en el conformisme social, sinó d'una adhesió personal que valora la interiorització i la perseverança; ja no es posa l'accent en l'estricta respecte a un codi que dictamina allò lícit/il·lícit sinó en la personalització de la relació amb Déu...

Aquesta difusió-dissolució de la referència islàmica és visible en totes les societats islàmiques (a Orient i a Occident) i deixa la porta

oberta a la reapropiació del canvi. Això és ben palès en el fenomen de les neoconfraries i del neosufisme per bé que a la majoria d'autors els interessa més explicitar la irrupció dels moviments salafistes-neofonamentalistes com a intent de refundació de l'islam. La conjuntura de la geoestratègia planetària ha afavorit, sens dubte, la irrupció d'aquests grups altament polititzats i ocasionalment violents que perceben el món actual com una oportunitat de recomposició identitària i contestatària.

Dos trets bàsics caracteritzen aquests grups neofonamentalistes: l'escripturalisme teològic (literalisme obsessionat per la divisió que introdueixen les *innovacions* teològiques) i l'antioccidentalisme (en un intent de substituir el concepte "cultura" pel de "religió"). Tanmateix, més enllà dels tòpics i dels estereotips, la seva implementació relativament ràpida no s'explica només pel diner dels wahhabites, sinó sobretot per un mercat religiós que promou, per una banda, una extraordinària diversitat de manifestacions islàmiques i, per l'altra, aprofita les oportunitats que ofereix la globalització en ordre a la creació d'un islam no centrat en particularitats històriques sinó en un codi de licitud-il·licitud que no té com a referent últim un estat islàmic sinó una *umma* imaginària. En aquest àmbit marcat per la individualització i la desterritorialització desapareix el mestre i irromp Internet, decau el místic i s'exalta el predicador...

No cal desglossar aquí els detalls d'aquesta deriva, ja que ens interessa molt més mostrar les paradoxes d'aquest procés de reislamització. N'assenyalem aquí una que ens sembla altament reveladora: l'organització de la comunitat islàmica cada vegada es basa menys en una socialització tradicional per fer-ho en una occidentalització que crea les categories que permeten a l'islam (en continuïtat amb la proposta orientalista) pensar-se a ell mateix. És l'Estat qui s'erigeix en mediador entre les organitzacions que ell reconeix i la massa dels musulmans; és l'Estat (aconfessional o laic) qui, des d'Europa, impulsa la reconstitució artificial d'una autoritat (legítima però tradicionalista) de la comunitat islàmica que actui com a interlocutor davant l'Administració. Si l'islam és una "simple religió", és musulmà tot aquell qui, de forma voluntària i individual, professa ésser-ho. D'aquesta manera, l'islam queda reclòs en l'esfera privada de la comunitat creada pels creients i no ha de tenir necessàriament visibilitat pública. Però, paradoxalment, és l'Estat qui legisla sobre els grups islàmics, qui fixa els criteris a priori per a ésser reconegut com a comunitat islàmica o com a líder religiós, per a erigir una mesquita o per a implementar l'ensenyament religiós islàmic...

2. Perspectives deficientes i les seves conseqüències

No queda clar si l'islam ha passat definitivament a Occident o si, contràriament, Occident s'ha infiltrat definitivament en l'interior de l'Islam. Sigui com sigui, més enllà de les limitacions de les anàlisis sociològiques i politològiques⁸, el debat queda obert: l'evidència o la invisibilitat sociocultural de l'islam a Occident, la umma real i la imaginària, la islamització i la reislamització, els islamistes i els neofonamentalistes, la dependència o l'autonomia entre religió i política, el debat entre religiosos i laics, les anades i vingudes entre nacionalisme i universalisme islàmic, les connexions entre ètnia i religió, el vincle entre islam i antiimperialisme... Fenòmens tots ells plurals i complexos que demostren, més enllà dels punts de vista i les opcions particulars, la multiforme vitalitat d'un islam globalitzat: les formes són plurals i mal-leables, sovint inconnexes i contradictòries, i els itineraris personals dels creients són fluctuants i canvians. L'Islam no ha abandonat la seva pretensió d'impregnar uns espais seculars però, alhora, sovint de forma imperceptible, l'islam també s'ha anat secularitzant. No podria ésser d'una altra manera: malgrat les aparences, els fenòmens culturals (religió inclosa) són fills del seu temps.

