

## WHAT DO WE UNDERSTAND BY ISLAMIC “FUNDAMENTALISM”? A REVIEW BASED ON OUR HERMENEUTICAL LIMITS AND THE SENSE OF HISTORY IN TERMS OF THE JURIDICAL-POLITICAL LEGACY OF SUCH A CREED

<sup>1</sup>Julio Francisco Villarreal, <sup>2</sup>Flaminia Maietti, <sup>3</sup>Jaime Araujo Frías & <sup>4</sup>Facundo Rodriguez

### ABSTRACT

**Objective of the study:** to examine the thesis according to which a criterion of synonymy can be predicated between the notion of "Islamic fundamentalism" and the universe of juridical-political predicates inherent to the practice of this creed.

**Conceptual foundation:** it will be studied what is to be understood by such "Islamic fundamentalism", as well as the historical course on which the typification of the juridical-political manifestations stemming from within the Muslim religion as “extremist” became generalized.

**Methodology:** a critical hermeneutic method was used, analyzing, by means of sociological and discourse analysis provisions, the content of those doctrines that preached the effective virtuality of the synonymy in question.

**Main results:** the conclusion of this paper supports the idea according to which the criterion of identity between the so-called “Islamic fundamentalism” and the plurality of juridical-political predicates inherent to the practice of such dogma can only be predicated for very concrete historical processes which are, as such, limited in the annals of such religion. Consequently, this article contravenes the validity of the referred analogy.

**Contributions or implications:** This article vindicates the need for a heuristic exercise that contests the hegemonic representations according to which the Islamic socio-political *logos* is constructed as intrinsically fundamentalist, especially in those cases in which the discursive and semiotic practices that validate such readings are structured on the basis of the radical suppression of the universe of ideas, values and beliefs of the identity of the Muslim as an otherness.

**Keywords:** Islamic law, Islamic fundamentalism, Shari'a, Otherness, history of Islam.

**Received:** 26/12/2022

**Accepted:** 18/04/2023

**DOI:** <https://doi.org/10.37497/sdgs.v11i1.270>

<sup>1</sup> Universidad Científica del Sur, (Lima, Peru). E-mail: [jvillarrealg@cientifica.edu.pe](mailto:jvillarrealg@cientifica.edu.pe)

<sup>2</sup> Universidad Continental (Huancayo, Peru). Email: [fmaietti@continental.edu.pe](mailto:fmaietti@continental.edu.pe)

<sup>3</sup> Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa (Arequipa, Perú). E-mail: [jaraujofrias@unsa.edu.pe](mailto:jaraujofrias@unsa.edu.pe)

<sup>4</sup> Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina). E-mail: [rodriguezfacundo498@gra.derecho.uba.ar](mailto:rodriguezfacundo498@gra.derecho.uba.ar)



## ¿QUÉ ENTENDEMOS POR “FUNDAMENTALISMO” ISLÁMICO? UNA REVISIÓN A PARTIR DE NUESTROS LÍMITES HERMENÉUTICOS Y EL SENTIDO DE LA HISTORIA EN FUNCIÓN DEL LEGADO JURÍDICO-POLÍTICO DE TAL CREDO

### RESUMO

**Objetivo del estudio:** someter a examen aquellas tesis según las cuales puede predicarse un criterio de sinonimia entre la noción de “fundamentalismo islámico” y el universo de predicados jurídico-políticos ínsitos a la práctica de tal credo.

**Fundamento conceptual:** se estudiará qué debe entenderse por tal “fundamentalismo islámico”, así como también el decurso histórico sobre el cual se generalizó la tipificación de las manifestaciones jurídico-políticas provenientes del seno de la religión musulmana como tales.

**Metodología:** se apeló a un método hermenéutico crítico, analizando en función de presupuestos sociológicos y de análisis del discurso el contenido de aquellas doctrinas que predicaban la efectiva virtualidad de la sinonimia en cuestión.

**Resultados principales:** se arriba a la conclusión de que el criterio de identidad entre el así llamado “fundamentalismo islámico” y la pluralidad de predicados jurídico-políticos ínsitos a la práctica de tal dogma puede predicarse únicamente para procesos históricos puntuales y por demás acotados en los anales de tal religión, lo cual desvirtúa la referida analogía.

**Contribuciones o implicancias:** El presente trabajo reivindica la necesidad de un ejercicio heurístico contestatario a las representaciones hegemónicas de conformidad a las cuales se construye el logos socio-político islámico como intrínsecamente fundamentalista, sobre todo para aquellos casos en los cuales las prácticas discursivas y semióticas en función de las cuales se convalidan tales lecturas se estructuran a partir de la radical supresión del universo de ideas, valores y creencias de la realidad del musulmán en cuanto otredad.

**Palabras-clave:** Derecho islámico, Fundamentalismo islámico, Sharía, alteridad, historia del Islam.

### INTRODUCCIÓN

En los años 80, el fundamentalismo islámico sobrepasó al marxismo como la principal causa fuerte del terrorismo internacional. Esta suerte de terrorismo cayó en desgracia luego de 1991, por razones pragmáticas. Mas el ethos filosófico y las presiones detrás del mismo aún existen y continúan siendo una severa potencial fuente de violencia. (Clutterbuck, 1993, p. 211)



Existirían buenas razones para imputarle a la prosa de Clutterbuck una manifiesta falta de severidad académica a la hora de endilgarle la causación de un fenómeno tan ostensiblemente complejo como el terrorismo al fundamentalismo islámico. En este sentido, el trabajo del mentado no solo no da cuenta de qué entender por este último concepto sino que, más lapidariamente, no refiere en modo alguno de qué manera podría construirse o contrastarse la relación entre el terrorismo internacional y la vigencia de aquellas prácticas que son susceptibles de ser entendidas (se las definirá más adelante) como producto de un tal “fundamentalismo islámico”. Ahora bien: al margen de que el investigador británico incurra en similares prejuicios (nuevamente, sin que concurra fundamentación alguna en el punto) al momento de alegar la existencia de similares relaciones entre el terrorismo y el comunismo, debe reconocerse que el endilgarle a tal “fundamentalismo islámico” el germen de diversas manifestaciones eminentemente reprobables ha sido, por demás, un recurso literario y periodístico constante, especialmente en las últimas décadas (Olivier, 2003).

