

«Fragmentos de filosofía» nº 9 (2011), pp. 53-72. ISSN: 1132-3329

CULTIVANDO LA “PRIMAVERA ÁRABE”.
EDUCACIÓN, DEMOCRACIA Y SOCIEDAD CIVIL
EN LOS ESTADOS DE RAÍZ ISLÁMICA.*

CULTIVATING THE “ARAB SPRING”.
EDUCATION, DEMOCRACY AND CIVIL SOCIETY IN THE
STATES OF ISLAMIC ROOT.

JOSÉ CEPDELLO BOISO
UNIVERSIDAD PABLO DE OLAVIDE DE SEVILLA
jcepboi@upo.es

Resumen: En el presente artículo se estudia el papel esencial que la educación debe desempeñar en los procesos democratizadores en las sociedades islámicas. Con tal fin, en primer lugar, se desmonta uno de los elementos principales del discurso hegemónico de raíz orientalista: la idea de que el individuo oriental, debido a su sumisión ontológica, es incapaz de construir sociedades regidas por pautas democráticas de conducta. Posteriormente, se analizan las causas que han ocasionado la situación de sometimiento a regímenes autoritarios y se demuestra que acontecimientos como los de la “Primavera árabe” manifiestan la existencia de principios de ciudadanía activa que pueden propiciar el surgimiento de regímenes democráticos. Finalmente, se concluye que, para que estos movimientos de emancipación sigan la senda democrática, es necesario modificar las estructuras educativas heredadas de los regímenes autoritarios coloniales y poscoloniales.

Palabras clave: “Primavera árabe”, educación, teoría política islámica, teoría poscolonial, Orientalismo, democracia.

Abstract: This paper examines the role that education must play in the processes of democratization in Islamic societies. For this purpose, first, is dismantled one of the main elements of the hegemonic orientalist discourse: the idea that the oriental individual, because of its ontological docility, is incapable of building societies governed by democratic standards of conduct. Subsequently, we analyze the causes that have led to the situation of subjection to authoritarian regimes and we shows that events such as the “Arab Spring” declare the existence of principles of active citizenship which may foster

* El presente texto ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación: «La alianza de civilizaciones como alternativa al actual orden internacional: análisis desde la filosofía jurídica y el pensamiento jurídico» (P07-TIC-02875), financiado por la Consejería de Economía, Innovación y Ciencia de la Junta de Andalucía.

the emergence of democratic regimes. Finally, we conclude that, in order that these movements of emancipation can follow the democratic way, it is necessary to change the educational structures inherited from the colonial and postcolonial authoritarian regimes.

Keywords: “Arab Spring”, Education, Islamic Political Theory, Postcolonial Theory, Orientalism, Democracy.

1. Introducción. Algunas precisiones (o correcciones) sobre la ontológica sumisión de los individuos y las sociedades de raíz islámica.

En su libro ya clásico, publicado en su primera edición en 1978, *Orientalism*, el pensador palestino, de origen cristiano, Edward Said afronta la difícil tarea de identificar el complejo mecanismo intelectual a través del cual la cultura europea fue capaz de elaborar una imagen específica de todo lo oriental, mediante un continuo proceso de construcción discursiva desarrollado durante siglos, con la clara finalidad de facilitar el control efectivo de estos vastos dominios desde un punto de vista político, sociológico, militar, ideológico, científico, económico e, incluso, literario e imaginario (SAID: 2003: 3). Como resultado de esta labor, Oriente acabó convertido en una invención o representación europea configurada a partir de la enumeración de toda una serie de rasgos definitorios de la supuesta esencia de lo oriental (de sus territorios, de sus pobladores, de su historia, de sus creencias, de sus modos de pensar y de vivir...) en cuya determinación lo prioritario no era la búsqueda de una fidelidad objetiva a la realidad descrita, sino la espuria selección de todos aquellos elementos descriptivos que permitieran construir una imagen del mismo que sirviera, de la manera más adecuada posible, a los intereses de dominio occidentales (SAID: 2003: 5). Con esta finalidad, desde diversas y variadas instancias intelectuales occidentales (desde la literatura a las descripciones geográficas, desde los estudios antropológicos a los históricos, filosóficos o culturales), desde Occidente se creó un retroalimentado discurso hegemónico sobre lo oriental que se constituyó no como una simple invención literaria, sino como un complejo “cuerpo de teoría y práctica (...) que ha llegado a ser un sistema de referencia inevitable para conocer Oriente, un filtro aceptado que atraviesa la conciencia occidental en cualquiera de sus percepciones sobre Oriente” (SAID: 2003: 6).

La tarea abordada por Edward Said en este texto tiene uno de sus orígenes intelectuales más cercanos en la teoría *deconstructiva* de Derrida, en la medida en que, en síntesis, el objetivo final de Said no es sino la *deconstruc-*

ción de todo el entramado unificado de concepciones, elaboradas desde Occidente durante siglos, que desembocaron en un discurso único, estático, monolítico y ontológicamente inalterable de lo oriental. Ahora bien, como el mismo Said critica en diversas partes de su obra en relación con las aportaciones de diversas figuras intelectuales del estructuralismo y posestructuralismo francés, como Foucault o el propio Derrida, el carácter crítico del proceso deconstructivo no debe agotarse en sí mismo, esto es, en aquello que Derrida definía como su propia *indecibilidad* que debe manifestarse como *diferencia*, en tanto que elemento de la decisión y la responsabilidad, sino que Said entiende que es necesario completar este proceso, de raíces eminentemente críticas, con la puesta en práctica de una labor activa de desvelamiento de todos los intereses de control político, social, económico y militar ocultos tras la aparente objetividad de los discursos hegemónicos.¹ Sólo mediante esta vía radicalmente crítica