156

En aquest sentit ha d'ésser matisat el discurs dels politòlegs, centrat en la tesi de l'esgotament dels moviments islamistes que havien ocupat gran part de l'escena del món islàmic dels darrers anys. L'onada islamista hauria entrat en crisi ja que, o bé no han aconseguit fer-se amb el poder o bé, en els països en què ho han fet, no semblen passar el millor moment...⁹. Pot acceptar-se, a grans trets, la periodització dels moviments islamistes en tres fases que aquests autors proposen: la dècada dels anys 80, quan amb la revolució de Khomeini s'obre una nova via en què ja l'islamisme no es tanca a ocupar el poder polític; una segona etapa al llarg dels anys 90 en la qual, malgrat les aparences de l'expansió d'aquests corrents, l'islamisme entraria en declivi; i una tercera fase, la del

⁸ Cal distingir amb cura entre la radicalització, formulada amb terminologia religiosa, pròpia del desarrelament, l'aculturació i la recomposició identitària, i el recurs a la violència que vol justificar-se parlant d'antiimperialisme, de tercermundisme o de nacionalisme islàmic.

⁹ Pensem sobretot en Kepel, G. (1984). *Le prophète et le Pharaon. Les mouvements islamiques dans l'Égypte contemporaine*. La Découverte. Paris; Idem. (1987). *Les banlieues de L'Islam*. Seuil, Paris; Idem. (1991). *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Seuil, Paris; Idem. (1994). *À l'Ouest d'Allah*. Seuil, Paris; Idem. Kepel, G. (2000). *Jihad, expansion et déclin de l'islamisme*. Gallimard. Paris. En una direcció semblant pot llegir-se Roy, O. (1992). *L'échec de l'islam politique*. Seuil. Paris.

postislamisme. Però, de què parlen els politòlegs i els sociòlegs quan ho fan de l'islamisme? Els seus estudis analitzen els actors que condueixen accions armades o terroristes i evocuen les relacions entre aquests líders i els poders d'estats d'acord amb els paradigmes d'estudi de la militància i del lideratge. D'aquí el seu interès pels esdeveniments més cridaners. D'aquí també el seu silenci sobre l'Àfrica subsahariana o el sud-est asiàtic, o el seu discurs sobre els musulmans a Europa centrat quasi en exclusiva en la immigració, el vel o l'encaix en la laïcitat...¹⁰.

L'aproximació sociològica d'aquests estudiosos es redueix sovint als interessos i a les postures instrumentals i tàctiques que orienten l'acció dels líders islamistes. No hi ha gairebé espai per a la presentació d'una acció guiada per valors, impulsada per una utopia o per unes creences religioses sinceres... No es mostra la importància d'una anàlisi complexa de l'acció estimulada per l'espiritualitat, de l'articulació entre les pertinences subjectives i les transformacions socials locals, ni es focalitza l'atenció en la globalització dels processos de difusió cultural ni en els aspectes sociopolítics que alimenten la dinàmica actual del "retorn a l'islam". Prendre en consideració aquesta anàlisi complexiva faria que no s'acceptés tranquil·lament la dissociació entre un islam *militant* i un islam *tranquil*, entre un islam *polític* i un altre de *cultural*¹¹.

En efecte, aquests autors citen grups islamistes, però remeten ràpidament la seva anàlisi als seus líders eliminant les dinàmiques organitzacionals i associatives. Prescindeixen de com, a través de la pertinença a aquests moviments, els seus membres aspiren a la seva inserció en relació amb la *umma*, i es limiten a dir que es tracta de subjectes manipulats pel discurs fascinant i manipulador dels líders pseudoreligiosos. Però, si es vol arribar a l'eix vertebrador d'aquests moviments, no n'hi ha prou a parlar d'interessos a defensar i de la utilització de la referència a l'islam com a substitut ideològic funcional, oblidant la complexa sociologia de les pertinences a l'islam. L'adhesió a la *umma* permet, certament, construir identitats col·lectives com a expressió de resistència; però, més enllà d'això, l'islam alimenta també valors: retorn a la pregària, recerca d'una comunitat de creients, aspiració a la justícia social, interès per la deontologia professional, preocupació per la dimensió ètica de l'existència... La dimensió política no ho esgota tot en l'islam.

¹⁰ Gresh, A. (2004). *L'Islam, La République et le monde*. Fayard. Paris.