En este punto, tal vez resulte provechoso o conducente recordar las palabras de Castoriadis (1995), quien sostuviera que

Nada es información excepto para un *self*, quien puede decidir si transforma un evento proveniente del exterior en un elemento de comprensión de la realidad epistémicamente relevante o, por el contrario, prescindible. Cualquier pieza de «información» en el sentido usual de la palabra supone un elevado grado de estructuración subjetiva y depende de esta última para ser considerada como tal. (p. 24)

En efecto, la profundidad de las diversas manifestaciones y vertientes que el Islam de suyo supone no ha encontrado, particularmente en la esfera de la producción periodística, un compromiso hermenéutico proporcional a la propia complejidad de la materia de referencia. Tómese, por caso, la obra en la cual Espósito (1995) denunciara el simplismo en virtud del cual Hirsh Goodman, un columnista del *Jerusalem Report* reducía a un monocorde y por demás uniforme “fundamentalismo islámico” la por demás plural e intrincada complejidad de las disímiles manifestaciones ideológicas y culturales que tenían lugar en el seno de los países en los cuales se practicaba mayoritariamente tal religión:

La incipiente amenaza a la que se enfrenta Egipto -la inexorable expansión de un fundamentalismo islámico radical, intransigente, violento y militante- no es en absoluto única. Argelia, Túnez, Jordania, algunos Estados del Golfo, Turquía, Malasia, Indonesia se encuentran (...) en crisis similares (p. 200)

Como puede observarse, para aquellos que adscribieran a tal prejuiciosamente ligera en tanto precipitada tesis, la generalidad de las expresiones militantes (con prescindencia de la condición particular de cada una) que en el seno de tales estados tuvieran lugar serían



susceptibles de entenderse, sin un análisis ulterior, como un peligroso producto del “re-despertar político del mundo islámico” (Espósito, 1995, p. 200). Resulta evidente que tal rótulo o caricaturización no solo es directamente tributaria a la construcción de un enemigo ficcional (Eco, 2012), sino que, para peor, legitima tal retórica sin necesidad de deber explicar la causación o razón de ser de las consideraciones sobre las que se estructuraría tal disvaliosa representación de la alteridad.

Llegados a este punto, y habiendo dado cuenta del problema hermenéutico que supone acríticamente avalar la mentada narrativa hegemónica en tanto estereotipado constructo del propio Islam, deviene en necesario correr los velos ideológicos de aquello que entendemos, en relación a tal credo, por “fundamentalismo”. En este sentido, el presente trabajo intentará contrastar y, eventualmente, falsear, el contenido de aquellos discursos que predicán, como los precedentemente mentados, la existencia de una relación de estricta identidad o causalidad entre la generalidad de las prescripciones jurídico-políticas de la religión del profeta Mahoma y su sindicada extremista naturaleza o condición.

A tal efecto, se intentará acreditar que una tal pretendida relación se estructura en función de presentar como universales lecturas del Corán que, en cuanto tales, no encarnan la propia ontología de los postulados jurídico-políticos susceptibles de inferirse a partir del ejercicio de la religión mahometana. En este orden de ideas, se argüirá que si bien en el seno de tal credo algunas prácticas exegéticas del Corán sí podrían ser entendidas como tributarias a un *logos* fundamentalista, de ello no se sigue que estas últimas necesariamente representen el propio espíritu con el que la pluralidad de sus fieles se abocan a tal experiencia hermenéutica.

## DESARROLLO

### **Sobre los alcances de la alegada retórica fundamentalista en el universo de manifestaciones jurídico-políticas islámicas. En la antesala de una hermenéutica a partir de la alteridad.**

Ciertamente, existe consenso doctrinario respecto al hecho de que, por “fundamentalismo islámico” puede entenderse

(...) un retorno a las Escrituras [coránicas] tal y como fueran interpretadas por la primera autoridad exegética [así como también] la concurrencia de un completo y radical compromiso relativo a la práctica de la fe y el plan divino de la autoridad religiosa (Schlak, 2011, p. 47).



