

EL EMERGER DE LOS HERMANOS MUSULMANES, EL SIONISMO Y LOS EVANGÉLICOS ESTADOUNIDENSES: ¿CUESTIONES COMUNES?

THE EMERGENCE OF THE MUSLIM BROTHERHOOD, ZIONISM
AND NORTH AMERICAN PROTESTANTS: COMMON QUESTIONS?

Alexandra Ainz Galende¹

Universidad de Almería. Almería - España

Resumen

A lo largo de este artículo tratamos de desentrañar la cuestión de si es posible que exista algún tipo de símil en el nacimiento de tres de los principales grupos fundamentalistas que han servido como base teórica para posteriores grupos fundamentalistas. Estamos hablando de los Hermanos Musulmanes de Egipto, los Evangélicos de Estados Unidos y el Sionismo. En concreto hemos estudiado en profundidad y comparado las condiciones estructurales en las que nacen los tres casos expuestos prestando especial atención a las características de los contextos de origen, el posible papel del carisma en los orígenes, los objetivos y la acción social en el emerger de los tres casos. A lo largo de nuestro artículo además expondremos el estudio minucioso llevado a cabo de los casos citados y resolveremos nuestra hipótesis referente a que a priori no consideramos que puedan existir características similares entre los tres grupos citados.

Palabras clave: Fundamentalismo, Hermanos Musulmanes, Sionismo, Evangélicos.

Abstract

Along this article we try to uncover the question of if it is possible that some similarity exists in the birth of three of the principal fundamentalist groups that have served as the theoretical base for later fundamentalist groups. We speak on the Moslem Brothers of Egypt, the Evangelical ones of the United States and the Zionism

¹ Doctora en Sociología. Académica del Departamento de Historia, Geografía e Historia del Arte de la Universidad de Almería. Correo electrónico: ainzgalende@gmail.com

Concretely we have studied in depth and compared the structural conditions in which three exposed cases are born paying particular attention to the characteristics of the contexts of origin, the possible paper of the charisma in the origins, the aims and the social action in to emerge of three cases. Along our article in addition we will expose the meticulous study carried out of the mentioned cases and will solve our hypothesis relating to that a priori we do not consider that they could exist similar characteristics between three mentioned groups.

Keywords: Fundamentalism, Muslim Brothers/ The Brotherhood, Zionism, Evangelist.

1. Introducción

No es prosa fácil si afirmamos que en la actualidad las formas de fundamentalismo son múltiples y pueden manifestarse de diversas maneras; en un proyecto globalizante (constitución de Estados teocráticos, como es el caso de Irán) o en propuestas más particulares (algunas denominaciones evangélicas protestantes, grupos como Hezbolá o Hamás, o algunos movimientos católicos que tienen como característica principal el integrismo). Si bien es cierto que existe vasta variabilidad en torno a los fundamentalismos, también lo es que puedan existir algunas características estructurales comunes que se favorezcan el nacimiento de los fundamentalismos y que además impulsen el desarrollo de los mismos. Nuestro propósito, en próximas líneas, es desentrañar la cuestión de si, aun reconociendo esta variedad dentro de los fundamentalismos, la emergencia y consolidación de éste, está condicionada por algunos factores sociales, políticos y/o teológicos similares. En concreto queremos ver si es factible contemplar la posibilidad de plantear si fenómenos que se acogen bajo la concepción de fundamentalistas presentan algunas similitudes comunes referidas a algunas cuestiones como las que plantharemos a continuación.

2. Objetivos y metodología

Nuestro artículo en concreto tiene como objetivo analizar las tres formas de fundamentalismo que, a partir de su emergencia, han servido de referente para posteriores grupos y/o movimientos fundamentalistas que se vincu-

lan al Judaísmo, el Islam y Catolicismo. En concreto el análisis se centrará en el estudio de si existen pautas comunes en el nacimiento de los Hermanos Musulmanes de Egipto, el Sionismo y los Evangélicos estadounidenses.