¹ Said acepta y admira la valía de los análisis semiológicos del discurso de Derrida, Foucault y los principales estructuralistas franceses, pero se muestra muy crítico con dos aspectos: su radical transcendentalización del lenguaje y la actitud conformista derivada de este proceso. En su opinión, las aportaciones de autores como Derrida y Foucault y las más destacadas figuras del estructuralismo son especialmente relevantes en la medida en que muestran el poder de los elementos comunicativos en la edad de la cultura de masas, pero considera que, extasiados ante esta capacidad de la estructura lingüística, han magnificado en exceso su potencialidad. Para conseguirlo, han acabado por convertir el lenguaje en una realidad trascendente al sujeto y a la sociedad, por lo que han olvidado, en él, un elemento central, clave en todo el pensamiento de Said, la *mundanidad*. El lenguaje es una entidad que surge no en un estrato superior y diferente a la realidad social, sino en el seno mismo de ese ámbito comunicativo. Es un ente que condiciona y determina las formas que los sujetos tienen de concebir el mundo, pero que se ha formado justamente en los juegos de relaciones forjados en el interior de ese mismo mundo. El lenguaje es la matriz inicial para concebir y producir la actividad humana, pero la totalidad de ésta no puede ser entendida única y exclusivamente a partir del lenguaje, sino sólo derivada parcialmente de sus reglas de juego. El lenguaje no es un modelo de construcción de realidades que opera desde *fuera* del mundo, sino que ha surgido en el interior de ese mundo. En consecuencia, no debe ser concebido como una entidad ontológicamente monolítica e inabordable, a la que hay que someterse sin remedio, sino como una consciente, intencional y productiva actividad humana y, como tal, perfectamente modificable. Por el contrario, Foucault, según Said, realizó una acertada, aunque excesivamente hipertrofiada, descripción de los mecanismos del poder imperante, pero, con posterioridad, acabó posicionándose *con* el poder en lugar de *contra* él, al no interesarse en definir las condiciones para crear poderes alternativos que consiguieran enfrentarse a ese poder dominante, ni plantear la posible existencia de ámbitos de la realidad no concebidos por el *discurso hegemónico* y que, por lo tanto, supusieran fisuras en su aparente homogeneidad cognoscitiva totalitaria. Said llega a afirmar, en este sentido: «No es mi intención llegar a afirmar que Foucault racionalizó el poder, o que legitimó su dominio y sus abusos al declararlos inevitables, pero sí diría que su interés por la dominación era

será posible descubrir de qué forma la sociedad política utilizó el discurso sobre lo oriental como mecanismo ideológico para penetrar los dominios de la sociedad civil, tanto occidental como oriental, esto es, en línea con el pensamiento de Gramsci, de qué manera el discurso hegemónico se fue consolidando como una herramienta de expresión de la voluntad de dominio de la sociedad política, caracterizada por su intento de controlar y perpetuar, de manera absoluta e inalterable en el tiempo, su poder sobre la civil.²

crítico pero no tan contestatario o de oposición como pudiera parecer en la superficie. Esto se manifiesta en la paradoja de que la imaginación del poder de Foucault revelaba, de forma analítica, su injusticia o crueldad, pero, posteriormente, su teorización mantenía, en gran medida, intactos la mayor parte de los aspectos negativos del poder.» Sólo superando la trascendentalidad de la estructura, que conduce inevitablemente a la crítica ineficaz en la medida en que deriva en el conformismo, podremos plantear la posibilidad de llevar a cabo nuevos discursos alternativos, esto es, «sistemas, distribuciones y estructuras que, en virtud de su variedad y número, superen el poder del discurso dominante», es decir, que se enfrenten al *hegemón* cultural, económico, social y político derivado de la específica y única conformación estructural de la *episteme*. Para reafirmar esta idea, se apoya en Gilles Deleuze, para quien el conocimiento no es una entidad monolítica, sino que sólo es aprehensible en términos de *centros nomádicos*, esto es, estructuras provisionales que, aunque intenten crear la apariencia contraria, nunca son permanentes. Said reconoce que Foucault mostró el confinamiento y la elisión sufrida por grupos marginales, de oposición y excéntricos, permitiendo que salieran a la luz los testimonios de aquellos sujetos que afirman su derecho de auto-representación en el seno de la economía total del discurso, pero añade que «lo que de hecho no parecía tan dispuesto a asegurar es el éxito relativo de estas tentativas contradiscursivas, primero, a la hora de sacar a la luz las distorsiones del poder discursivo, de mostrar, en palabras de Fanon, la violencia infligida, física y políticamente, sobre los inferiores reprimidos en el nombre de una cultura». En definitiva, Said denuncia la ausencia en Foucault y, en cierta medida, también en Derrida, de lo que se convertirá en un eje central del pensamiento del escritor palestino: la necesidad de enfrentarse a la violencia del discurso dominante mediante un elaborado «proyecto de formulación del discurso de liberación» (Said: 2000a: 239-245).

² Said no defiende que exista una total identificación entre el discurso orientalista y el poder político, sino que este último se ocupó de orientar, durante varios siglos, a toda una serie de disciplinas de conocimiento y de instituciones académicas propiciando la creación de un territorio intelectual e imaginario que condicionaba, de raíz, la tarea intelectual de todos aquellos que se ocupaban del estudio de cualquier aspecto relacionado con Oriente, constituyendo, de esta forma, una fructífera alianza entre la acción cultural, las tendencias políticas, el Estado y las realidades específicas de dominación. Esta tarea de desvelamiento de los fines políticos ocultos tras la construcción de discursos hegemónicos de dominación, bosquejada e iniciada por Said en su libro *Orientalism*, será completada, por él mismo, en su texto posterior, *Culture and Imperialism*. En esta obra, Said parte de la siguiente tesis central derivada de los presupuestos de partida expuestos en *Orientalism*: el sentido y la intención del discurso imperialista, por más que se intente ocultar de forma interesada, se mantiene, como ideología política y cultural, en la actuación de la

En obras posteriores, como *Culture and Imperialism* y *Covering Islam: How the Media and the Experts determine How we See the Rest of the World*, Said realiza una encomiable tarea de investigación para intentar demostrar cómo, tras su labor de más de dos siglos, el orientalismo se consolidó como una de las referencias inevitables sobre la que se sigue sustentado una gran parte de los discursos occidentales contemporáneos que tienen como objeto el estudio o análisis de alguna de las facetas significativas de esa diversa, dinámica y compleja realidad que, aún hoy, seguimos englobando, de