¹¹ Dassetto, F. (1996). *La construction de l'islam européen*. Paris. L'Harmattan.

És en aquest sentit que és legítim afirmar que l'islamisme no ha acabat. Encara més: si fóssim de debò rigorosos diríem que l'islamisme no ha existit mai en tant que moviment orientat a la presa del poder i aspirant a ésser l'únic productor de "l'espai de sentit islàmic". Més enllà dels Guies de la Revolució a l'Iran, més enllà dels talibans i dels deobandis, més enllà dels imams de discurs incendiari, hi ha molta gent mobilitzada (sincerament i amb radicalitat) per l'islam. No tot es resol en l'islamisme politicoterorista. Els grups terroristes han estat i continuen essent minoritaris, mantenen relacions ambigües amb la població i els governs. Potser el recurs a l'islam de molts dels moviments islamistes no sigui més que pura retòrica i un intent de buscar una nova legitimitat en l'espai públic, però el seu triomf és que avui cap Estat d'aquells dits "islàmics" no pot defugir la referència a l'islam en la seva acció política... Objectivament, la referència a l'islam s'ha renovat, s'ha passat d'una vivència tradicional a una recerca de noves significacions per a nous contextos. Pensar en categories de referència exclusivament polítiques és el que explica el fracàs de les intervencions a Algèria, l'Afganistan, l'Iraq o Palestina: reduïm el deute exterior, ajudem-los amb inversió econòmica, eduquem la població, enderroquem, si cal, alguns governs i, automàticament, la pressió islamista desapareixerà... Lamentablement, no s'ha tractat només d'un error de perspectiva: a conseqüència d'aquesta mirada, alguns hi han perdut la vida i molts l'esperança en un demà millor.

3. De la por com a herència a la por com a estratègia: les representacions de l'islamisme

Qui, a Occident, vulgui fer-se una idea ajustada de l'islamisme, haurà de superar tota mena d'obstacles: des de l'acumulació secular de pors inconscients, heretades, estructurades al voltant de l'estereotip del musulmà com a veí-enemic, fins a les estratègies conscients d'aquells que senten amenaçada la seva condició de privilegi i instrumentalitzen defensivament aquestes pors. El fet no és nou: sempre i arreu el control de la informació i la preferència per les imatges impactants en comptes del recordatori de la història han estat a l'ordre del dia.

La psicologia social ens ha mostrat com identificar l'origen de les pors heretades per tenir la possibilitat de superar-les exigeix abandonar la resistència a acceptar un lèxic alternatiu al que s'ha erigit com l'únic capaç d'expressar allò universal. Parlar de l'islam és fer-ho de l'Altre, i la construcció (reconstrucció, deconstrucció) de la

identitat només és possible mantenint el contacte amb l'alteritat. És dels altres que depenen els termes de la nostra relativitat i és en els altres que reposa la nostra identitat. Però l'Altre islàmic no s'inscriu en un context de representacions neutres (sarraïns, moros, terroristes, refugiats i immigrants...), sinó en un marc on campen els fantasmes del traumatisme de la trobada històrica entre veïns. L'antiga distància entres nosaltres-ells ara és abolida, ells ja no es troben "allà" sinó entre nosaltres, i aquests altres no accepten tranquil·lament ni el neocolonialisme ni l'exotisme, i amenacen l'hegemonia occidental per bé que han de fer front a les reticències que genera en molts el seu estatus religiós.

Ben cert: l'èxit de la lectura antioccidental de gran part de la generació islamista és el producte de variables psicològiques més o menys inconscients, però també és el fruit d'estratègies deliberades generades pels règims àrabs desacreditats. La seva legitimitat internacional es reduïa a mesura que criminalitzaven tota alternativa al seu poder, però ara la situació ha canviat radicalment: els dictadors han adoptat, des de l'11-S, una estratègia de comunicació que consisteix, per treure dividends de la por occidental, a exportar una imatge dimonitzada de l'oposició islamista. Poc importa que l'analfabetisme dels occidentals ignori que aquests mateixos dictadors han contribuït a aquesta radicalització amb el suport d'Occident; allò que ara interessa és que els règims occidentals els reconeixin com aquells que lluiten contra els integristes i, per tant, com els detentors del monopoli de la interlocució amb la resta del món.