Si bien trabajos como el de Schlak (2011) no predicen que, en efecto, resultaría inmanente o consustancial a la propia expresión religiosa mahometana el comulgarse con tal “completo y radical compromiso relativo a la práctica de la fe”, otras investigaciones, como las de Hunter (1986) apelan, justamente, a tal caracterización a los fines de invocar tal condición para el credo de referencia. De aceptarse como verosímiles tesis como esta última sería por demás argumentativamente dificultoso poder objetar la existencia de la ya mentada relación de causalidad o identidad entre tal “fanatismo” y el propio *logos* islámico. Sin embargo, en el punto, la prosa de Hunter tal vez debería ser reexaminada. En efecto, podría razonablemente alegarse que tanto el “acto interpretativo” como el compromiso relativo a la ya referida “práctica de una fe determinada” parecieran haber sido mediados por procesos e instituciones antes que religiosos, eminentemente políticos. Tal y como sostiene Kressel (2008),

La mayor parte de las manifestaciones del fundamentalismo islámico contemporáneo tienen sus raíces (...) en dos movimientos: la Hermandad Musulmana establecida en Egipto por Hasan al-Banna (1906-1949) en 1928 y el movimiento «Jamaat-i-Islami» fundado en India en 1941 por Mawlana Abul Ala Mawdudi (...) Al-Banna y Mawdudi articularon una visión del mundo en la cual el Islam proveería una ideología omnicomprensiva que derivaría su fuerza y contenido del Corán y la Sunnah [conjunto de mandatos que fueran dados por el profeta Mahoma a sus seguidores en el siglo VII...]. La ley islámica, la Sharía, prescribía, para los musulmanes, como llevar una vida virtuosa. Por medio de cumplir con tal doctrina de derecho, la comunidad musulmana podría ser exitosa, poderosa y rica en su vida. Más relevantemente, la fe prometía recompensas en la próxima vida. Pero, contemporáneamente a Al-Banna y Mawdudi, la mentada comunidad era poco escuchada. Los pregoneros de ésta atribuían tal extremo al hecho de que los musulmanes hubiesen abandonado el camino de Dios por la influencia de los valores infieles tanto del capitalismo occidental como del marxismo. Por ello, los mismos creían que el medio para restaurar el orgullo y poder musulmán era, en definitiva, la revitalización del Islam. (p. 70)

Asimismo, y en un tal sentido, Haynes (2003) refiere que

La resurgencia del Islamismo fundamentalista moderno se extiende en el periodo 1920-40. El mismo fue un tiempo en el cual un creciente número de Estados en el Medio Oriente demandaban (siendo que en ocasiones lo recibían) su independencia política del mandato colonial. El mayor punto de controversias era aquel relativo a cómo los mentados Estados, predominantemente musulmanes, emplearían la doctrina de la Sharía en sus sistemas jurídicos. Esta circunstancia, relativa al deseo de islamizar la política, tuvo sus precedentes en el mundo islámico en los movimientos anti-imperialistas y anti-paganos (jihad) que predominantemente emergieron a fines del siglo diecinueve, particularmente en algunas partes de África Occidental y Asia del Este. (p. 329)

Es este punto el que debe estudiarse con especial detenimiento: en efecto, de conformidad a tal tesis, el hecho de que el “fundamentalismo islámico”, como expresión jurídica de la mentada Sharía haya sido la refracción de diversas circunstancias políticas por demás puntuales



y determinadas (y por ende no universalizables), obstaría a que pueda predicarse una sinonimia entre tal extremismo y la propia naturaleza del credo del profeta Mahoma. Ello no en virtud del hecho de que el Islam, como tal, no sea susceptible de ser entendido como un producto eminentemente cultural y sociológico, sino a la luz de que, con prescindencia de un tal caso, el mentado “fundamentalismo islámico”, al menos en los términos en los que se lo conoce actualmente, no guarda relación de historicidad con las propias circunstancias en las cuales se manifestó el nacimiento, desarrollo y difusión de tal dogma.

No otra consecuencia puede inferirse del hecho de que, incluso si se predicara que este último persiguiera desde sus orígenes una finalidad eminentemente política, la misma se ha practicado, desde tal génesis, en virtud de un conjunto de preceptos (plasmados, en el punto, en el Corán) cuya historia antecede por más de un milenio a toda manifestación extremista de tal credo. Es tal consideración la que subyace, en definitiva, al hecho de que aquello que se entiende como “fundamentalismo religioso”, para el Islam, sea, en palabras de Haynes (2003), “social mas no necesariamente políticamente conservador” (p. 329). En efecto, y tal y como sostiene tal investigador, la relación, apriorísticamente contraituitiva entre fines políticamente extremistas y los mentados fundamentos sociológicos-religiosos por demás conservadores solo se da, de modo necesario e inmediato para el así llamado Islamismo “fundamentalista”. En efecto, y de conformidad al mentado investigador (2003), únicamente los

(...) grupos fundamentalistas islámicos (o, como yo prefiero llamarlos, Islamistas) buscan modificar el orden socio-económico y político establecido por distintos medios, ya sea en función del recurso a la violencia o al terrorismo, a una reforma política de los regímenes políticos existentes o a la movilización de un partido político. Aquellos que cultivan el culto al fundamentalismo islámico, así como también lo hacen los propios extremistas judíos o cristianos, toman como un dogma establecido aquello que entienden que constituyen las palabras escritas por Dios en el libro sagrado, el Corán. En otros términos, las revelaciones singulares de las Escrituras son centrales únicamente para el dogma fundamentalista islámico (p. 329)

Bien podría sostenerse, en este sentido, que en la prosa de Haynes concurre una lectura política por demás particular y ciertamente histórica y culturalmente situada de aquellas prescripciones, mandatos o principios sobre los que erige la doctrina del profeta Mahoma. Por lo tanto, podría argüirse que la retórica fanática que tal investigador describe, susceptible de expresarse bajo las banderas de tal creencia, no sería, en cuanto tal, más que circunstancial. En todo caso, constituirían una o un conjunto de puntuales interpretaciones jurídico-políticas que se practicarán sobre el Corán y aquellos mandatos que definen al Islam las que refrendarían, en definitiva, el sentido de los hábitos militantes que se siguiesen o legitimasen a partir de tales interpretaciones. Es por ello que, tal y como suscribe Haynes (2003), dudosamente podría



predicarse, respecto a un tal credo, diferencia alguna respecto a los restantes dogmas, y, en general, conjunto de prescripciones religiosas. En efecto, para la generalidad de éstas siempre será plausible practicar una lectura en uno u otro sentido: fanática o moderada, progresista o reaccionaria, reformista o conservadora, etc. Por tanto, no existiendo lecturas inherentemente universales o totalizadoras, dudosamente podría entenderse que aquellas que comulguen con los presupuestos fundamentalistas del Islam deberían ser las que o bien se impongan o bien se legitimen como las únicas representativas del espíritu de tal credo.