La hipótesis con la que hemos trabajado en nuestra investigación sostenía la idea de que no existían a priori cuestiones estructurales ni circunstanciales similares en los contextos de emergencia de estos tres casos. Ni tan siquiera contemplábamos que pudieran existir objetivos similares en cada uno de los casos estudiados. Para validar esta presunción, decidimos centrarnos en el estudio de aspectos concretos de dichos movimientos: contextos de origen, la cuestión del carisma (si existían o no líderes carismáticos o de referencia), objetivos de los grupos y lo relativo a sus posicionamientos en torno a la acción social. La metodología empleada, por su parte, tiene que ver con el estudio de caso. Nos encontramos ante el estudio, concretamente, de tres casos. Para llevar a cabo el estudio de los mismos nos hemos basado en las recomendaciones relativas al “estudio de caso”. Aplicando esa metodología obtuvimos una percepción compleja del objeto de estudio al considerarlo como una entidad holística. La evidencia de los casos de estudio puede ser recolectada a través de documentos, archivos, entrevistas, observación directa, observación participante, artefactos físicos, revisión bibliográfica, etc. En el caso específico del presente estudio se ha llevado a cabo una indagación exhaustiva de bibliografía que aborda la temática. Se han manejado las fuentes de donde surgen las teorías fundamentalistas y documentos relacionados, además se han hecho entrevistas a personas afines a los tres casos estudiados. En cualquier caso, lo que plasmaremos en este artículo será el estudio relativo a las siguientes fuentes: libros, documentos y panfletos.

3. Análisis de caso: Nacimiento de los Hermanos Musulmanes, sionismo y los evangélicos estadounidenses

A pesar de que conocemos muchos casos en los que en parte de la literatura científica se consideran, a priori, fundamentalismos, como por ejemplo las milicias presbiterianas del reverendo Ian Paisley quienes se autodenominan a sí mismas como fundamentalistas en Irlanda del Norte, el wahhabismo, el fundamentalismo sikh en el Punjab, el fundamentalismo de las

ultraortodoxias reaccionarias judías y palestinas en la franja de Gaza y en Cisjordania, etc., hemos decidido estudiar tres casos. Hablamos concretamente del nacimiento de los llamados “fundamentalistas evangélicos” en Estados Unidos aproximadamente en el comienzo de 1900, del nacimiento de los Hermanos Musulmanes en Egipto en 1928 y del nacimiento del sionismo religioso aproximadamente en 1880. Hemos elegido estos tres casos (a pesar de que como hemos dicho han existido fundamentalismos en otros periodos históricos anteriores) debido a que estos tres casos, además de ser modelo de referente, son contemporáneos a la emergencia del término “fundamentalismo”. Es importante resaltar que el trabajo que presentamos aquí estudia tres casos de fundamentalismo a partir de la construcción del concepto moderno, reconocemos que casos de fundamentalismo han existido a lo largo de la historia pero insistimos en que nuestro planteamiento y trabajo se lleva a cabo en lo referente al emerger de los principales fundamentalismos religiosos a partir del nacimiento del término.

3.1. Contextos de origen

La primera cuestión a estudiar fueron los contextos de origen. Lejos de aproximarnos a validar nuestra hipótesis, encontramos las primeras similitudes entre los tres fenómenos: nacen en un contexto caracterizado por circunstancias similares. Por un lado en las circunstancias que envuelven los tres casos se da una tendencia hacia una profunda secularización en el entorno en el que se desenvuelven. Estos contextos, además de tener un componente relativo a la secularización tan importante, se caracterizan por una fuerte inestabilidad política y a este respecto existe una gran incertidumbre. La característica principal común de los tres casos es que se posicionan de manera completamente contraria y opuesta al modernismo predominante. Parecen reaccionar ante lo que interpretan como los embates de una modernidad que perciben amenaza con arrollar con sus dogmas, creencias, principios y tradiciones. Cuando nacen los “fundamentalistas evangélicos” el protestantismo americano ya había atravesado varios procesos consecutivos de secularización. Procesos que se habían venido dando desde la época de la independencia. El primer paso hacia la secularización fue el constitucional, en el que se hizo manifiesta la separación entre el Estado americano y las iglesias protestantes. A pesar de esta separación

