

Fundamentalismo islámico, modernidad imitativa y autoritarismo convencional

H. C. F. Mansilla

Vicepresidente de la Academia Boliviana de Ciencias

Recibido: 03-03-13

Aprobado: 05-06-13

Aunque en forma mitigada por comparación a los años 1960-1970, prevalece aun en América Latina, y no sólo en círculos izquierdistas, un sentimiento colectivo de solidaridad con el resto del Tercer Mundo. Pero se trata de un entusiasmo meramente verbal. Por ejemplo: en las últimas décadas a la opinión pública latinoamericana le ha sido indiferente lo que pasaba en África y Asia, ya que sus puntos de orientación y sus valores normativos —y particularmente sus fobias y aversiones— están determinados por lo que ocurre en los Estados Unidos y en los experimentos populistas. Hechos dramáticos en otros continentes, como las matanzas en el Congo, el surgimiento de nuevas naciones (por ejemplo Sudán del Sur, Eritrea y Somalilandia: no confundir con Somalia), las guerras civiles en Sierra Leone y Liberia y más recientemente en Siria y Libia, la restauración de la monarquía en Cambodia, el relativo éxito de la democracia liberal en Oceanía (desde Papua Nueva Guinea hasta Samoa), las brutalidades del régimen nacionalista-socialista en Birmania o las consecuencias de la llamada Primavera Árabe no perturban el sueño de casi nadie. No es del todo superfluo, empero, el preocuparnos por lo que sucede en aquellos ámbitos exóticos, debido a que vivimos en un mundo cada vez más pequeño y mejor comunicado, donde cualquier acontecimiento en lejanas tierras puede influir sobre nuestros decursos evolutivos.

El desarrollo del mundo islámico nos debería preocupar por varias razones¹. Compartimos, aunque sea de modo diluido, un legado cultural y hasta racial muy importante, heredado mediante la colonización ibérica. Dos factores centrales de la cultura árabe-islámica no han sido ajenos a nuestra idiosincrasia: (1) la inclinación al dogmatismo, es decir a presuponer la existencia de una sola verdad en las esferas de la teología, la ideología y las convicciones sociales, y (2) la tendencia a no separar la esfera religiosa de la mundana (o la privada de la pública), lo que es desfavorable a la moderna diferenciación de roles y actitudes². El área musulmana es hasta ahora pobre en experimentos exitosos de democracia pluralista y de economía de mercado. Pese a la Primavera Árabe, prevalece aun el sistema de partido único y el régimen caudillista habitual. El respeto a las propias minorías étnicas y lingüísticas —para no mencionar obviamente las religiosas— es muy exiguo, como lo atestiguan los casos Irak, Irán, Sudán, Nigeria, Afganistán y Siria. Desde Senegal hasta Indonesia hay sólo dos países con estructura federal: Pakistán y Malaysia. Subsisten estados sin constitución escrita (como Arabia Saudita), sin parlamentos dignos de tal nombre (la mayoría de los casos) y sin prensa libre (Egipto y el Líbano constituyen las excepciones). Muy a menudo la validez de los estatutos legales se circunscribe a la mera teoría.

Los últimos tiempos han traído consigo un desarrollo lleno de traumas para el ámbito islámico³. El derrumbe de arraigadas ideologías convencionales, el colapso del otrora tan sólido sistema socialista — por el cual siempre existió la más amplia simpatía en los países árabes — y la conmoción del orden tradicional por efecto de la exitosa cultura occidental del consumismo y de los nuevos medios masivos de comunicación han suscitado en el mundo musulmán un vacío de valores de orientación⁴. De aquí se nutren iniciativas violentas y caóticas; se acrecienta la tentación del encierro en sí mismo, pero igualmente la inclinación a combatir lo Otro, presunta encarnación del mal y de las propias dificultades. El hallar a los chivos expiatorios no es, entonces, tarea difícil: el fundamentalismo islámico los ha encontrado en los *diablos occidentales* y en Israel.