Aquí sería posible, de todos modos, hacerse una nota al pie. En efecto, podría argüirse que la consideración del párrafo anterior, que se nos representaría como válida, no parecería, al menos para el caso del Islam, ser susceptible de ser tenida por verosímil. Podría alegarse en tal sentido que, a *contrario sensu* de lo ya referido, ***sí existiría, para tal religión, un orden jerárquico o de prelación interpretativas relativas a cómo seguirse sus mandatos religiosos.*** En efecto, si bien cada fiel sería libre de practicar la glosa que entendiera como más razonable a partir de los textos sagrados, ello no obstaría a la existencia de terceras lecturas que, merced a su especial ascendiente, debieran ser especialmente ponderadas. En efecto, en el Islam

Uno es o bien un *muqallid*, es decir un fiel, o un *mujtahid*, un líder, un *a'lim*. Por lo tanto, dado que la inmensa mayoría de los fieles no son *a'lims*, los mismos son, en consecuencia, seguidores de estos últimos, [siendo inconcebible] animarse a cuestionar a un *mujtahid*, quien ha dedicado toda su vida al estudio de los mandatos islámicos. Un paralelismo válido, respecto a un tal supuesto, se daría en aquellos casos en los cuales alguien que no conozca verdaderamente nada de la materia se aboque a cuestionar a un profesor de derecho. Tal contingencia ha sido perjudicial para la civilización islámica, y ha contribuido a acotar las perspectivas de las mentes musulmanas. Y en este sentido, nuestros juristas e intelectuales [islámicos] han fallado particularmente en un tal aspecto, al no atreverse a realizar tales cuestionamientos (Aminrazavi, 2016, p. 46)

Concurre, por lo tanto, una suerte de doble retórica en lo relativo a los alcances de la autonomía hermenéutica del creyente en el seno del Islam. En efecto existiría, en principio, cierta libertad de interpretación de las Escrituras coránicas a los efectos de poder disfrutarse del sentido de religiosidad que cada fiel entienda provechoso para su propio plan de vida. Sin embargo, y de modo aparentemente no inconsistente con una tal práctica, un reducido grupo de *mujtahidūna* se encontrarían investidos de una prelación exegética a la hora de estudiar los mandatos o preceptos jurídico- políticos de referencia. Dada, por lo tanto, tal condición, no pareciera ser razonablemente posible continuar invocando la mentada plena e incondicionada libertad heurística en cabeza de cada practicante. Llegados a este punto, y dada tal antítesis, resultaría metodológicamente provechoso apelarse a Gadamer (1989), quien sostenía que, al momento de abocarse al análisis de la estructura de los discursos debe tenerse presente que



[E]l propósito de toda investigación no es ofrecer una teoría general de la interpretación y una explicación diferencial de sus métodos (...) sino descubrir qué es común a todos los modos de comprensión, probando que tal comprensión nunca supone un comportamiento subjetivo dirigido hacia un «objeto» dado. Por el contrario, tal «comprensión» se dirige hacia la historia efectiva de tal objeto dado: la historia de su influencia. En otras palabras, la comprensión pertenece al ser de aquello que se entiende. (p. XXXI)

En la propia tradición del Islam, la validez y aceptación de las interpretaciones jurídico-políticas de tales expertos ha sido, ciertamente, extendida (Hiro, 2013). De ello no se sigue, claro está, que tal credo revista una condición que permita identificarlo o entenderlo, en cuanto tal, como una sinonimia del fundamentalismo religioso. Sin embargo, tampoco podría ser razonable sostener que no han existido, en la mentada tradición histórica, una consistente y universal objeción a toda manifestación extremista.

En efecto, si bien podría resultar inexacto o irrazonable argüir la virtualidad de tal incondicionado y general sentido de identidad entre Islam y fundamentalismo, desde antaño, la propia posibilidad de conferirle una lectura eminentemente extremista al Corán ha conducido al desarrollo de diversas prácticas y discursos que, en cuanto tales, sí podrían ser entendidos como tributarios a tal analogía. Sucede que, en tales experiencias históricas, la propia retórica religiosa no ha propendido, en definitiva, sino a legitimar un proyecto cultural, económico, o de inserción internacional de un estado y, dentro del mismo, el de una élite dada (Mūṣallī, 1999). Va de suyo, naturalmente, que en muchos casos disciplinas como las relaciones internacionales, la filosofía política o los estudios culturales intitularían de un mismo modo, indistintamente, tanto al fundamentalismo religioso como a la expresión jurídico-política de sus ideas, lo cual, en tanto expresión genérica e indeterminada de qué entender por la religión del profeta Mahoma constituye, de suyo, una tesis no solo exagerada sino heurísticamente inconducente en tanto por demás imprecisa (Charfi, 2011).