gran potencia de nuestro tiempo, los Estados Unidos de América. Al iniciar su expansión imperial, este Estado heredó las artes de la representación que habían facilitado el dominio del mundo colonizado por parte de las potencias europeas. Perviven, en este sentido, las teorías esencialistas que impiden el auténtico conocimiento y diálogo entre culturas, mediante la construcción de identidades raciales, nacionales o religiosas que se ofrecen como identidades ontológicamente inmutables, cuando no son sino fruto de todo un conglomerado de interpretaciones condicionadas históricamente y cuyo objetivo sigue siendo delinear un mundo dividido entre dos grandes bloques: los que *son* (libres, democráticos, pacíficos, defensores de los derechos humanos) y los que *no son* y, por tanto, deben ser educados en el lento y difícil camino hacia la plenitud óptica dictada por las fuerzas imperiales (Said: 1994: 35-36). De esta forma, el discurso *hegemónico* imperial estadounidense se forjó sobre la herencia del modelo europeo, caracterizado por haber alcanzado la fusión casi absoluta entre su proyecto cultural y su intencionalidad política, esto es, entre los códigos de una escritura discursiva, que proponía la posibilidad de abarcar un mundo universal y objetivamente accesible, y el deseo de alcanzar un mundo políticamente colonizado. En esta línea, el pensador palestino constata el alineamiento acrítico de los intelectuales e instituciones de poder que se limitan a reproducir el modelo imperialista, bajo el aura de un aparente discurso apolítico, y cuyo auténtico objetivo no es sino ofrecer explicaciones técnicas, supuestamente objetivas, para legitimar el dominio imperial (Said: 1994: 55-56). Para Said, en las últimas décadas del siglo XX, el panorama intelectual era realmente desolador, ya que la mayor parte de los pensadores contemporáneos veía condicionadas sus producciones culturales por la fuerza hegemónica del discurso imperial, aun cuando se preocupaban mucho de crear la apariencia de que la interpretación de las culturas de los pueblos dominados era universal, objetiva, imparcial y desinteresada. Se creó, incluso, una ficticia escisión entre un mundo cultural libre y una política degradada, intentando aparentar que la cultura había logrado vaciarse de cualquier vínculo con el poder, pero esto no era sino una argucia más para fortalecer la vigencia del discurso *hegemónico* imperial, ya que, en el fondo, seguían vigentes todos los mecanismos desarrollados: «...con el objetivo de hacer desaparecer las memorias contrarias a la dominante, así como la violencia oculta tras ella, que permite reemplazar la impresión del poder por las seducciones de la curiosidad, en la medida en que la imperial presencia de dominio convierte en imposible cualquier esfuerzo por separarla de su necesidad histórica. Todos estos factores juntos crean una amalgama de artes de la narración y la observación acerca de los territorios acumulados, dominados y regulados, cuyos habitantes parecen destinados a no escapar nunca, como criaturas condenadas a permanecer por siempre ancladas en los deseos de la voluntad europea» (Said: 1994: 159).

manera radicalmente errónea, bajo la etiqueta simplificadora de *Oriente*. Es en el seno de ese discurso hegemónico epistémico imperial, desarrollado, de forma paradigmática, por autores como Bernard Lewis o Samuel Huntington,³ en el que se incluyen toda una serie de supuestos rasgos descrip-

³ El mantenimiento del horizonte discursivo orientalista explica, en cierta manera, el interés despertado por el artículo de Samuel Huntington, publicado en 1993 en la revista *Foreign Affairs*, convertido luego, en 1995, en un libro, en palabras de Said, “pesadamente ineficaz”, en donde éste plantea el *choque de civilizaciones*, como el rasgo más determinante de nuestro tiempo (Said: 2000b: 569-590). El pensamiento de Huntington supone una nueva reformulación del antiguo modelo del discurso *hegemónico* imperial, sustentado en la *autorreferencialidad* discursiva enmascarada bajo un supuesto manto de análisis objetivo que impregna a sus objetos de ese halo óptico monolítico, inamovible y absolutamente impermeable de las identidades establecidas y que, en consecuencia, desemboca en la imposibilidad absoluta del diálogo entre entidades discursivas en las que no se admite el disenso ni la diferencia. Por esta razón, para Huntington, el escenario actual no es sino el resultado de las distintas fisuras surgidas, por fuerzas tanto externas como internas, en el seno de discurso *hegemónico* imperial y que desencadenan una lucha permanente entre diversos sistemas culturales y políticos que luchan por arrebatar la soberanía al modelo occidental. La asunción de la noción dominio y supremacía, por parte de los otros modelos que se ofrecían como posibles alternativas, provoca que el resultado ineludible del contacto entre culturas y pueblos no sea sino el conflicto y la lucha. Huntington se esfuerza, en todo momento, no sólo en mantener vivos los elementos esenciales del discurso *hegemónico* imperial, sino en intentar que éstos sigan favoreciendo a sus creadores originales: las grandes potencias occidentales, con los Estados Unidos de América como gran valedor actual de la herencia imperial. En esta línea, se preocupa mucho de aconsejar lo que Occidente puede y debe hacer para seguir siendo fuerte y mantener a sus oponentes débiles y divididos, esto es, cómo conseguir que Occidente se consolide en el ámbito del *ser*, manteniendo al resto del mundo en el reducto del *no ser*. Utilizando las armas del periodismo populista y demagógico, revestido de un aura pseudocientífica por autores como B. Lewis, auténtico creador de la expresión *choque de civilizaciones*, Huntington, en palabras de Said, va escogiendo las opiniones que resaltan la belicosidad y la predisposición hacia el conflicto, en lugar de favorecer la verdadera comprensión y el modelo de cooperación entre pueblos necesario para nuestro planeta. Con tal fin, y bajo la égida de B. Lewis, utiliza todo ese amplio abanico de herramientas conceptuales que, desde hacía ya algo más de dos siglos, se habían mostrado como más apropiadas para la creación de un imaginario social propicio para la legitimación de los excesos e intereses espurios del discurso *hegemónico* imperial: las generalizaciones vagas, las interpretaciones distorsionadas de los hechos históricos o la *ontologización* de entidades ficticias, entre otras. De esta forma, lleva a cabo una técnica discursiva hegemónica que Said denomina *poética de la gerencia*, como estrategia que consiste en suponer la existencia de entidades metafóricas estables y perfectamente definidas, llamadas civilizaciones, que, dada su absoluta limitación conceptual, pueden ser manipuladas por Huntington a su antojo. Con estos procedimientos discursivos, basados en la identidad y el conflicto, se busca que cada una de las múltiples culturas se conciba a sí misma como más poderosa, cuanto más se encuentre encerrada en unos estrechos límites que considera propios, pero que no son sino el vestigio del enclaustramiento discursivo provocado por el discurso *hegemó-*