L'11-S ha eliminat els matisos: Israel n'ha tret profit en la seva política envers Palestina¹², el Líban i l'Iran; Rússia ho ha aprofitat a Txetxènia; el Pakistan ha jugat les seves cartes envers Occident; Egipte aprofita per esclafar l'oposició política; els Estats Units i la Unió Europea n'han tret beneficis a l'Iraq i a l'Afganistan... La manipulació de la por a l'Altre és ara una estratègia de poder cínica. Òbviament aquesta deriva és també responsabilitat d'una part dels islamistes que mereixen veritablement el qualificatiu de terroristes i que, amb les seves accions, contribueixen a donar crèdit als fantasmes occidentals. Però aquesta minoria extremista no ha d'enterbolir la correcta visibilitat del procés de reislamització. Els radicalismes sempre han anat bé als qui tenen interès que allò cen-

¹² Bucaille, L. (2002). *Génération Intifada*. Hachette. Paris.

surable amagui la moderació de la majoria. Amb l'excusa d'informar acaba sobreabundant la intoxicació¹³.

Així, un dels mecanismes més eficaços per enterbolir la lúcida percepció de l'argumentació política dels islamistes consisteix a confiar la seva anàlisi als seus adversaris. És el que fan sovint els *media* occidentals, reclutant, en el camp de l'Altre musulmà, tots aquells que, per raons variades i legítimes, estan disposats a confortar i confirmar tota mena de pors. D'aquesta manera, perdura i s'escampa la hipòtesi essencialista segons la qual els atemptats d'al Qaida tenen causes consubstancials a la història i la cultura dels musulmans. El terrorisme islàmic seria el resultat previsible d'una deriva els orígens de la qual han de ser buscats en el cor de la creença religiosa: l'islam és connaturalment violent, misogin, tirànic... A més, aquests intel·lectuals provinents del món islàmic obtenen l'acceptació entusiasta de molts: com que el seu discurs s'ajusta als paràmetres esperats per l'interlocutor occidental obtenen el monopoli de la representació de la seva societat d'origen. El "nadiu informador" sembla legitimat perquè se li suposa un saber endogen i, al contrari, un discurs més contrastat esdevé automàticament sospitos de complaença o complicitat amb els integristes...¹⁴

160

En definitiva, una part del triomf espectacular de la lògica de la confrontació la tenen els règims autoritaris àrabs, els EUA, la UE i Israel¹⁵. Han treballat contínuament amb estereotips i prejudicis i, per tant, si es vol revertir el procés, cal reexaminar atentament l'agenda política dels "agressors" i dels "agredits". Es tracta de saber quins motius van legitimar aquella violència, "a través dels ulls dels nostres enemics"¹⁶. Fins ara la resposta ha estat majoritàriament el recurs massiu al poder militar i policial i, en paral·lel, una estratègia de comunicació que mira de justificar l'ús de la força i uns hipotètics canvis en allò que anomenen el "Gran Orient Mitjà", innovació conceptual de l'Administració nord-americana

¹³ Saïd., E. (2000). *Culture et impérialisme*. Fayard. Paris.

¹⁴ En són exemples Fouad Ajami, libanès d'origen xiïta, instal·lat als EUA, assessor dels neocons, o Ahmed Chalabi, iraquíà inventor d'informes per a la planificació de la Guerra del Golf. És també un reflex d'aquest estat d'opinió la reacció de Jacques Chirac en saber, el juny de 1998, que els islamistes havien assassinat el cantant berber Matoub Lounes: "Éll era realment l'autèntica veu d'Algèria perquè va dir que no era ni àrab ni musulmà".

¹⁵ Khalidi, R. (2004). *L'Empire aveuglé. Les États Unis et le Moyen-Orient*. Actes Sud. Arles.

¹⁶ Scheuer, M. *Thought Our Enemies Eyes*. Brassey's Inc. Dulles. 2002.

per designar la part del món musulmà compresa entre el Marroc i l'Afganistan. També aquí, com és ben palès, és un cop més l'unilateralisme allò que preval: és l'Altre, i només ell, qui ha de canviar. "*Our way or no way*"...