hacia 1830 el protestantismo evangélico se convirtió en la religión de la sociedad civil americana. Esta fuerza del protestantismo se dio gracias a la homogeneización de las principales denominaciones protestantes². La segunda separación importante correspondió a la secularización de la enseñanza superior americana y a la pérdida de hegemonía cultural protestante sobre la esfera pública de la sociedad civil americana. Diversos autores como José Casanova apuntan que fue la Guerra Civil junto con la era de la reconstrucción las que propiciaron las condiciones estructurales para el proceso de industrialización capitalista que cambió radical e irreversiblemente la sociedad americana. La nueva sociedad industrial tenía nuevas características y demandaba nuevas necesidades: las ciencias naturales, especialmente el darwinismo junto con las ciencias sociales e histórico-culturales y sus nuevas epistemologías ofrecían explicaciones de la naturaleza y la sociedad que a menudo entraban en conflicto con las visiones protestantes del mundo. El protestantismo dejaba de ser, en este contexto, la forma de pensar predominante en la nueva sociedad americana urbana e industrial. Además de estas cuestiones el protestantismo poco a poco iba perdiendo fuerza por otras variables como por ejemplo la relativa a las masas de inmigrantes. Éstas ya no se asimilaban como protestantes, sino que tendían a conservar sus religiones. Por otro lado, en este contexto el protestantismo fue dividiéndose internamente de forma paulatina. Estas dimensiones comenzaron a darse al principio debido a cuestiones relativas a la raza y al debate existente por aquel entonces en cuanto a la esclavitud. A partir de la Guerra Civil se dieron unas diferencias teológicas profundas que condujeron a separaciones formales organizativas entre las ramas del sur y del norte de las tres principales denominaciones evangélicas (metodismo, bautismo y presbiterianismo). Esto fue debido, entre otras causas, a que el evangelismo del sur, tras ciertas divagaciones sobre la esclavitud y tras haber condenado ésta en un principio, finalmente cambió de postura. El sur acabó posicionándose de forma favorable a ésta. Encontrando para la vigencia de la esclavitud, una justificación y explicación cristiana. El fin de la Guerra Civil reforzó las diferentes direcciones que se habían tomado dentro del mundo protestante y la división del protestantismo se hizo cada

² J. CASANOVA, *Religiones públicas en el mundo moderno*, PCC, Madrid 1994, 190.

vez más latente. En cuanto a la situación política de Estados Unidos es necesario decir que la entrada del país a la Guerra de Vietnam y el posterior caso de Watergate produjeron sentimientos generalizados de confusión e incertidumbre, manifestados en una creciente crítica social y política. Por otra parte, la consolidación de diferentes movimientos sociales como los afroamericanos, feministas, pacifistas, “hippies”, etc. y la liberalización de leyes civiles como la del aborto o la anulación de prédicas religiosas en los colegios secundarios, dieron como resultado el desarrollo de grupos religiosos que se oponían a una sociedad a la que caracterizaban de “corrupta e inmoral”. De este modo, agrupaciones fundamentalistas protestantes, lideradas por el pastor bautista J. Falwell, dieron apoyo electoral a la campaña presidencial de Carter. Estos grupos, tras constituirse en “La Mayoría Moral” (1979) y formar parte de la Nueva Derecha Cristiana, ayudaron a la llegada de Reagan al poder. Apunta Casanova que el “fundamentalismo protestante” surgió con el cambio de siglo como reacción antimodernista: contra la separación del evangelismo de las iglesias del naciente entonces protestantismo liberal, contra la separación del protestantismo de la educación americana y contra la separación de la ética protestante de la vida pública americana. Dice el autor que el fundamentalismo protestante luchó en tres frentes: contra las herejías liberal-modernistas dentro de las denominaciones evangélicas del norte, contra la enseñanza del darwinismo en las escuelas públicas y contra el “ron y el romanticismo” de la América urbana. Detrás del debate teológico lo que se escondía era la cuestión de si el protestantismo aceptaría o no su separación de la América secular, moderna y urbana³. Una de las diferencias principales entre los fundamentalismos y la teología liberal residía en el modo de interpretar la Biblia; los teólogos consideraban que era necesario utilizar todos los instrumentos críticos de la ciencia humana moderna (de la historia a la sociología, de la lingüística a la filología) para quitarle al texto sagrado las incrustaciones mitológicas y los condicionamientos históricos que la revelación de las supuesta palabra de Dios había padecido. Por su parte, los teólogos conservadores se mostraban muy preocupados con que el aporte de la ciencia moderna terminara alterando la integridad de la verdad encerrada en el