tivos tanto del Islam, en la medida en que es uno de los credos religiosos más extendidos en ese Oriente monolítico, como del musulmán, en tanto que creyente o seguidor de dicha fe. De entre esos rasgos que, en principio, se definen como ontológicamente identitarios, estáticos o inamovibles, Said destaca uno que aparece, por sólo citar dos ejemplos significativos, tanto en un autor de principios del siglo XX, lord Cromer, como en un artículo, de carácter supuestamente científico, publicado, ya en 1972, en el *American Journal of Psychiatry*, por Harold W. Glidden, miembro retirado del Bureau of Intelligence and Research del Departamento de Estado de los Estados Unidos de América. En ambos textos, se define a los árabes como un conjunto de sujetos “conformistas”, “faltos de energía e iniciativa” y muy propensos a la “adulación servil” que, debido a su sumisión absoluta a aquellos que detentan el poder, entre ellos mismos son, por el contrario, muy dados al engaño, a la intriga, a la traición y, en último término, a la venganza. Glidden, en concreto, concluye, a partir de esta descripción, que la pretendida solidaridad entre creyentes derivada de los contenidos doctrinales del Islam extraídos de sus textos sagrados, se concreta, en la realidad social efectiva de las comunidades islámicas, en una constante rivalidad entre sus miembros que hace imposible la creación de los necesarios vínculos sociales sobre los que poder sustentar estructuras de colaboración y ayuda mutua, lo que inevitablemente impide que, en el seno de estas comunidades, sea posible la creación de una entidad social con la suficiente relevancia como para poder enfrentarse a las diversas estructuras políticas de dominación de origen califal y tribal que se mantuvieron casi inalterables durante siglos, para ser, con posterioridad, desplazadas por los sistemas de gobierno impuestos por las potencias colonizadoras, hasta finalmente, perpetuarse, con ligeras variantes, a través de los diferentes regímenes o variadas formas de ordenación polí-

nico imperial, que, ante la posibilidad de su desintegración como discurso único, desarrolla mecanismos que impidan la auténtica creación de discursos alternativos mediante la vía del diálogo y de la permeabilidad ante las diferencias. El resultado de todo este proceso de manipulación cultural, con claros objetivos políticos, no es sino reinstaurar la antigua idea de la existencia de las civilizaciones como entidades monolíticas y homogéneas y su posterior división en dos grandes categorías ontológicas: *las que son y deben dominar* y *las que no son y deben ser dominadas*. Actitudes como las de Huntington favorecen en la actualidad «(...) lo cotidiano que ha llegado a ser entre la gente común expresarse en nombre de vastas, y en mi opinión vagas y manipulables, abstracciones como Occidente, la cultura japonesa o eslava, el Islam o el Confucianismo; etiquetas que reducen las religiones, las razas y los rasgos étnicos a ideologías que son considerablemente más burdas y provocativas que las de Gobineau y Renan de hace ciento cincuenta años. Por extraño que pueda parecer, estos ejemplos de crecimiento inusitado de la psicología de grupo no son nuevos, y, en verdad, no son edificantes en absoluto» (Said: 2000b: 574).

tica estatal surgidas, en el periodo poscolonial, en la pluralidad de países que conforman el extenso orbe islámico (SAID: 2003: 37-49).

2. Acerca del carácter autoritario o democrático de las sociedades islámicas.

Sobre la base de este discurso hegemónico, hasta la primera década del siglo XXI se mantiene, como tópico muy extendido en Occidente, la convicción de que el carácter sumiso e insolidario del creyente musulmán le incapacita, de manera ínsita e insuperable, para desarrollar dinámicas sociales adecuadas que faciliten el surgimiento y posterior consolidación de una auténtica sociedad civil y condena, por tanto, a las comunidades islámicas a vivir sometidas *in aeternum* bajo el merecido yugo de regímenes autocráticos, en los que el poder de decisión queda reservado a unas restringidas élites que lo ejercen casi sin límite, dado que no encuentran resistencia alguna frente a los ejercicios autoritarios de su acción política. Este convencimiento se manifiesta, desde el punto de vista de la filosofía y la teoría política, en el surgimiento, a finales del siglo XX, de una encendida polémica doctrinal acerca de la determinación del grado de compatibilidad entre el Islam, los musulmanes y la democracia. Para un sector no desdeñable de teóricos de la política, como el ya reseñado Samuel Huntington, todos los intentos de implantar regímenes de carácter democrático en los países islámicos resultarían vanos, dada la imposibilidad de adaptar tal sistema de organización política a la naturaleza propia e inmodificable de los individuos y las sociedades islámicas. Este discurso, sustentado en la identificación del creyente islámico con la sumisión y la insolidaridad innatas y en el establecimiento de un muro infranqueable entre sociedades islámicas y democracia, era tan hegemónico en Occidente que condicionó, en gran medida, el alto grado de sorpresa con el que fueron recibidos por la opinión pública mundial los diversos movimientos de resistencia y protesta organizada que, desde Túnez, se fueron extendiendo por la mayor parte de los países islámicos y que acabaron bautizados con el nombre de “Primavera Árabe”. A una gran parte de la “opinión pública mundial”, dominada ideológicamente por el *discurso hegemónico* orientalista e imperial, le resulta difícil asimilar, ya que se sale de los límites cognitivos definidos por el universo de comprensión creado por las estructuras reductoras del discurso, cómo, en el seno de sociedades conformadas supuestamente por individuos identificados ontológicamente con la sumisión, el conformismo y la insolidaridad, puedan surgir actitudes de rebeldía, inconformismo y solidaridad de tal magnitud.

En este sentido, Asef Bayat, en su escrito, *Islam and Democracy: What is the Real Question?* (BAYAT: 2007: 7-21) denuncia cómo, tras los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001, diversas instancias de poder se ocuparon de reforzar y propagar, utilizando todas las herramientas de difusión ideológica a su alcance, el antiguo *discurso hegemónico* en el que se defendía la existencia de una peculiaridad en el espíritu y la naturaleza de los musulmanes que los hacía únicos y convertía sus sociedades en excepcionales, en tanto que entidades políticas difícilmente permeables a los principios democráticos. En su opinión, tras los atentados, se volvió a intensificar el contenido discursivo hegemónico de los antiguos conceptos de “mundo Islámico” o “sociedad Islámica”, entendidos ambos como entidades estáticas, monolíticas y homogéneas, definidas a partir de generalidades de las que surgía una visión única en la que no se tenía en cuenta el carácter diverso y dinámico de la ingente pluralidad de “sociedades y mundos islámicos” que coexisten en los albores del siglo veintiuno. Como hemos indicado con anterioridad, Bayat señala que el reduccionismo definitorio presenta a las sociedades islámicas como unas realidades totalmente excepcionales en la actualidad, debido a su carácter esencialmente autoritario. En esta línea, influyentes académicos estadounidenses como Eliot Cohen o John Hopkins llegan a sugerir que el Islam es, por esencia, intolerante, expansionista y violento. Igualmente, en el seno de las sociedades islámicas, los movimientos fundamentalistas desconfían de la democracia, a la que consideran como una construcción extraña que sustituye la soberanía divina por una pretendida voluntad popular independiente de ésta. Para Bayat, este enfoque esencialista de partida conduce a un planteamiento inadecuado de la cuestión sobre la compatibilidad entre Islam y democracia. En su opinión, no se trata de hacer un juicio comparativo sobre las esencias inmutables del Islam, por un lado, y de la democracia, por otro, con la finalidad de concluir, de forma dogmática y taxativa, si sus rasgos definitorios son compatibles o no, sino de intentar determinar «bajo qué condiciones concretas los musulmanes pueden hacerla [la democracia] compatible» (BAYAT: 2007: 10). Así pues, la democracia debe ser resultado de un proceso de construcción llevado a cabo por los musulmanes mismos, ya que no son los credos religiosos en abstracto, sino los actores sociales concretos los que configuran un sistema político como democrático o autoritario.