¹ Sobre el conjunto de este tema cf. el compendio (sin juicios valorativos) de Heinz Halm, *Die Araber. Von der vorislamischen Zeit bis zur Gegenwart* (Los árabes. Desde los tiempos pre-islámicos hasta el presente), Munich: Beck 2006; y acerca de los problemas contemporáneos cf. Gilles Kepel, *Die neuen Kreuzzüge. Die arabische Welt und die Zukunft des Westens* (Las nuevas cruzadas. El mundo árabe y el futuro de Occidente), Munich: Piper 2005.

² Esta temática está brillantemente tratada en la inmensa obra de Hans Küng, *Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft* (El Islam. Historia, presente, futuro), Munich / Zurich: Piper 2006, pp. 478-483, obra que intenta hacer justicia al legado islámico.

³ Estos aspectos están expuestos de manera pluralista en las obras de carácter crítico: Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers Today*, Boulder: Westview 1994; Naguib Ayubi, *El Islam político: teorías, tradiciones y rupturas*, Barcelona: Bellaterra 1991; Rachid Benzine, *Les nouveaux penseurs de l'Islam*, Paris: Albin Michel 2004; Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam*, Oxford: Oxford U. P. 2000.

⁴ Cf. las publicaciones que no han perdido vigencia: Stefan Batzli et al. (comps.), *Menschenbilder, Menschenrechte: Islam und Okzident. Kulturen und Konflikte* (Visiones del hombre, derechos humanos: Islam y Occidente. Culturas y conflictos), Zurich: Unionsverlag 1994; Igor Trutanow, *Zwischen Koran und Coca-Cola* (Entre el Corán y la Coca-Cola), Berlin: Aufbau 1994.

Lo novedoso de la situación contemporánea parece residir en una curiosa amalgama entre una defensa de la propia tradición cultural⁵ (percibida en estado de máximo peligro) y una apropiación acrítica de los elementos técnico-económicos de la civilización industrial de Occidente. No pocos socialistas y revolucionarios, que se quedaron sin trabajo y sin ideas, se dedican ahora a fomentar credos religiosos fundamentalistas, inclinaciones particularistas de toda laya y designios reivindicatorios de minorías étnicas, junto con los nacionalismos más delirantes. Ahora bien: es comprensible, hasta cierto punto, la actitud de fundamentalistas y nacionalistas. En una época de fronteras permeables, de un sistema global de comunicaciones casi totalmente integrado y de pautas normativas universales, nace la voluntad de oponerse a las corrientes de uniformamiento y despersonalización. La legítima aspiración de afirmar la propia identidad sociocultural⁶ puede, sin embargo, transformarse rápidamente en una tendencia xenófoba, racista, agresiva, demagógica y claramente irracional, que a la postre pretende la aniquilación del Otro y de los otros. Esta actitud entraña una negación de los valores universales, un menosprecio de los derechos y libertades de la persona, un repudio a todo diálogo y a todo esfuerzo de educación para la tolerancia⁷.

Paralelamente a la Primavera Árabe se extiende la opinión de que los derechos humanos, la filosofía racionalista, la ética del respeto liminar al individuo y las instituciones de la democracia occidental conformarían parte integrante de una inaceptable doctrina universalista, la que, a su vez, sería una forma encubierta de eurocentrismo y, por consiguiente, un instrumento de dominación cultural. No hay duda de que porciones centrales de estos fenómenos se han originado en el Occidente europeo y que a menudo han sido utilizados para justificar y consolidar un predominio imperial. Las facultades — o, si se quiere, las pretensiones — universalistas del racionalismo europeo no han sido, empero, los factores causales de procesos como la cultura política del totalitarismo político, la trata de esclavos, el saqueo de los recursos naturales y el exterminio de los propios aborígenes, procesos muy comunes en los países musulmanes y que han tenido una historia más antigua y un alcance geográfico más dilatado que la moderna civilización europea occidental⁸. Es claro que toda teoría con aspiraciones de generalidad y obligatoriedad concita reacciones hostiles; una ética de derecho universal, como la contenida en la concepción actual de los derechos humanos, es considerada como una máscara del imperialismo eurocentrista y simultáneamente como un solapado y peligroso ataque a las propias

⁵ Cf. varias concepciones interesantes en torno al deterioro de las tradiciones islámicas debido al roce con la modernidad occidental en el volumen colectivo: Wolfgang Schluchter (comp.), *Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik* (La visión de Max Weber sobre el Islam. Interpretación y crítica), Frankfurt: Suhrkamp 1987.