³ J. CASANOVA, *Religiones públicas en el mundo moderno*, PCC, Madrid 1994, 197.

Libro sagrado. El conflicto no se limitó a las discusiones a un grupo de especialistas. Los teólogos conservadores estadounidenses tomaron oficialmente posición contra las nuevas modas interpretativas del texto bíblico en una conferencia que tuvo lugar en Niagara Falls en 1895. En esa sede los teólogos conservadores elaboraron un documento en el que sintetizaron los puntos considerados inalienables para un saber teológico respetuoso de la verdad de la Biblia. Entre los puntos estaban los siguientes: La absoluta inerrancia del texto sagrado; la reafirmación de la divinidad de Cristo; la redención universal garantizada por la muerte y la resurrección de Cristo; la resurrección de la carne y la certeza de la segunda venida de Cristo. En función de cómo se plantea la cuestión de la inerrancia se puede establecer la distinción entre la actitud religiosa fundamentalista de otras que se puedan calificar genéricamente como modernistas, es decir, abiertas al uso del método histórico-crítico en la exégesis de la Biblia⁴.

El manifiesto de Niagara Falls de 1895 habría aparecido posiblemente como un documento interno en el circuito de los teólogos protestantes si entre 1909 y 1915 las ideas encerradas en él no hubiesen sido difundidas en la publicación antes mentada: "The fundamentals: a Testimony to thruth". En esta lucha antimodernista tuvo gran importancia el juicio contra Scopes. A pesar de que el litigio lo ganaron los fundamentalistas e incluso en algunos Estados del sur se logró la aprobación de leyes antievolucionistas, el fundamentalismo como movimiento se vino abajo dado que se le asoció a granjeros, paletos y a "primates boquiabiertos de los valles de la sierra". Junto al pentecostalismo el fundamentalismo había pasado a ser la religión de los desheredados⁵. Este descrédito al que tuvieron que verse sumidos los fundamentalistas contribuyó al aumento de la respetabilidad pública de sus antagonistas religiosos, los protestantes liberales.

El contexto en el que nacen los Hermanos Musulmanes también está caracterizado por la pérdida de influencia religiosa en la vida pública, la crisis y el desconcierto. Diversos autores como Emmanuel Sivan apuntan que en la época en la que nacen los Hermanos Musulmanes la decadencia del Islam era manifiesta y que ésta, por su parte, marcó el inicio del en-

⁴ E. PACE - R. GUOLO, *Fundamentalismos*, Siglo XXI, México 2006, 18.

⁵ J. CASANOVA, *Religiones públicas en el mundo moderno*, PCC, Madrid 1994, 200.