Sin embargo huelga decir que, para algunos casos -tal vez por demás puntuales, pero no por ello inexistentes- una tal amalgama no podría ser entendida como casual ni mucho menos azarosa. Por el contrario, podría pensarse que para ciertos episodios históricos ambas manifestaciones proveerían a los mismos fines (verbigracia, la consolidación de una determinada administración política radicalmente tributaria a un conjunto cerrado de valores de carácter teológico) los cuales podrían, incluso, legitimarse teleológicamente entre sí. Considérese, en concreto, el estudio de la Revolución Islámica de Irán de 1979 de Kesselman, Krieger, y Joseph (2013), el cual es, en un tal sentido, paradigmático. En efecto, aquí, Kesselman et al. (2013) reconocerían, expresamente, el criterio de identidad o fungibilidad





entre ambos conceptos (el propio fundamentalismo religioso y la manifestación de un islamismo de carácter primera y preeminentemente político):

Las quejas respecto al gobierno del Sha tomaron un cariz más concreto cuando el líder de la oposición clerical, el Ayatollah Ruhollah Khomeini (exiliado en Iraq) formuló una nueva versión del Shiismo (...). Tal versión ha sido habitualmente entendida como de carácter fundamentalista islámico [...el cual] implica la manifestación de un dogmatismo religioso, el culto a la puridad e inflexibilidad intelectual, al tradicionalismo político, al conservadurismo social y a la oposición a aquello que se entiende como propio del mundo moderno y la interpretación literal de las Escrituras (p. 585).

Ahora bien: endilgarle al propio espíritu de la religión Islámica los usos y abusos jurídico-políticos que una determinada comunidad de actores bajo la égida de ésta practicara no solamente supone soslayar el hecho de que la fuerza discursiva de un evangelio no es susceptible de ser ejercida en otros términos que no sean los estrictamente religiosos, sino que, asimismo, ello importaría incurrir en un proceder heurístico por demás inconducente. Es que tal narrativa intentaría explicar, en los mentados términos jurídico-políticos, un proceso de naturaleza estrictamente teológica. Es tal consideración la que debería, al menos metodológicamente, conminarnos a reexaminar críticamente la relación existente entre ambos universos de sentido. A tal fin proveerá la siguiente sección.

### **Más allá de una retórica de la semántica de la verdad para el estudio del “fundamentalismo” jurídico-político islámico: sobre el lugar de la otredad a partir de sus representaciones de la realidad.**

La histórica carestía de una determinada praxis política, materia con la que naciera la civilización occidental merced al influjo de filósofos presocráticos de la talla de Tales de Mileto o Solón de Atenas (Betancourt, 2021), ha constituido, posiblemente, uno de los déficits más perniciosos y constantes en el desarrollo de la cultura islámica (Charfi, 2011). Ha sido, justamente, un tal deletéreo legado el que obstara al nacimiento y florecimiento de aquellas prácticas discursivas que, eventualmente, pudieran haber impedido la ya suscripta amalgama entre el *logos* jurídico-político y la religión (Tibi, 2002). Podrían señalarse como causas de un tal proceso el que la cultura islámica no fuera particularmente dada a la promoción de aquellas instituciones en cuyo seno pudiera, eventualmente, ensayarse el mentado ejercicio de la retórica:



Dada la falta de instituciones políticas en la historia islámica, las bases de una tal cultura política nunca florecieron en el seno de tal credo, excepto en su período temprano. La oposición al califa fue siempre entendida como una *fitna* (manifestación de una agitación política) y, por lo tanto, debió ser reprimida. Los mahometanos que se encontraban sujetos al dominio de diferentes califas siempre consultaban a sus propios expertos (Shura), y, por lo tanto, aquellos que se suponía debían dar una interpretación jurídico-políticamente válida de los preceptos islámicos eran completamente serviles respecto a los dictados de su propio califa. El Islam no ha practicado la separación de poderes. Por lo tanto, no se desarrollaron instituciones jurídico-políticas independientes, las cuales podrían haber facilitado la práctica de la Shura de modo independiente a los criterios del califa, promoviendo la autonomía de cada individuo *vis-a-vis* el regente de turno (Farsoun, 2013, p. 53)

De conformidad a las palabras de Farsoun, tesis como el derecho al disenso, la autonomía personal y, en general, cualquier expresión intrínsecamente igualitarista y horizontal podrían revelarse, para aquel que apelara a los dictados de los mentados expertos (Shura) como necesariamente objetables e, incluso, contrapuestas al ideario del Islam. Ahora bien: el hecho de que en su obra Farsoun se ciña a la propia génesis histórica de este credo, así como también a las figuras más prominentes que a lo largo de los anales de este último discurrieran podría llevarnos a pensar que, en definitiva, consideraciones como la falta de división de poderes o la propia condena a la crítica al líder religioso constituirían manifestaciones pretéritas y por demás lejanas en el tiempo para tal dogma. Sin embargo, tal lectura podría ser por demás engañosa en tanto inexacta. En efecto, Ali Benhadj, segunda figura de, paradójicamente, un partido político islamista que en las elecciones municipales de Argelia de 1990 obtuviese el 65% de los votos (el Frente Islámico de Salvación) suscribiría no hace mucho que