Es evidente, como señala Nasr Hamid Abu Zayd, que los procesos hermenéuticos de interpretación de los textos sagrados, utilizados para dotar de una configuración ideológica concreta a los contenidos de la fe islámica, están determinados, desde los orígenes más remotos del Islam, por los intereses y orientaciones impulsados no por una entidad abstracta

trascendente a la que se debe sumisión absoluta, sino por unos sujetos y grupos sociales concretos a los que no se le debe sumisión incondicional alguna (ABU ZAYD: 2009: 55-72). Toda interpretación coránica, según Abu Zayd, es una creación humana y, por tanto, el carácter democrático o autoritario derivado de la misma no debe ser entendido como una irrenunciable consecuencia hermenéutica extraída de los textos sagrados, sino como el resultado de las decisiones de unos determinados actores políticos que conciben estos textos como útiles herramientas de ordenación política y social. En definitiva, Bayat concluye que el carácter democrático o autoritario de las sociedades islámicas no depende del contenido de sus textos sagrados, sino de la acción social específica de todos y cada uno de sus actores sociales, en la medida en que, de esa acción, dependerá el sistema de ordenación política que mejor se ajuste a sus modelos de actuación individual y social, dado que, en palabras del propio Bayat, en línea con la crítica de Edward Said a los estructuralistas franceses, «el poder no está simplemente en las palabras, sino en quienes las usan», ya que «el discurso no es poder, sin el apoyo de los que le dan ese poder» (BAYAT: 2007: 13). Así pues, la democratización en los países de raíces islámicas será, en todo momento, resultado de la acción de los sujetos y grupos concretos, cuya tendencia hacia la creación de un orden jurídico-político democrático se verá facilitada si se desarrollan adecuadas interpretaciones democráticas de sus textos sagrados que no les resulten ajenas, con la intención de que puedan ser asumidas como propias. Por todas estas razones, en opinión de Bayat, el tema de la compatibilidad o no de una religión con la democracia no es una materia para la especulación puramente filosófica, sino que exige un detenido análisis del complicado proceso de *lucha política*, en cuyo interior el establecimiento del contenido de la fe, mediante la búsqueda de los métodos hermenéuticos más adecuados para desentrañar el sentido de sus textos sagrados, no es sino una manifestación más de una compleja pugna social y política que se configura, a partir del siglo XIX, como la lucha de poder entre los que quieren una versión de la religión que sirva como sustrato de legitimación de regímenes políticos autoritarios y aquellos que, por el contrario, desean desarrollar los aspectos más democráticos tanto de la religión como de los sistemas de organización política.

3. La educación como *escuela de sumisión* en los Estados-nación islámicos poscoloniales.

Para Bayat, en la actualidad, en esta dura pugna, la clase política por excelencia, en las sociedades islámicas, es la clase media con estudios (em-

pleados públicos, estudiantes, profesionales e intelectuales). Fueron ellos los que en los años cincuenta y sesenta del siglo veinte desarrollaron, para hacer frente a la estructura ideológica heredada del sistema colonial, concepciones políticas como el nacionalismo, el socialismo, el baazismo, el panarabismo, así como muy diversas y variadas versiones sobre la justicia social, de entre las cuales, paradójicamente, acabó destacando, con inusitada fuerza, la concepción ofrecida por el fundamentalismo islámico. Ahora bien, las carencias de los diversos sistemas educativos implantados en los países de raíz islámica imposibilitaron que muchos de estos proyectos de liberación política poscolonial alcanzaran las metas para las que originalmente fueron concebidos. La rígida y distante barrera establecida entre los grupos sociales que habían podido tener acceso a un sistema educativo laico de inspiración occidental y aquellos otros que tan sólo habían recibido una educación islámica tradicional, anclada en la repetición irreflexiva de los textos coránicos, imposibilitó que la mayoría de la población pudiera asumir como propias unas propuestas políticas que no habían sido configuradas de forma acorde con su concepción *islámica* casi medieval del individuo, de la sociedad y de la política. Por esta razón, como señalaba Fátima Mernissi, en su libro, *El miedo a la modernidad. Islam y democracia*, la creación de un sistema educativo universal es un requisito imprescindible para conseguir impregnar las sociedades islámicas del necesario nivel de concienciación democrática que permita que los sujetos y grupos puedan configurar, a través no ya sólo de sus deseos, sino también de sus actos conscientes e intencionados, un horizonte político, tanto individual como social, en el que la democracia pueda ser considerada como un sistema de organización acorde con sus intereses y expectativas vitales. En esta línea, Mernissi destaca el hecho de que algunas figuras intelectuales, como el pensador marroquí Ali Umlil, en su libro, *Islam et État National*, supieran detectar, de forma acertada, una de las deficiencias de que adolecían los proyectos reformistas de modernización democrática de las sociedades islámicas, iniciados ya en el siglo XIX, en la medida en que, «si bien legitimaron instituciones y conceptos propios de la democracia representativa occidental, tales como ‘Constitución’, ‘Parlamento’, ‘votación por sufragio universal’, evitaron educar a las masas en lo esencial: la soberanía individual y la libertad de opinión, que son sus bases filosóficas» (MERNISSI: 2007: 99), por lo que las diversas importaciones, forzadas y meramente formales, de algunos de los elementos constitutivos de los sistemas democráticos occidentales como la Constitución o el Parlamento, entre otros, al no haberse erigido sobre una auténtica base social civil democrática, se convirtieron en una herramienta más al servicio, al igual que lo había sido el Corán durante siglos, de los

intereses de las élites dominantes. En estas coordenadas, no resulta extraño que, para un gran número de creyentes musulmanes, la democracia siguiera siendo, durante décadas, un sistema político extraño y hostil que no podía ser concebido sino como una imposición de un modelo occidental, fijado a través de la coacción y la violencia estatal metropolitana por fuerzas ajenas y hostiles al Islam y perpetuado mediante las prácticas autocráticas de toda una extensa y variopinta relación de mandatarios poscoloniales omnipotentes y radicalmente autoritarios.