cuentro con Occidente. Los países árabes en ese momento percibieron el desfase existente entre ellos y el mundo occidental en terrenos como el militar, el económico y el político. Percepción de la que se derivó en teoría un sentimiento de frustración, que trajo como consecuencia una cada vez más aguda conciencia de rechazo, entre otras cuestiones, a la modernización⁶. En aquel entonces los principales países árabes estaban sometidos al dominio del poder y la cultura europea. Nos dice Kepel que el contexto en el que nacen los Hermanos Musulmanes era de un gran desconcierto en el mundo musulmán dado que este periodo corresponde con el apogeo de la colonización europea. El mundo del Islam fue de esta manera desmembrado por potencias cristianas⁷. En lo relativo a la historia de Egipto, en 1936 era coronado Faruk, quien sucedió a su padre Fouad, que, a su vez, accedió al sultanato de Egipto en 1917 sucediendo a su hermano Husayn Kamil cuando el país permanecía bajo protectorado británico. En 1922 fue nombrado oficialmente rey, aunque el protectorado se mantuvo hasta 1923. A pesar de que contaba con gran apoyo popular, la aparición de un fuerte movimiento nacionalista concentrado alrededor de un Partido llamado Wafd le ocasionó problemas con su propio pueblo. El conflicto interno derivó en la ruptura de negociaciones anglo-egipcias para la independencia, provocando una declaración unilateral británica que mantuvo bajo su control la política exterior y la economía. Finalmente en 1923 Fouad proclamó la primera constitución del nuevo Estado. El partido Wafd ganó las elecciones en 1923, 1925 y 1929, pero el rey evitó tener ministros de esa formación en su gabinete. La crisis continua provocó que disolviese el Parlamento, convocara elecciones y promulgase una nueva constitución en 1930 que evitó la presencia del movimiento Wafd y dio un carácter exclusivamente consultivo al Parlamento. Una vez conseguido el objetivo de eliminar a la oposición, restableció en 1935 la antigua norma fundamental de 1923. Es en este contexto de turbulencias políticas en 1928 cuando nacen los Hermanos Musulmanes. A Fouad le sucedió, como decíamos, su hijo Faruk I en 1936, quien mantuvo una vida lujosa en un contexto de gran pobreza. Esta

⁶ E. SIVAN, *El Islam radical: teología medieval, política moderna*, Bellaterra, Barcelona 1995, 182.

⁷ G. KEPEL, *La Yihad, expansión y declive del islamismo*, Península, Barcelona 2000, 34.

situación que provocó un gran malestar social, unida a la derrota árabe en la Guerra árabe-israelí en 1948, favoreció que en julio de 1952 un grupo de militares, cuyos miembros se llamaban a sí mismos “Oficiales Libres”, llevaran a cabo un golpe de estado contra la monarquía. Al mando en principio estaba el general Muhammad Najib aunque rápidamente le sucedió Jamal´ Abd al Nasser⁸.

Tras la Revolución de 1952, liderada por Nasser, quien fue considerado el padre del panarabismo, comenzó un período de lucha, resistencia y búsqueda de fortalecimiento para los Hermanos Musulmanes. Este político egipcio creó una ideología panarabista que rompía con la tradicional cultura religiosa de la región. En 1954 los Hermanos Musulmanes como organización fue prohibida y muchos de sus dirigentes fueron ejecutados o encarcelados. El 23 de junio de 1956 Nasser sometió a referéndum popular un proyecto constitucional que convertía a Egipto en una república socialista árabe de partido único. La Unión Nacional buscaba llevar a cabo los objetivos que habían ido gestando a lo largo del tiempo: modernizar Egipto y establecer una república laica donde la religión oficial fuese el Islam. Cuestiones contra las que estaban completamente en contra los Hermanos Musulmanes, dado que como decíamos se manifestaban completamente en contra de cualquier atisbo de modernidad. El objetivo de establecer una república laica se oponía frontalmente a sus ánimos de crear un Estado religioso Islámico y la cuestión de que la religión oficial fuera el Islam, les parecía insuficiente. Por su parte el sionismo⁹ nace en un contexto histórico marcado por al menos varios grandes asuntos referentes a la realidad judía: la diáspora y el antisemitismo que producen gran inestabilidad política, la lucha contra los valores modernos y la secularización derivada del fracaso de la cuestión relacionada con Sabbatai Zevi. La diáspora judía y lo que significa los pone de manifiesto muy claramente Hannah Arendt cuando en uno de sus libros expone el ejemplo de un judío llamado Cohn. Siguiendo sus palabras: “Algún día alguien escribirá la verdadera historia de esta emigración judía de Alemania y tendrá que explicar con una descripción de ese

⁸ G. KEPÉL, *La Yihad, expansión y declive del islamismo*, Península, Barcelona 2000, 37-38.