Entre todas las razones por las que rechazamos el dogma democrático, debemos destacar el hecho de que tal sistema descansa en el dictamen de la mayoría: el criterio de aquello que es correcto y razonable es entendido como la opinión de esta última. Sobre la base de este principio, vemos a los líderes de los partidos democráticos tratando de seducir a tantas personas como sea posible, incluso en detrimento de la fe, la dignidad, la religión y el honor, con el único propósito de obtener más votos en las batallas electorales. En cuanto a nosotros, gente de la Sunnah, creemos que lo justo surge solo de la evidencia decisiva de la Sharía y no de la multitud de actores y voces demagógicas; los que secundaron al Profeta constituían un número muy pequeño, mientras que aquellos que seguían a los ídolos eran una multitud (Burgat, 2002, p. 189)

Llegados a este punto, podría concluirse que, en efecto, los propios términos de la sinonimia precedentemente mentada entre fundamentalismo e Islam serían concluyentes. Ahora bien: si no resultase ser falso o inexacto sostener que



(...) la experiencia anterior nunca es definitiva para un espíritu que sabe dialectizar sus principios, determinar nuevos tipos de evidencias y enriquecer su corpus explicativo sin extender ninguna suerte de privilegio a una heurística natural susceptible de dar cuenta de cualquier tipo de fenómeno (Bachelard, 1976, p. 58),

Una retórica tan concluyente como la de Ali Benhadj debería ser sometida a una severa interpelación. En efecto, existirían buenas razones para sostener que no podría afirmarse, concluyentemente, que el Islam sea una doctrina religiosa que, ontológicamente a su propio espíritu, promueva la radicalización jurídico-política. Por el contrario, y como bien sostiene Raboudi (2008), reconocido especialista en la materia,

La indiferencia hacia el poder político a menudo se presenta en el Corán como un signo de pureza y buena conducta. Este desapego es, en ciertos pasajes de tal obra, parte del esfuerzo espiritual que el musulmán debe hacer para purificar su alma. Consistentemente a lo largo del texto coránico el poder está ligado a la riqueza, la prosperidad y la abundancia demográfica (p. 34)

Ahora bien: *a contrario sensu* de lo referido por Raboudi, y practicando en el punto una pequeña recapitulación, tampoco pareciera ser plausible sostener que en los anales del Islam no podamos encontrar ciertas invitaciones (particularmente a partir de la segunda mitad del siglo XX, tal y como refiriera Kressel) a manifestaciones jurídico-políticas que podrían ser entendidas como inferencia o producto del referido “fundamentalismo religioso”; especialmente en función de la interpretación de sus textos sagrados. En este sentido, no debe soslayarse que en el propio seno del Islam tales invitaciones, en la medida de que fueran formuladas por los *mujtahidūna*, gozaban de una considerable prelación o jerarquía hermenéutica sobre las restantes lecturas que de tales escrituras terceros exégetas realizaran.

De un tal modo, y volviendo sobre las propias palabras de Gadamer, el acto interpretativo, en función del cual se hace inteligible la naturaleza de una institución dada (en este caso, los dogmas propios de un credo como el Islam) no puede soslayar el conjunto de tradiciones que definieran y circunscribieran las propias prácticas del material a ser estudiado. Un proceder contrario, estructurado únicamente sobre el propio sentido de la literalidad de las Escrituras sagradas del Islam importaría no solo adscribir a un quietismo metodológico por demás inconducentemente determinista a la hora de entender la fenomenología del material *sub examine*. Para peor, un tal proceder supondría, asimismo, cercenar la posibilidad de realizar toda suerte de análisis causales o heurísticos que permitieran, en su complejidad,

Dar cuenta de la idea de estructura social [de la cultura a ser estudiada] y usarla con sensatez [lo cual, a su vez...] supone ser capaz de descubrir sus vínculos entre una gran diversidad de medios; y ser capaz de ello es poseer imaginación sociológica (Mills, 1961, p. 30)



En tal orden de ideas, y en la medida de que se reexamine la evolución de los términos y prácticas discursivas que se practicaran en el propio seno de la religión del profeta Mahoma, podría sugerirse, incluso, que no podría predicarse una explicación unívoca o monolítica respecto a qué debería entenderse por “fundamentalismo islámico”. En efecto, la mentada evolución obedeció, en tanto proceso histórico, a una tradición de significaciones mutuamente influenciadas y condicionadas por el propio contexto y desarrollo cultural de las sociedades en las cuales tal devenir se exteriorizara (Todorov, 2005). Acaece que, en definitiva, y al decir de Cabrera (2002),

(...) la realidad social es una construcción lingüística o discursiva (...) los significados de los hechos que constituyen la realidad no derivan de sus propios hechos, sino que son el resultado de la aplicación a los mismos de determinados criterios de clasificación que son suministrados por el marco discursivo vigente en cada momento histórico. (pp. 265-266)

En este sentido, en definitiva, la construcción de una tipología del extremismo en torno a una religión cuyos “códigos fundamentales culturales” (Castro Orellana, 2008, p. 50) no nos son propios sino ajenos, no solo requeriría que el contenido epistémico de la identidad del musulmán en cuanto alteridad nos resulte o bien indiferente o bien prescindible. Ello, a su vez, importaría que tal contenido sea reemplazado por terceras ideas de valor y sistemas de representación de la realidad irreconciliables con los que la propia comunidad de sentido bajo examen percibe para sí. Tal condición supone, en definitiva, que el sujeto, en relación con el objeto de estudio, apele a la exacerbación de sus propios valores, adscripciones y axiologías cual presupuesto para la marginación dialéctica de este último.