En cap moment no s'ha posat seriosament en qüestió la intervenció a l'Iraq i a l'Afganistan, les accions israelianes al Líban i a Gaza, les amenaces contra Pakistan, Síria i l'Iran, ni la tolerància amb les manipulacions polítiques a Egipte, ni la creixent presència de bases militars nord-americanes al Marroc... El recurs als possibles atemptats ha comportat reduccions de drets civils, abús de controls i detencions, i la sort reservada als presoners de la guerra global contra el terrorisme ha fet recular les lleis internacionals de la guerra¹⁷. S'ha evitat curiosament l'examen de les causes profanes de la violència "religiosa" dels agressors¹⁸. S'han sobredimensionat les reivindicacions islamistes per poder concloure que si ens odien és perquè són integristes, fanàtics de la seva religió, víctimes del seu propi sectarisme antioccidental, antiamericà o antisemita. Per escamotejar la dimensió política dels moviments islamistes, es tanca l'agressor en la pura pertinença religiosa: són les creences allò que alimenta la seva desmesura i el converteix en perillós. Aquesta lògica val tant per aproximar-se al caos algerià després de l'anul·lació de les eleccions el 1992, com per a la criminalització sense matisos de Hamas o Hizbol·lah, la tolerància envers els darrers governs al Pakistan, la denúncia sistemàtica de la política a l'Iran o la denigració de l'anomenada "resistència" iraquiana...¹⁹

La campanya de criminalització ideològica de l'adversari va acompanyada de la perspectiva culturalista de la crisi de les relacions amb el món islàmic. La il·lusió d'una sortida "educativa" a les tensions amb l'Altre, intel·lectualment confortable, es basa en un postulat simple: per dissuadir els agressors de tota vel·leïtat de contestació la solució és ajudar-los a "reformat la seva cultura". L'exigència de canvi sempre ha recaigut sobre aquells que oposen resistència a les disfuncions de l'ordre mundial més que

¹⁷ Scheuer, M. (2004). *Imperial Hybris. Why the West is Losing the War on Terror*. Brassery's nc. Washington D.C.

¹⁸ Lamloum, O. (2004). *Al-Jazzira, miroir rebelle et ambigu du monde arabe*. La Découverte. Paris.

¹⁹ Hamzeh, A.N. (2004). *In the Path of Hizbullah*. Syracuse University Press. New York ; Charara, W. - Domont, F. (2004). *Le Hezbollah: un mouvement islamo-nationaliste*. Fayard. Paris ; Palmer Harik, J. (2005). *Hezbollah: The Changing Face of Terrorism*. I.B.Tauris. London ; Jaffrelot, C. (dir). (2000). *Le Pakistan*. Fayard. Paris; Idem. (2002). *Le Pakistan, carrefour de tensions régionales*. Complexe. Paris; Talbot, I. (1998). *Pakistan, a Modern History*. St Martin's Press. New York.

no pas sobre els beneficiaris de *l'statu quo*. La reforma política sempre serà qüestió dels Altres, i la lògica de la “cultura del canvi” acaba essent, simplement, l’apel·lació a passar de ser opositor a aliat...

N’hi hauria prou que els musulmans es decidissin a fer una nova lectura de l’Alcorà o mantenir-se’n a distància si volen accedir a la modernització amb l’ajuda dels europeus que els proporcionaran els instruments²⁰. Quan el cinisme s’implementa en l’agenda política, tot se’n va en orris: massa sovint Occident contribueix decididament a enfortir el radicalisme, i no sempre queda clar si la “malaltia” cultural de l’islam és la causa o més aviat la conseqüència d’aquest cercle viciós polític. Quan Líbia es compromet a produir més petroli i a controlar el pas dels immigrants africans cap a Europa, la UE el rep solemnement a Brussel·les; quan Mubarak garanteix el pas dels vaixells pel canal de Suez, se li perdonen els seus abusos; quan Pervez Musharraf fa veure que s’alia amb Occident en la persecució de Bin Laden i els talibans, deixa d’ésser un criminal i passa a ser un aliat; quan el règim wahabbita a Aràbia assegura l’arribada de petroli, poc importa que sigui el principal inductor del terrorisme islamista...²¹

4. Conclusió

Certament, el gran desafiament polític plantejat avui en el món islàmic és la transició des de sistemes autocràtics a d’altres que afavoreixin la participació popular. La majoria d’estudis duts a terme mostren sense ambigüitats que hi ha una clara majoria a favor de la implementació d’un sistema democràtic. Tanmateix, la tímida obertura que havien iniciat alguns d’aquests règims ha entrat en clar retrocés des de l’11-S i sobreaubunda un fort escepticisme sobre futurs canvis.