Según Mernissi, el principal déficit educativo que impedía a las sociedades islámicas apostar, de forma decidida, por el establecimiento de unas estructuras del poder político auténticamente democráticas, había sido fruto de una amputación cultural: los obstáculos establecidos por las autoridades políticas para que el conjunto de la sociedad no accediera al humanismo laico que había permitido la expansión de la sociedad civil en Occidente (MERNISSI: 2007: 91).⁴ En esta línea, la mayor parte de los movimientos nacionalistas musulmanes, si bien buscaron una fuente de inspiración y legitimación, para sus luchas de liberación colonial, en los principios teóricos políticos que habían sustentado estos mismos procesos revolucionarios y emancipadores nacionales en los Estados occidentales, al mismo tiempo, se opusieron a la extensión a la totalidad de la sociedad del humanismo laico, en tanto que uno de los sustratos culturales esenciales de estas doctrinas. El humanismo laico era presentado como uno de los recursos utilizados por las potencias occidentales para legitimar sus múltiples empresas militares y colonizadoras. De esta forma, los modelos estatales poscoloniales impidieron que germinara, en su seno, una auténtica sociedad civil, con la clara intención de evitar que se instauraran y consolidaran instancias de poder social que pudieran limitar su capacidad de acción política. Además, con esta amputación de la sociedad civil, consiguieron circunscribir la labor emancipadora, resultante de la lucha frente a las estructuras de poder colonial, al grupo reducido y exclusivo conformado por los miembros de las nuevas élites dominantes que lograron con ello una libertad casi absoluta para actuar, limitada tan sólo por las exigencias económicas de las antiguas potencias coloniales.

⁴ En esta línea, son muy significativas las aportaciones teóricas de autores como Mohammed Arkoun y Nasr Hamid Abu Zayd quienes demuestran que este humanismo laico no es algo ajeno a la cultura islámica. A través de diversos estudios sobre autores y corrientes de pensamientos medievales islámicos, Arkoun y Abu Zayd consiguen mostrar cómo el humanismo laico renacentista europeo tiene sus raíces en un humanismo islámico medieval previo (ARKOUN: 2006: 15-52).

En este sentido, Jeffrey Ayala Milligan ha estudiado el papel de la educación en las sociedades poscoloniales (MILLIGAN: 2005).⁵ Para Milligan, la escuela cumple un papel esencial en la formación de la sociedad civil en la medida en que, para el individuo, se constituye, desde su infancia, como un primordial nexo de unión entre el mundo privado de la familia y el mundo público de la vida social y estatal. En consecuencia, de la manera como se organice la estructura educativa de un Estado dependerá, en gran medida, que los sujetos desarrollen la aptitud necesaria para forjar una auténtica sociedad civil activa y con capacidad para tomar decisiones en relación con los asuntos públicos. Un modelo educativo humanista, laico y democrático propiciará que los sujetos se guíen por estos mismos principios en su actuación social. Ahora bien, la educación también puede ser desarrollada en el sentido contrario ya que, dada su situación de bisagra entre el universo privado y el espacio público del sujeto, el Estado la ha utilizado, en numerosas ocasiones, como una privilegiada forma de expresión de su propia autoridad y como una útil herramienta para implementar sus políticas públicas dedicadas al control social. Por lo tanto, un sistema educativo dogmático, intolerante y autoritario se convierte en uno de los mecanismos más apropiados que el Estado puede utilizar para inculcar en los individuos la sumisión, el conformismo y la pasividad social. Milligan defiende que fue éste el modelo de educación impuesto a las sociedades islámicas por los Estados poscoloniales. En su opinión, el sistema educativo poscolonial no fue sino una de las herencias que las estructuras de poder de las distintas metrópolis lograron mantener en los Estados, a pesar de que, aparentemente, tras los procesos de independencia, su control sobre las antiguas colonias había desaparecido. Sin embargo, en la práctica política real, se mantuvieron poderosas relaciones neocoloniales de dependencia y control que exigían la perpetuación de la colonización en la mente de los colonizados. Con tal fin, era necesario

⁵ Con la finalidad de mostrar el papel político esencial de la educación, Milligan plantea las siguientes interrogaciones retóricas: «¿Por qué, podéis preguntarme, es imprescindible ocuparse de la educación en relación con materias tales? Casi con total seguridad, las rebeliones armadas y el terrorismo son problemas esencialmente jurídicos y militares en los que las escuelas no tienen ninguna responsabilidad. Seguramente, los problemas políticos de la independencia, la democratización o los derechos humanos dependen de las propuestas de los líderes políticos, no de los profesores. Aquellos que ponen en práctica las políticas económicas están mejor preparados para tomar decisiones, en relación con temas como la pobreza, el subdesarrollo económico y el desempleo, que aquellos que hacen las políticas educativas. Pero, ¿acaso no tiene algo que hacer la educación en todo esto? Ciertamente, mucho. La educación y las políticas educativas, aunque opinemos que no son el único ni, tan siquiera, el principal factor, juegan un papel decisivo en la resolución positiva o negativa de tales conflictos» (MILLIGAN: 2005: 2).

establecer mecanismos de dirección cognitiva de los sujetos que permitieran mantener la psicología del colonialismo, entendida como forma de control estatal de la mentes y los comportamientos de los habitantes de unos territorios que, al menos desde el punto de vista formal, habían logrado triunfar, como comunidad social y política, en sus procesos de emancipación de la metrópoli. Se trataba, por tanto, de utilizar todas las herramientas educativas disponibles para hacer pervivir los lazos de dependencia con la metrópoli, impidiendo que el proceso liberador que había afectado a los territorios, en tanto que nuevas naciones-Estado, se extendiera a sus pobladores. En pocas palabras, las antiguas metrópolis y las élites de poder poscoloniales se aliaron para fundar naciones libres formadas por ciudadanos siervos.