⁶ Como lo postuló tempranamente Anouar Abdel-Malek, *La dialectique sociale*, París: Seuil 1972, p. 69.

⁷ Bassam Tibi, *Die neue Weltordnung. Westliche Dominanz und islamischer Fundamentalismus* (El nuevo desorden mundial. La dominación occidental y el fundamentalismo islámico), Munich: Econ 2001, p. 100.

⁸ Se trata de un problema detectado tempranamente en la excelente obra de Maxime Rodinson, *Marxisme et monde musulman*, París: Seuil 1972.

tradiciones autóctonas, lo que se puede detectar no sólo en el ámbito islámico, sino también en el área andina de América Latina y en el África subsahariana.

El rechazo del universalismo a causa de su presunto carácter eurocéntrico o su talante imperialista se conjuga con la búsqueda de una identidad cultural o nacional primigenia, que estaría en peligro de desaparecer ante el avasallamiento de la moderna cultura occidental de cuño globalizador. Esta indagación, a veces dramática y a menudo dolorosa para las comunidades musulmanas, intenta desvelar y reconstruir una esencia étnica, cultural, lingüística o histórica que confiera características indelebles y, al mismo tiempo, totalmente originales a las comunidades islámicas contemporáneas. Este esfuerzo puede ser calificado de traumatizante y de inútil: los ingredientes aparentemente más sólidos y los factores más sagrados del acervo cultural e histórico de los pueblos musulmanes resultan ser una mixtura deleznable y contingente de elementos que provienen que otras tradiciones nacionales o que tienen una procedencia común con los más diversos procesos civilizatorios. Son indudables e innegables los efectos negativos y hasta devastadores que de algún modo pueden ser asociados a la moderna lógica occidental, cuya aplicación en los países musulmanes ocurre habitualmente sin sus principios humanistas y sin su talante escéptico y autocrítico, lo que se manifiesta claramente en los desarreglos ecológicos que dimanan del intento de dominar y explotar el último rincón de la Tierra. Pero aquella lógica ha producido igualmente los derechos humanos, la democracia pluralista y la concepción del respeto a las minorías; los grupos étnicos situados o mantenidos en una situación socio-económica discriminatoria comienzan a darse cuenta de las manifiestas ventajas que conlleva el universalismo occidental para defender sus intereses y acrecentar su participación en los usualmente magros frutos del crecimiento económico-técnico. Este es claramente el caso de las minorías de todo tipo que tienen que soportar las consecuencias del integrismo radical, como se da actualmente en Persia, Sudán y Pakistán.

En las comunidades islámicas ortodoxas el Estado posee una dignidad superior a la del individuo; este existe sólo en y para la colectividad⁹. Derechos humanos, instituciones autónomas al margen del Estado omnimodo y mecanismos para controlar y limitar los poderes del gobierno son considerados, por lo tanto, como opuestos al legado coránico y llevan una existencia precaria. El comportamiento adecuado a tales circunstancias es el sometimiento (lo que es el significado literal de *Islam*) a las autoridades temporales y espirituales, complementado por un quietismo intelectual bastante estéril¹⁰. El desenvolvimiento del individuo en un ámbito liberado de la influencia del Estado y protegido por estatutos legales fue poco desconocido y menos aun practicado en el mundo islámico hasta la introducción parcial de la legislación europea¹¹. Por ello es un hecho generalizado que hasta hoy

⁹ Cf. el estudio muy diferenciado de Manuel Ruiz Figueroa, *Islam: religión y Estado*, México: El Colegio de México 1996.

¹⁰ Sobre el Islam como sometimiento cf. Jean-Claude Barreau, *De l'Islam en général et du monde moderne en particulier*, París: Le Pré aux Clercs 1991.