La visió predominant sobre l’islamisme acostuma a ignorar la pluralitat d’opcions polítiques i sensibilitats que inclou aquesta etiqueta. En general, es diu que els partits islamistes rebutgen la

²⁰ Un dels casos més impactants dels darrers anys és la pel·lícula *Le destin*, de Youssef Chahine, caricatura de l’origen dels corrents islamistes, premiat el 1997 al festival de Cannes, i significativament coproduït entre la república francesa, el ministeri egipci de cultura i el ministeri siria d’informació...

²¹ Delong-Bas, Nj : (2000). *Wahhabi Islam. From Revival and Reform to Global Jihād*. I.B.Tauris.Oxford-New York; Vassiliev, A. (2000). *The History of Daudi Arabia*. New York University Press. New York ; Steinberg, G. (2002). *Religion und Staat in Saudi-Arabien*. Die wahhabitischen Gelehrten, 1092-1953. Ergon. Würzburg; Méno-ret, P. (2004). *L’Énigme saoudienne*. La Découverte. Paris.

democràcia o, més aviat, denuncien un sistema de valors que creuen que la democràcia afavoreix. En aquest sentit, els islamistes creurien que cal preservar la puresa de les societats islàmiques a través d'una mena d'aïllacionisme. Tanmateix, allò que molts islamistes defensen és una limitació a la sobirania popular per tal d'evitar que s'entri en contradicció amb els principis de la *xària*. L'autèntica i única sobirania es fonamentaria en la voluntat de Déu, de manera que cap norma humana no la pot contravenir. A partir d'aquest principi general, cal establir molts matisos²². Així, Hassan al-Banna, considerat el pare de l'islamisme, creia que la democràcia promou la fractura social, però va ser partidari de la presència dels Germans Musulmans en les eleccions d'acord amb el principi islàmic de la consulta (*shura*). En canvi, Sayyid Qutb, inspirador de la majoria dels grups abocats al terrorisme islamista, defensava que la *xària* forma un marc legislatiu complet que no deixa espai per a cap altre principi legal. Per la seva banda, Abu-'Al-lah Mawdudi, fundador de l'islamisme pakistanès, proposava la instauració d'institucions representatives de la voluntat popular, però dins del marc establert per la *xària*. Pel que fa a Ruhol-lah Khomeini, líder de la revolució iraniana, defensava en el seu testament la participació de la població en els afers polítics (per bé que sota el control dels juristes) i la primacia de la raó política damunt de la *xària* que tractava de defensar l'Estat... Pel que fa als corrents islamistes contemporanis, la urgència de la distinció també s'imposa: el ventall aniria des del gihadisme d'al-Qaida (absolutament contrari al règim democràtic²³) fins als Germans Musulmans de Jordània o Justícia i Desenvolupament a Turquia (ferms defensors del sistema democràtic), passant per la Nahda tunisiana o els Germans Musulmans de Síria (que, malgrat estar il·legalitzats, propugnen la democràcia). Actualment, doncs, la majoria de partits i moviments polítics islamistes donen suport a la democràcia, per bé que no necessàriament en la seva versió lliberal: aproven els parlaments, les eleccions, l'alternança al poder, la defensa de la llibertat d'expressió i dels règims multipartidistes... Defensen que tots aquests principis troben una fonamentació en els principis islàmics de consulta (*shura*), consens (*ijma*) i innovació (*ijtihad*).

²² Ramadan, T. (1998). *Aux sources du renouveau musulman. D'Al-Afghani à Hassan al-Banna: un siècle de réforme islamique*. Bayard-Centurion. Paris; Rabi, I.A. (1996). *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*. State University of New York Press. New York.

²³ Burke, J. (2005). *Al-Qaida. La véritable histoire de l'islam radical*. La Découverte. Paris; Fouda, Y. - Fielding, N. (2003). *Les cerveaux du terrorisme*. Le Rocher. Paris.