Es en virtud de tal consideración, al decir de Harding (1996), que, a los efectos del estudio de la cultura jurídico-política mahometana en cuanto otredad, debería cuestionarse “categóricamente la idea conforme la cual las prácticas dominantes de la interpretación del mundo pueden asegurar representaciones cada vez más perfectas de este último” (p. 312). Ello desde que, en definitiva, aquellos predicados de sentido que permiten “desafiar la posibilidad de que una «maquinaria cognitiva» o algoritmo pueda autónomamente producir representaciones verdaderas [han históricamente provenido de la alteridad, la cual] siempre ha dado lugar a un ulterior desarrollo del conocimiento” (Harding, 1996, p. 312).

En efecto, el promover un examen de una cultura jurídico-política tan intrincadamente compleja como la musulmana únicamente a partir del rótulo, tan extendido en Occidente, de ser esta última intrínsecamente “fundamentalista” (Partner, 2002), antes que conminarnos a aceptar tal disvaliosa representación de la otredad, debería invitarnos a examinar nuestras propias limitaciones cognitivas inherentes a



(...) las «tecnologías semióticas» a las que apelamos para determinar nuestra construcción de un universo de significaciones [sociales y culturales], limitaciones que terminan representándose como compromisos políticos inconducentes en función de los relatos pretendidamente fieles y reales de la vida social. (Haraway, 1988, p. 527)

En este sentido, el desarrollo de las mentadas “tecnologías semióticas” debe entenderse como un producto de la propia dialéctica (en tanto recurso de legitimación ideológica) de aquellos grupos que, al articularlas, cercenarían el *dictum* de terceros otros. Ello desde que lo epistémicamente abyecto del ejercicio de tales tecnologías no pareciera ser, únicamente, el conjunto de operaciones discursivas que éstas habilitan (conducentes a mutilar nuestras propias posibilidades de conocer el propio sistema jurídico-político musulmán más allá de nuestros prejuicios), sino lo intrincadamente complejo y oneroso que resultaría ser poder sustraerse del influjo simbólico al que éstas conducen.

Acaece que, en definitiva, en tanto tales “tecnologías semióticas” se desarrollen a partir de la expresión de prácticas ontológicamente excluyentes como aquella que supone considerar, por definición, a la universalidad de los sistemas jurídico-político musulmanes como “fundamentalistas”, la posibilidad de objetar nuestra propia construcción de estos últimos como universal y sempiternamente extremistas debería interpelarnos a cuestionar, antes que la caracterización de la alteridad como amenazante, peligrosa o aciaga, la propias razones ideológicas que subyacen a un tal proceder. Aunque ello, tal vez, termine siendo impracticable, desde que nuestro propio solipsismo occidental pareciera estar condenado a “fabricar seres humanos (...) principalmente [merced a la] naturalización de sus propios y arbitrarios presupuestos históricos” (Gerbeau, 2018, p. 276).

## CONCLUSIÓN

Como bien se recordará, los tipos ideales, en cuanto tales, constituyen una inferencia de un conjunto de “imágenes por medio de las cuales construimos relaciones, utilizando la categoría de posibilidad objetiva, relaciones que nuestra imaginación, formada y orientada según la realidad, juzga adecuadas” (Weber, 1965, p. 185).

Lo que tal definición pareciera sugerirnos es que, en definitiva, tales tipos ideales apelan a las abstracciones de la realidad empírica a los efectos de formular conceptos generales y, paradójicamente, en la generalidad de los casos por demás concretos. Sin embargo, no debe entenderse que tales “tipos ideales” como herramienta o instrumento heurístico, reflejen, excluyentemente con relación a terceras interpretaciones, el universo de lo sensiblemente



observable. Ello no solo en virtud del hecho de que una tal posibilidad podría resultar materialmente impracticable (en efecto, es imposible prescindir de la propia subjetividad a la hora de construir tales “tipos ideales”) sino que, a su vez, una tal premisa implicaría, justamente, renunciar a la riqueza heurística de terceras otras lecturas de la realidad. Es por ello que deviene en metodológicamente inevitable reconocer que, a fin de cuentas, la fenomenología jurídico-política del Islam no puede reconducirse a un determinista análisis de la propia literalidad de escrituras sagradas como la del Corán ni al unívoco y universal sentido que se le otorgue a la propia retórica de un conjunto de exégetas de este último texto.

Ciertamente existen diferencias entre el Islam y otra suerte de credos en la medida de que en el primero pareciera manifestarse una jerarquía institucionalizada de intérpretes jurídico-políticos que puede, eventualmente, amalgamar o incluso mutilar la discrecionalidad interpretativa que todo fiel pueda, en su fuero íntimo, practicar (Hurvitz y Alshech, 2020). Sin embargo, también debe reconocerse que, en definitiva, la retórica del fundamentalismo es una entre una pluralidad de dialécticas posibles, y que, en un tal sentido, su puesta en práctica depende en mucha mayor medida de los valores y fines que persigan cada uno de sus pregoneros que de una condición inmanente en virtud de la cual tal credo, por definición, deba celebrarse. Quien se aboque, por lo tanto, al examen de la naturaleza de tal religión deberá abocarse, antes que a indagar en una pretendida ontológica condición jurídico-política del Islam o en un aparente sempiterno e imperturbable sentido que las mentadas prácticas discursivas poseen para sus propios fieles, en su propio sistema de valores en virtud del cual todo sujeto se aboque a tal estudio:

Ahora bien, ¿qué significado tienen tales conceptos de tipo ideal para una ciencia empírica, tal como la queremos practicar nosotros? De antemano queremos subrayar la necesidad de que los cuadros de pensamiento que tratamos aquí, «ideales» en sentido puramente lógico, sean rigurosamente separados de la noción del «deber ser» o «modélico». Se trata de la construcción de relaciones que a nuestra fantasía le parecen suficientemente motivadas y, en consecuencia, objetivamente posibles y que a nuestro saber nomológico le parecen adecuadas.