¹¹ Sobre este punto sigue siendo instructivo el estudio de Gustav E. von Grunebaum, *Studien zum*

el rol de los derechos humanos y políticos sea marcadamente secundario, que la división de los poderes estatales y el mutuo control de los mismos permanezcan una ficción, que el régimen de partido único goce todavía de excelente reputación y que la autoridad suprema tienda a ser caudillista, carismática y exorbitante. Todos estos elementos tienden a reforzar un *monismo* liminar: una sola ley, un único modelo de reordenamiento socio-político, una cultura predominante, una estructura social unitaria y, como corolario, una voluntad general encarnada en el gobierno de turno. Este sistema, que confunde aclamación con participación popular y la carencia de opiniones divergentes con una identidad colectiva sólida y bien lograda, corresponde, en el fondo, a un estadio evolutivo premoderno y tal vez superado por la historia universal¹². Pero aun sin apelar a teorías evolutivas linear-ascendentes — que son una especialidad de la filosofía occidental, como aparecen en las magnas obras de Condorcet, Hegel, Marx y Comte —, se puede llegar a la conclusión obviamente provisional de que la civilización islámica destruyó mediante su primera y muy exitosa expansión militar una pluralidad de culturas (la persa sasánida, las variantes bizantinas en Asia y África, las culturas autóctonas del Asia Central y hasta las comunidades árabes pre-islámicas), que habían alcanzado importantes logros civilizatorios propios, soluciones originales en la superación de problemas económicos, institucionales y organizativos y una brillantez inusitada en los campos del arte y la literatura. Para estos ámbitos la cultura islámica trajo consigo un retorno a modelos socio-culturales arcaicos, adoptados, como se sabe, de una sociedad proto-urbana de beduinos, rodeada del medio hostil y aislante del desierto. Los defensores actuales del particularismo y autoctonismo árabe-islámicos olvidan que este no es precisamente la creación auténtica, libre y realmente aborigen de muchos pueblos del Norte de África, del Cercano y Medio Oriente.

Contra los ideólogos del particularismo islámico se puede aducir que esta tradición propugna también la validez universal de sus principios, normas y valores de orientación, y de un modo bastante imperioso, cuando no despótico; que la historia de esta cultura está plagada de atropellos de todo tipo cometidos contra otros pueblos; y que la predominancia de la fe religiosa, que ha impregnado casi todo aspecto de la vida civil, no es favorable ni a un proceso más o menos autónomo de modernización ni a la comprensión de las otras comunidades (y, sobre todo, de sus singularidades) a nivel mundial.

El fundamentalismo islámico, en sus muchas variantes, exhibe una marcada negligencia con respecto al individuo y sus derechos pre-estatales. Con el popular argumento de cimentar la unidad de la nación, cohesionar el cuerpo social y unir todas las energías en pro de un desarrollo acelerado, los ideólogos de la liberación anti-imperialista han desempolvado ese legado indígena de colectivismo totalitario y lo han utilizado eficazmente luego de la independencia del Estado respectivo para

Kulturbild und Selbstverständnis des Islams (Estudios sobre la visión cultural y la autocomprensión del Islam), Zürich / Stuttgart: Artemis 1969.

¹² Sobre esta temática cf. el instructivo libro de Dan Diner, *Versiegelte Zeit. Über den Stillstand in der islamischen Welt* (Tiempo sellado. Sobre el estancamiento en el mundo islámico), Berlin: List 2007.

acallar toda crítica al gobierno nacionalista o progresista, para impedir la formación de cualquier oposición política y, paradójicamente, para suprimir toda tendencia regionalista o étnico-cultural (es decir: eminentemente particularista) dentro del nuevo país¹³.

En muchos países musulmanes las relaciones interhumanas estriban en un modelo de connotaciones racistas y místico-nacionales, modelo que presupone la fusión colectiva de las voluntades (preconscientes) de un modo prerracional; la concepción de un contrato voluntario, surgido de una decisión libre y democrática, ha jugado un papel muy limitado en la constitución de los nuevos estados. Este marco de referencia no deja mucho espacio a las libertades de expresión y asociación, a la propiedad privada, al cosmopolitismo y al pluralismo contemporáneo, y más bien engendra un instrumentario ideológico que puede ser usado para reprimir cualquier etnia menor que se sienta discriminada o cualquier idea o corriente política que parezca incómoda a los ojos de los gobernantes. Es comprensible que la mayoría de los llamados “movimientos de liberación nacional” de orientación islámica fundamentalista — como lo fue en África el caso de Argelia, Sudán, Eritrea, Somalia y Somalilandia — hayan elegido el principio conservador de la identidad étnico-cultural como fundamento de los nuevos estados y no la noción liberal del plebiscito cotidiano o la asociación voluntaria laica de los ciudadanos consultados previamente. La concepción de negociaciones voluntarias y surgidas de una decisión libre y democrática ha jugado un papel muy limitado en la política cotidiana de las naciones musulmanas.