Como ya señalara Fanon, si algo caracterizaba la psicología del sometimiento impuesta a los colonizados por los sistemas de dominación colonial era la creación en los sujetos de una aquiescencia inquebrantable a las estructuras económicas, sociales, culturales y políticas impuestas por la metrópoli en las distintas colonias. Fanon aplicaba, al estudio de este proceso, una *sui generis* interpretación de la dialéctica amo-esclavo de origen hegeliano-marxista. En su opinión, durante el periodo colonial, la desigualdad social radical entre colonizadores y colonizados lograba consolidarse mediante la creación de jerarquías dicotómicas de conocimientos, valores e identidades que se definían a través de estructuras binarias que se identificaban, respectivamente, con los colonizadores y los colonizados. El colonizador era presentado como civilizado, pacífico, científico, trabajador, honesto, solidario, inconformista y amante de la libertad, mientras que el colonizado adolecía de todos los defectos contrarios a estas grandes virtudes: era bárbaro, violento, supersticioso, haragán, deshonesto, egoísta, conformista y sumiso. Tras los procesos de independencia, las élites gobernantes reprodujeron este esquema bajo la forma del neocolonialismo, con la intención clara de mantener la situación de subordinación de amplias capas de la sociedad que siguieron siendo consideradas y tratadas como miembros de una comunidad sometida. Silvia Rivera Cusicanqui denomina a esta situación como *colonialismo interno*.⁶

⁶ Cusicanqui define el colonialismo interno como «una forma de dominación puesta en práctica en un horizonte colonial de larga duración (...) aunque oculto e invisible. A este horizonte se le ha añadido los más recientes ciclos de liberalismo y populismo. Estos horizontes más recientes son utilizados para conseguir hacer pervivir las estructuras coloniales de larga duración mediante su conversión en diversas modalidades de colonialismo interno (...) a través de mecanismos particulares de exclusión y segregación, distintos de las estructuras formales políticas y estatales del país...» (CUSICANQUI: 1993: 31).

Este colonialismo interno, en la medida en que se constituye como una forma de hacer pervivir las estructuras de dominación coloniales, viene marcado por cuatro rasgos esenciales, que se erigen como los técnicas de dominación social puestas en práctica por los nuevos centros de poder, con la finalidad de garantizar que las élites que controlan los ámbitos de decisión política de los nuevos Estados disfrutaran de la misma capacidad de acción, casi sin límites, de que gozaban los antiguos gobernantes metropolitanos. De esta forma, estratificación, exclusión, segregación y violencia estructural serán sus grandes armas para conseguir el dominio sobre la totalidad de la sociedad, cuyos individuos, al mantenerse imbuidos aún por la psicología del colonizado, se mostraban incapaces de constituir el menor atisbo o indicio de sociedad civil. En estas sociedades poscoloniales, por tanto, en terminología de Althusser, la educación se situaba, junto a los medios de comunicación, la religión y la familia, como uno de los elementos esenciales del “aparato ideológico del Estado”, cuya misión esencial era lograr la aquiescencia del individuo a todas las decisiones autoritarias y arbitrarias de las élites dominantes. Desde un punto de vista organizativo, esta labor de mantenimiento de la situación de sumisión de los sujetos se puso en práctica mediante la creación de un doble sistema educativo. De un lado, las élites, y algunos miembros de las exiguas clases medias, tras una primera etapa educativa infantil centrada en la enseñanza del Corán, continuaban su formación siguiendo modelos educativos occidentales, mientras que, de otro, la inmensa mayoría de los sujetos pertenecientes a las clases sometidas era adoctrinada, únicamente, según los dictados de un orientalismo invertido que, en muchos casos, se revestía con los ropajes del nativismo. Las enseñanzas del orientalismo invertido tenían como principal objetivo inculcar en las mentes de los grupos dominados un odio visceral hacia todo lo occidental. Occidente era presentado, por las nuevas élites de poder, como el culpable de la situación de postergación económica, social y cultural en que vivían amplias capas de la población en los nuevos Estado poscoloniales. Todo lo occidental debía, pues, ser rechazado. Y, dentro de los elementos del legado occidental se encontraban, por supuesto, el humanismo laico, la democracia o los derechos humanos. Al mismo tiempo, el nativismo permitía ofrecer, como alternativa a la modernidad occidental, la vuelta a los dorados orígenes, representada, en este caso, por la recuperación de un supuesto auténtico sentido de la fe islámica que había sido completamente violentado por las estructuras de poder occidentales.

En virtud de esta doble vía educativa, tan sólo algunos componentes de las élites dominantes y de la incipiente, pero aún escasa, clase media entraron en contacto con conceptos políticos como libertad, participación,

sociedad civil, democracia o derechos humanos. Algunos de ellos se interesaron por estos legados de la tradición occidental y llegaron incluso a mostrarse como convencidos defensores de los mismos. Aunque, en numerosos casos, ese convencimiento, muy mediatizado, además, por la impronta del conocimiento coránico dogmático recibido en su más tierna infancia, acababa convertido en una mera apariencia formal, ya que, en la práctica política real, como miembros de las clases dominantes, se plegaban a los usos autoritarios y arbitrarios del poder. Al mismo tiempo, aquellos que persistían en su defensa de los usos democráticos y emancipadores eran perseguidos, exiliados o marginados. En el otro extremo, el sistema educativo se preocupaba, esencialmente, por inculcar en la mayor parte de la sociedad el espíritu del sometimiento. En la escuela se enseñaba a los niños de las clases sometidas que debían sumisión a las élites gobernantes en un doble sentido. Por un lado, haciendo uso del orientalismo invertido, se les intentaba convencer de que les debían obediencia absoluta como una forma obligada de agradecerles que, debido supuestamente a su exclusiva acción emancipadora, habían logrado liberarse del opresivo yugo occidental, causante último de todas sus penurias. Y, además, mediante la apelación al nativismo, se les instruía en la idea de que existía una legitimación religiosa que exigía su situación de sumisión: debían someterse a las autoridades terrenas como muestra de su sumisión absoluta a la autoridad divina. De esta forma, la teoría poscolonial, en clara sintonía con los postulados del pensador palestino Edward Said, consigue describir los mecanismos concretos de dominación social y control político que permiten explicar la situación de sumisión en la que se encontraba gran parte de la población islámica, durante las décadas inmediatamente posteriores a los procesos de liberación colonial, desmontando, al mismo tiempo, las concepciones dogmáticas de autores como Bernard Lewis o Samuel Huntington que, como insignes herederos del orientalismo moderno, aún siguen apostando por la existencia de rasgos que ontológicamente describen, de manera estática, monolítica y permanente a cualquier sujeto o comunidad social, en virtud no de los condicionamientos históricos concretos de su existencia como individuo o como grupo, sino tan sólo a partir de su identificación con una definición abstracta.