Tanmateix, la criminalització de tota expressió contestatària provinent del Sud quan els seus autors empenen el vocabulari de la cultura islàmica es troba en l'origen de molts fracassos d'iniciatives occidentals. Aquí hi ha el pes de la influència de molts analistes que propugnen que els islamistes no són sincers quan diuen defensar la democràcia i que el seu discurs no és més que una estratègia per ocupar el poder i, a continuació, imposar els seus propis principis islàmics²⁴. Per tant, no tindria fonament real la distinció entre l'islam *moderat* i l'islam *radical*. Tanmateix, aquests autors perden de vista que els suposats estats islamistes que analitzen (Iran, Sudan, Afganistan, Palestina...) mai no han estat sota el govern de partits islamistes, sinó de les elits tradicionalistes que han emprat la religió per a legitimar el seu poder. En aquestes anàlisis, cal ser molt rigorós per a no falsejar la realitat: quan el partit Refah va guanyar les eleccions turques el 1996 i Necmettin Erbakan va ser destituït per l'acció de l'exèrcit que el considerava un "governant postmodern", va haver d'intervenir-hi el Tribunal Europeu de Drets Humans per a rehabilitar els islamistes; des que governa l'AKP de Recep Tayyip Erdogan, tots els informes internacionals demostren que mai en la història de Turquia s'havia aprofundit tant en qualitat democràtica²⁵; molt més complicat d'analitzar és el cas de la victòria de Hamas, el 2006, donada la situació inversemblant provocada per la negativa de part de la comunitat internacional d'acceptar els resultats d'unes eleccions que els analistes van validar, i per la intransigència d'Abu 'Abbas que, malgrat haver extingit el seu mandat a començaments de 2009, no té intenció d'abandonar la presidència... Sigui com sigui, els programes electorals i la pràctica de la gestió política de Hamas no és gaire diferent dels d'un partit suposadament laic com al-Fatah...²⁶

²⁴ És la tesi defensada per Lewis, B. (1994). *The shaping of the Modern Middle East*. Oxford University Press. New York; Djerejian, E. "One man, one vote, one time is not democracy". *New Perspectives Quarterly* (sept 1996), 48-50; Pipes, D. (2002). *Militant Islam recaches America*. W.W.Norton. New York; Kramer, M. (1996). *Arab Awakening and Islamic Revival: the Politics of Ideas in the Middel East*. New Brunswick, New York.

²⁵ Fuller, G. (2008). *The new Turkish Republic: Turkey as a pivotal state in the Muslim World*. United States Institute of Peace Press. Washington D.C.

²⁶ Hroub, K. (2000). *Hamas : Political Thought and Practice*. Institute for Palestinian Studies. Washington D.C ; Legrain, J.F. - Chenard, P. (1991). *Les voix du soulèvement palestinien*. Édition critique des communiqués du Commandement national unifié et du Mouvement de la résistance islamique. Centre d'Études et de Documentation économique, Juridique et Sociale. Le Caire.

Massa dades il·lustren la incapacitat de molts estudiosos per reconèixer el potencial modernitzador dels islamistes. L'islamisme ha evolucionat des dels seus orígens i, per tant, no ha de quedar exclòs d'un debat polític que haurien de liderar en exclusiva els "musulmans laics". Les noves propostes dels islamistes comporten un punt d'inflexió notable respecte de l'islamisme tradicional, fet que avalaria la proposta de parlar de postislamisme²⁷. Així, per a aquells que consideren desitjable el pas decidit cap a la democratització dels règims àrabs, l'estudi de les condicions que poden estimular l'islamisme polític hauria d'ésser indiscutiblement una prioritat²⁸. El coneixement i la gestió de la relació amb els islamistes pateixen la fragilitat de les categories que hem construït per representar-los. Massa crítics es deixen dur per la criminalització en comptes d'avaluar i analitzar: està la democràcia amenaçada per l'islamisme?, la violència a la qual l'Occident es confronta és només religiosa?, hi ha una incompatibilitat de valors fonamentals entre Occident i el món islàmic?, té Occident el monopoli de l'expressió d'allò universal?

Abstract

 165

The medium changes the content. The integration (voluntary or not) of Islam into a postmodern context has eventually affected not only the possible expansion of Islamic ideas, but also the Muslims' self-perception. Beyond the international situation, and beyond strictly sociological and political analyses, Islam has started a new period. The reislamization advocated by Islamist currents does not have the conquest of power as the core element to impose their worldview anymore, but the construction of a new identity matrix. The current success of Islamist parties does not lie on their capacity to gain popular support but paradoxically on having turned the analytical parameters of what is happening in the so-called Islamic societies round.

²⁷ Roy, O. (2004). *Globalized Islam: the Search for a New Ummah*. Columbia University Press. New York;

²⁸ Burgat, F. (2003). *Face to Face with Political Islam*. Tauris. London.