El rechazo de los valores y las metas universalistas es una típica actitud intelectual que emerge recién después de una relación extensa, ambigua y traumática con una cultura triunfante en los campos económico, tecnológico y político y cuando una porción considerable de la propia población — empezando por la élites — adopta ostentativa e inequívocamente las pautas de orientación de las sociedades reputadas como superiores¹⁴. A estas se les atribuye precisamente el carácter de lo universal y de aquello avalado por el progreso histórico. Pero las capas y los grupos sociales que no han sido los beneficiados de este proceso (y muy especialmente sus intérpretes intelectuales) perciben todo esto como una traición a la esencia peculiar de aquella nación, como una defección de sus auténticas metas civilizatorias y como un abandono de sus tradiciones más sagradas. La reconquista de la identidad y de sus rasgos particulares resulta ser a la postre una ideología convencional, una racionalización de otra intención muy comprensible: el hacer pasar un modelo híbrido de desarrollo como si fuese la continuación o el renacimiento de un venerable legado histórico, soterrado momentáneamente por la agresión imperialista en connivencia con la reacción local. El régimen del integrismo islámico no es obviamente un simple retorno al pasado y a sus valores identificatorios particularistas. Esta “cultura

¹³ Cf. las ediciones anuales del documento autocrítico: *Arab Human Development Report* (AHDR), New York: United Nations / Arab Fund for Economic and Social Development, 2002-2011.

¹⁴ Sobre esta temática cf. la gran obra crítica de Abdallah Laroui, *L'idéologie arabe contemporaine*, Paris: Maspéro 1979, que no recibió una atención adecuada en su región de origen.

a la defensiva” (como la designó el brillante analista sirio *Bassam Tibi*) pretende una síntesis entre el desarrollo técnico-económico moderno y la civilización tradicional en los campos de la vida familiar, la religión y las estructuras socio-políticas¹⁵. Es decir: acepta de manera totalmente acrítica los últimos progresos de la tecnología, los armamentos, los sistemas de comunicación más refinados provenientes de Occidente y sus métodos de gerencia empresarial, por un lado, y preserva, por otro, de modo igualmente ingenuo, las modalidades de la esfera íntima, las pautas colectivas de comportamiento cotidiano y las instituciones políticas de la propia herencia histórica conformada antes del contacto con las potencias europeas. La consecuencia de estos procesos de aculturación, que siempre van acompañados por fenómenos de desestabilización emocional colectiva, se traduce en una irritante mixtura de (a) una extendida *tecnofilia* en el ámbito económico-tecnológico con (b) la conservación de modos de pensar y actuar premodernos, particularistas (en sentido negativo) y francamente retrógrados en los otros campos de la vida humana. El resguardar y hasta consolidar la tradición socio-política del autoritarismo tiene entonces la función de proteger una identidad colectiva en peligro de desaparecer (barrida por los valores universalistas propagados por los medios contemporáneos de comunicación), de hacer más digerible la adopción de parámetros modernos en otras esferas de la actividad social y mantener un puente entre el acervo cultural primigenio y los avances de una modernización considerada como inevitable.

A lo largo de la historia universal han existido muchos intentos de legitimar estos regímenes híbridos y esta aceptación parcial y parcializante de la civilización occidental. Ya en la China de comienzos del siglo XIX se hacía una diferencia entre la religión, la cultura, la filosofía y la política de los “bárbaros” occidentales, por un lado, y sus técnicas militares e industriales, por otro. La misma actitud fue frecuente durante el primer intento de modernización en el mundo árabe, en el Egipto del siglo XIX bajo el despotismo ilustrado de *Mehemet Ali*. Lo primero debía ser rechazado tajantemente, pues era el núcleo de una sociedad aborrecible, pero lo segundo constituía lo “aprovechable” de la misma, que podía ser utilizado sin contaminar la identidad de la cultura endógena¹⁶. El resultado es una modernidad imitativa, que adapta más o menos exitosamente algunos rasgos de la sociedad industrial moderna, rasgos pueden ser resumidos bajo la categoría de una racionalidad meramente instrumental. Pero sus otros grandes logros, que van desde la democracia parlamentaria hasta el racionalismo y la ética basada en el humanismo y la tolerancia son escamoteados discretamente o rechazados con inusitada vehemencia, como en los casos del fundamentalismo islámico contemporáneo.