Quien opina que el conocimiento de la realidad histórica debe o puede ser una copia «sin premisas» de hechos «objetivos», les negará todo valor. E incluso quien haya reconocido que en el ámbito de la realidad no existe ninguna «ausencia de premisas» en sentido lógico, y que el más sencillo extracto de actos o documentos sólo puede tener algún sentido científico con relación a «significados» y, en última instancia, con relación a ideas de valor, considerará sin embargo la construcción de cualquier «utopía» histórica como un medio ilustrativo peligroso para la objetividad del trabajo histórico, pero en general como un simple juego. Y de hecho, nunca puede decidirse *a priori* si se trata de un mero juego mental, o bien de un conjunto conceptual fructífero para la ciencia. También aquí sólo hay una escala: la de la eficacia para el conocimiento de fenómenos culturales concretos, tanto en su relación, como en su condicionalidad causal y su significado. Por lo tanto, la construcción de tipos ideales



abstractos no interesa como fin, sino exclusivamente como medio (Weber, cita de Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 2002, pp. 266-67)

## BIBLIOGRAFÍA

Aminrazavi, M. (2016). *Jurisprudential roots of extremism and ways to overcome it*. Diálogo celebrado en el Foro sobre el futuro del Islam: Perspectivas musulmanas sobre el extremismo islámico del Rethink Institute, Washington DC.

Betancourt, W. (2021). *¿Qué es filosofía?* Programa Editorial UNIVALLE.

Bourdieu, P., Chamboredon, J. C., y Passeron, J. C. (2002). *El oficio de sociólogo*. Siglo XXI.

Burgat, F. (2002). *L'islamisme en face*. La Découverte.

Cabrera, M. A. (2002). Historia y teoría de la sociedad: del giro estructuralista al giro lingüístico. En Forcadell, C. & Perió Martín, I. (Coords.), *Lecturas de la historia: nueve reflexiones sobre la historia de la historiografía* (pp. 255-272). Institución Fernando el Católico- CSIC.

Castoriadis, C. (1995). Logic, imagination, reflection. En Elliott, A. & Frosh, S. (Eds.), *Path between theory and modern culture. Psychoanalysis in contexts* (pp. 15-35). Routledge.

Charfi, M. (2011). *Islam y libertad: el malentendido histórico*. Almed.

Eco, U. (2012). *Construir al enemigo*. Lumen.

Clutterbuck, R. L. (1993). *International crisis and conflict*. St. Martin's Press.

Espósito, J. L. (1995). *The Islamic threat: Myth or reality?* Oxford University Press.

Farsoun, S. K. (2013). *Arab Society: Continuity and Change*. Routledge.

Foucault, M. (2002). *The Order of Things: An Archaeology of the Human*. Psychology Press.

Gadamer, H-G. (1998). *Praise of Theory: Speeches and essays*. Yale University Press.

Haynes, J. (2003). What is religious fundamentalism? En Ridgeon, L. (Ed.), *Major world religions: from their origins to the present* (pp. 325-331). Routledge.

Hiro, D. (2013). *Holy Wars: The Rise of Islamic Fundamentalism*. Routledge.

Hurvitz, N. & Alshech, E. (2020). *Making sense of Muslim fundamentalisms: the clash within Islam*. Routledge.

Karabell, Z. (2000). Religion. En Bulliet, R. W. (Ed.), *The Columbia history of the 20th century* (pp. 81-101). Columbia University Press.

Hunter, S. T. (1986). Islamic fundamentalism: What it really is and why it frightens the West. *SAIS Review*, 6(1), 189-200.

<https://doi.org/10.1353/sais.1986.0018>

Kesselman, M., Krieger, J., & Joseph, W. A. (2013). *Introduction to comparative politics: political challenges and changing agendas*. Cengage Learning.

Kressel, N. (2008). *Mass hate: The global rise of genocide and terror*. Hachette UK.

Mills, C. W. (1961). *La imaginación sociológica*. Fondo de Cultura Económica.



Mūṣallī, A. (1999). *Moderate and radical Islamic fundamentalism: The quest for modernity, legitimacy, and the Islamic state*. University Press of Florida.

Partner, P. (2002). *El dios de las batallas: la guerra santa desde la biblia hasta nuestros días*. Anaya.

Raboudi, N. (2008). L’islam a-t-il besoin de la démocratie? *Cahiers de recherche sociologique*, 46, 29–43.

<https://doi.org/10.7202/1002506ar>

Roy, O. (2003). *El Islam mundializado: los musulmanes en la era de la globalización*. Bellaterra Edicions.

Karabell, Z. (2000). Religion. En Bulliet, R. W. (Ed.), *The Columbia history of the 20th century* (pp. 81-101). Columbia University Press.

Schlak, P. (2011). Fundamentalism, Ultimate Truth, Absolutism, Inerrancy and Armed Conflict in Sri Lanka. En Martensson, U. & Bailey, J. (Eds.), *Fundamentalism in the Modern World Vol 1: Fundamentalism, Politics and History: The State, Globalisation and Political Ideologies* (pp. 27-52). IB Tauris.

Tibi, B. (2002). *The challenge of fundamentalism: Political Islam and the new world disorder*. University of California Press.

Weber, M. (1965). *Essais sur la théorie de la science, traduits de l’allemand et introduits par Julien Freund*. Plon.