⁹ No obviamos que existieron precedentes históricos del sionismo, pero recordamos que nosotros estamos tratando la cuestión centrándonos en este fenómeno a partir de la construcción del concepto moderno que surge a finales del siglo XIX y principios del XX.

señor Cohn de Berlín que había sido siempre un 150% alemán, un alemán superpatriota. En 1933, aquel señor Cohn encontró refugio en Praga y en seguida se convirtió en un convencido patriota checo: un patriota checo tan auténtico y tan leal como lo había sido como patriota alemán. El tiempo pasó y en torno a 1937 el gobierno checo ya bajo cierta presión nazi, comenzó a expulsar a sus refugiados judíos, obviando el hecho de que estos se sentían firmemente futuros ciudadanos checos. Nuestro señor Cohn se fue entonces a Viena; para adaptarse allí se requería un definido patriotismo austriaco. La invasión alemana empujó al señor Cohn a salir del país. Llegó a París en un mal momento y nunca consiguió un permiso de residencia regular. Habiendo adquirido ya una gran destreza en confundir deseos con realidades, se negó a tomarse en serio medidas meramente administrativas, convencido de que pasaría su vida futura en Francia. Preparó pues su adaptación a la nación francesa identificándose a sí mismo con ‘nuestro’ antepasado Vercingétorix¹⁰...”

En cuanto al antisemitismo, en Alemania, los primeros partidos antisemitas comenzaron a surgir durante el decenio de 1880. En Francia el “caso Dreyfus” dominó durante años tanto la política interior como la exterior etc.¹¹. El antisemitismo surgió como fuerza política simultáneamente en Rusia, Alemania, Austria y Francia. Además se dio la aparición del antisemitismo político exactamente al mismo tiempo en la Europa central y occidental. Los pogromos de 1881 en Rusia desencadenaron un gigantesco movimiento migratorio del Este a Oeste que quedó como el rasgo más característico de la historia judía moderna hasta 1933. Fue esta emigración hacia el oeste que reunió a los sectores principales del mundo judío y echó los cimientos de un nuevo sentimiento de solidaridad que enseñó a ver a los judíos de Este como a los del Oeste con la misma óptica. El judío ruso que llegó a Alemania huyendo de la persecución descubrió que la Ilustración no había extinguido la violencia del odio a los judíos, y el judío alemán que vio a su hermano oriental sin hogar empezó a ver su propia situación con otros ojos. Según Arendt, este factor, junto con que el sionismo era de naturaleza exclusivamente judía y la aparición de una nueva clase de personas

¹⁰ H. ARENDT, *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Paidós, Barcelona 2004, 11.

¹¹ *Ibidem*, 45.

fueron los factores principales del ascenso del sionismo. Esta nueva clase, la sociedad judía de la que habla Arendt, son los intelectuales. Intelectuales de quienes Teodoro Herzl se erigió en primer lugar portavoz y a quienes él mismo calificó de “intelectos promedio”. Estos intelectuales se asemejaban a sus hermanos dedicados a ocupaciones más tradicionales en la medida en que también ellos estaban completamente desjudaizados en lo cultural y religioso. Lo que les caracterizaba era que no vivían en un vacío cultural, se habían “asimilado” y no solo estaban desjudaizados sino que estaban, además, occidentalizados. Lo cual, sin embargo, no les facilitó la integración social en las sociedades en las que era predominante el clima antisemita por lo que sentían el mismo rechazo que el resto de judíos... La consecuencia psicológica de esta situación fue hacer de estos intelectuales judíos los primeros judíos en la historia capaces de entender el antisemitismo en su sentido político e incluso hacerlos receptivos ante actitudes políticas más profundas y básicas de las que el antisemitismo no era más que una expresión más de entre otras.