¹⁵ Cf. el brillante estudio que no perdió vigencia: Bassam Tibi, *Die Krise des modernen Islams. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter* (La crisis del Islam moderno. Una cultura pre-industrial en la era científico-técnica), Munich: Beck 1981, pp. 11-20.

¹⁶ Mohammad ‘Abduh, *Seul un despote juste assurera la Renaissance de l’Orient*, en: Anouar Abdel-Malek (comp.), *Anthologie de la littérature arabe contemporaine. Les essais*, Paris: Seuil 1965, pp. 55-58.- Numerosas teorías reivindicacionistas actuales representan variaciones de este enfoque precursor.

Bibliografía

Anouar Abdel-Malek, *La dialectique sociale*, París: Seuil 1972

Mohammad Abduh, *Seul un despote juste assurera la Renaissance de l'Orient*, en: Anouar Abdel-Malek (comp.), *Anthologie de la littérature arabe contemporaine. Les essais*, París: Seuil 1965, pp. 55-58

Arab Human Development Report (AHDR), New York: United Nations / Arab Fund for Economic and Social Development, 2002-2011

Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers Today*, Boulder: Westview 1994

Naguib Ayubi, *El Islam político: teorías, tradiciones y rupturas*, Barcelona: Bellaterra 1991

Jean-Claude Barreau, *De l'Islam en général et du monde moderne en particulier*, París: Le Pré aux Clercs 1991

Stefan Batzli et al. (comps.), *Menschenbilder, Menschenrechte: Islam und Okcident. Kulturen und Konflikte* (Visiones del hombre, derechos humanos: Islam y Occidente. Culturas y conflictos), Zurich: Unionsverlag 1994

Rachid Benzine, *Les nouveaux penseurs de l'Islam*, París: Albin Michel 2004

Dan Diner, *Versiegelte Zeit. Über den Stillstand in der islamischen Welt* (Tiempo sellado. Sobre el estancamiento en el mundo islámico), Berlin: List 2007

Gustav E. von Grunebaum, *Studien zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islams* (Estudios sobre la visión cultural y la autocomprensión del Islam), Zürich / Stuttgart: Artemis 1969

Heinz Halm, *Die Araber. Von der vorislamischen Zeit bis zur Gegenwart* (Los árabes. Desde los tiempos pre-islámicos hasta el presente), Munich: Beck 2006

Gilles Kepel, *Die neuen Kreuzzüge. Die arabische Welt und die Zukunft des Westens* (Las nuevas cruzadas. El mundo árabe y el futuro de Occidente), Munich: Piper 2005

Hans Küng, *Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft* (El Islam. Historia, presente, futuro), Munich / Zurich: Piper 2006

Abdallah Laroui, *L'idéologie arabe contemporaine*, París: Maspéro 1979

Maxime Rodinson, *Marxisme et monde musulman*, París: Seuil 1972

Manuel Ruiz Figueroa, *Islam: religión y Estado*, México: El Colegio de México 1996

Wolfgang Schluchter (comp.), *Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik* (La visión de Max Weber sobre el Islam. Interpretación y crítica), Frankfurt: Suhrkamp 1987

Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam*, Oxford: Oxford U. P. 2000

Bassam Tibi, *Die Krise des modernen Islams. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter* (La crisis del Islam moderno. Una cultura pre-industrial en la era científico-técnica), Munich: Beck 1981

Bassam Tibi, *Die neue Weltunordnung. Westliche Dominanz und islamischer Fundamentalismus* (El nuevo desorden mundial. La dominación occidental y el fundamentalismo islámico), Munich: Econ 2001

Igor Trutanow, *Zwischen Koran und Coca-Cola* (Entre el Corán y la Coca-Cola), Berlin: Aufbau 1994