4. A modo de conclusión. Educación, participación política y democracia tras la “Primavera Árabe”.

Parece, pues, evidente que, como señalan Milliband y Mernissi, sólo una transformación radical del sentido y la orientación de los modelos

educativos imperantes en las naciones islámicas, que suponga la renuncia a los procedimientos y técnicas neocoloniales, podrá permitir que las escuelas dejen de ser instancias de dominio y control de la población y se conviertan en espacios de impulso de la emancipación individual, de la participación social activa, de la sociedad civil, de la democracia y, en definitiva, de la defensa de un modelo político centrado en el respeto esencial a los derechos humanos. Los cruciales acontecimientos producidos en un gran número de países islámicos durante 2011, englobados bajo la etiqueta de “Primavera árabe”, demuestran que ese giro en las políticas educativas se ha convertido ya en una exigencia social a la que necesariamente deben responder los Estados. Como señala Bayat, consideramos que las políticas estatales de dominación y control desarrolladas por los Estados poscoloniales no han conseguido impedir que, en el seno de las comunidades islámicas, haya ido surgiendo una auténtica ciudadanía activa que ha ido impulsando, de forma paulatina pero firme, movilizaciones populares con la intención de reclamar la creación de nuevas vías alternativas en las relaciones entre las formas estatales de decisión política y la necesaria participación de los individuos y grupos sociales (BAYAT: 2009: 247). Esta tendencia, iniciada en algunos casos en los primeros momentos de los procesos de liberación colonial, fue constituyendo, a pesar de los continuos obstáculos establecidos por los gobiernos autoritarios, el germen de una incipiente sociedad civil.

Además, esta ciudadanía activa que, en origen, sólo se localizaba en espacios muy limitados de las aún muy estratificadas sociedades islámicas, se ha ido haciendo presente en la mayor parte de los ámbitos sociales, creando una sutil, aunque compleja, red de resistencia social activa. En este sentido, Bayat destaca la labor realizada por los no-movimientos, en tanto que agrupaciones espontáneas de ciudadanos activos. Frente al papel que puedan desempeñar en los procesos democratizadores los grupos formales de organización social (partidos, sindicatos, asociaciones religiosas, organizaciones de asistencia y caridad...)⁷, Bayat destaca la función de aquellos movimientos no formales surgidos de la coordinación espontánea entre las acciones independientes de ciudadanos que, por propia iniciativa, renuevan, con sus formas de actuar en todas las facetas de la vida diaria, las reglas que rigen las relaciones sociales en todos sus ámbitos. Esos no-movimientos colectivos son, para autores como Bayat o

⁷ En este sentido, Quintan Wiktorowicz señala que muchos de esos movimientos formales, aunque partan de principios de acción colectiva, acaban por impulsar políticas autoritarias radicalmente contrarias que someten a los sujetos de forma parecida a como lo hacen las estructuras estatales (WIKTOROWICZ: 2003: 12).

Wiktorowicz (2003: 13), los auténticos vehículos para el cambio, en la medida en que, en su dinámica activa, no son las estructuras formales de los movimientos los que imponen la necesidad del cambio en los sujetos, sino que, por el contrario, en ellos, es la acción de los sujetos la que promueve e impulsa la exigencia del cambio en los diversos colectivos sociales y, por ende, en la sociedad en su conjunto y en sus relaciones con el Estado. No se trata de que la ciudadanía activa sustituya a los movimientos colectivos, sino de que se constituya como la fuerza imprescindible para que éstos tengan auténtica capacidad de acción y renovación sobre los sistemas políticos autoritarios.

Esta tremenda potencialidad democrática exige una modificación sustancial en las estructuras educativas en todos sus niveles. Los modelos de enseñanza poscoloniales facilitaron que el impulso individual y colectivo de rebeldía fuera fácilmente manipulable por instancias y grupos que, paradójicamente, tras la promesa de ayudar a desplegar ese anhelo emancipador, ocultaban la intención de seguir manteniendo a los sujetos en una red de relaciones mutuas basadas en los mismos principios que habían caracterizado a los gobiernos coloniales y poscoloniales: la eliminación de la sociedad civil a través de la sumisión aquiescente de los sujetos al autoritarismo, casi sin límites, de las estructuras de poder. En consecuencia, mientras los sistemas educativos no cambien, los movimientos islamistas radicales podrán seguir desplegando todas sus armas ideológicas para captar, reordenar y adocener la capacidad activa de los sujetos e impedir, así, que se constituya esa sociedad civil activa capaz de impulsar los avances imprescindibles en las reglas del juego político que conduzcan hacia el establecimiento y consolidación de sistemas de gobierno democráticos. Por el contrario, una modificación adecuada de las políticas educativas, que respondiera a las renovadas necesidades de la incipiente ciudadanía activa, como impulso necesario para la consolidación de una sociedad civil, facilitaría el acercamiento de los movimientos islamistas hacia los principios democráticos, en la medida en que sería la propia ciudadanía la que exigiría a estos movimientos islamistas, cada vez con más fuerza, la necesidad social y política de hacer compatibles, de forma real y efectiva, los instrumentos de establecimiento de los contenidos políticos esenciales de la fe, a través de una interpretación de los textos sagrados adaptada a los métodos hermenéuticos y las circunstancias concretas del momento presente, con los principios irrenunciables de la democracia y la defensa de los derechos humanos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABU ZAYD, N. H., *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 2006.

ABU ZAYD, N. H., *El Corán y el futuro del Islam*, Herder, Barcelona, 2009.

ARKOUN, M., *Humanisme et Islam. Combats et propositions*, Vrin, Paris, 2006.

BAYAT, A., *Islam and Democracy: What is the Real Question?*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 2007.

BAYAT, A., *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East*, Stanford University Press, Palo Alto, 2009.

CUSICANQUI, S. R., “La raíz: colonizadores y colonizados”, en Albo et al. (eds), *Violencias encubiertas en Bolivia, Vol. I*, CIPCA-Aruwiyiri, La Paz, 1993.

LEWIS, B., *The Political Language of Islam*, The University of Chicago Press, Chicago, 1990.

LEWIS, B., “Democracy in the Middle East: Its State and Prospect”, *Middle Eastern Affairs*, 6, 1955.

MILLIGAN, J. A., *Islamic Identity, Postcoloniality and Educational Policy: Schooling and Ethno-Religious Conflict in the Southern Philippines*, Palgrave MacMillan, Gordonsville, 2005.

SAID, E., “Foucault and the Imagination of Power”, *Reflection on Exile and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge, 2000a, pp. 239-245.

SAID, E., “The Clash of Definitions. On Samuel Huntington”, en *Reflection on Exile and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge, 2000b, pp. 569-590.

SAID, E., *Covering Islam: How the Media and the Experts determine how we see the Rest of the World*, Pantheon Books, New York, 1981.

SAID, E., *Culture and Imperialism*, Vintage, London, 1994.

SAID, E., *Orientalism*, Penguin Books, London, 2003.