La cuestión de Sabbatai Zevi está intrínsecamente relacionada con el proceso de secularización judío. Con Zevi se hizo el primer intento, por parte de los judíos, de cambiar su situación en lo referente a la diáspora mediante acción política directa. El de Zevi era un movimiento místico-político por la salvación de los judíos con que terminó la Edad Media judía y provocó una catástrofe cuyas consecuencias determinaron las subsiguientes actitudes y convicciones básicas de los judíos durante más de dos siglos. Al prepararse para seguir a Sabbatai Zevi, el autoproclamado Mesías, a Palestina a mediados del siglo XVII, los judíos dieron por supuesto que su esperanza última en un milenio mesiánico estaba a punto de hacerse realidad. Hasta la época de Zevi habían sido capaces de conducir sus asuntos con una política que sólo existía en su imaginación: el recuerdo de un remoto pasado y la esperanza de un remoto futuro. Con el movimiento de Sabbatai Zevi, aquellos recuerdos y esperanzas culminaron en un momento único de exaltación. Su catastrófico epílogo puso fin al periodo en el que sólo la religión podía proporcionar a los judíos un marco firme en el que satisfacer sus necesidades políticas, espirituales y cotidianas. El desencanto fue duradero, por cuanto a partir de entonces su religión dejó de proporcionar a los judíos el medio adecuado para valorar y hacer frente a los acontecimientos contemporáneos, ya fueran políticos o de otra natu-

raleza. Tanto como si el judío era piadoso como si no, tanto si observaba la Ley como si no, tendría a partir de entonces que juzgar los acontecimientos con criterios seculares y tomar decisiones seculares en términos seculares. La secularización judía culminó al fin en un segundo intento por acabar con la diáspora. Tal fue el surgimiento del movimiento sionista. Los judíos sentían la necesidad de encontrar una guía o una clave para dar sentido a la historia después del desastre de Sabbatai Zevi. Esta necesidad, en el siglo XIX, no era una necesidad en absoluto específica únicamente a los judíos sino que en general parece que se buscaba insaciablemente desde todas las religiones e ideologías tener unas pautas a seguir, una estructura o, como decíamos, un guía o algún símil. El sionismo puede incluirse, de hecho, entre los muchos “ismos” de la época, cada uno de los cuales quería explicar la realidad y predecir el futuro en base a leyes y fuerzas.

3.2. *El carisma en los orígenes*

Otro factor que encontramos en común que tiene la emergencia de estos tres movimientos sociales es que en los tres su nacimiento está marcado por el carisma. En el caso de los fundamentalistas evangélicos encontramos la figura, por ejemplo, de William Jennings Bryan, a quien se le considera uno de los mayores percursores del fundamentalismo. Bryan era político, demócrata y fue candidato a la presidencia de los Estados Unidos en tres ocasiones pero en las tres ocasiones fue derrotado por los republicanos. Fue una de las personas que más se involucró en el juicio contra Scopes. En 1922, Bryan, presidente entonces de un instituto bíblico, declaraba que el modernismo y sus corrientes darwinistas eran una amenaza contra la nación, ya que no puede haber paz sin victoria¹². La propia guerra civil era interpretada como una suerte de catarsis interna en la que las fuerzas del bien habían salido victoriosas. Entre sus argumentos utilizaban términos que denotaban una clara teologización de sus propuestas. Términos como “voluntad de Dios”, “destino nacional”, el “nuevo reino de la cristiandad”, eran frecuentes en las revistas y las declaraciones fundamentalistas de los años veinte.

¹² W. GATEWOOD, *Controversy in Fundamentalism, Modernism and Evolution*, Vanderbilt U. Press, Nashville 1969, 93.

En caso de los Hermanos Musulmanes fue su fundador, Hassan Al Banna, quien empujó el movimiento y le dio gran fuerza. Posteriormente a la muerte de Al Banna fue Sayyid Qutb quien ocupó ese lugar carismático dentro de la asociación. Señala Xavier Ternisien que todos los que tuvieron ocasión de acercarse y oír a Al Banna recuerdan con emoción su elocuencia y su carisma, idóneos para agitar a las multitudes. En su libro pone el ejemplo de Farid Abd al-Jaliq uno de las primeras personas que se hicieron miembros de los Hermanos y posterior responsable de la sección estudiantil quien decía de Al Banna, refiriéndose a la primera vez que le escuchó hablar: “Fue en una mezquita de mi pueblo, me quedé fascinado por sus palabras. Los otros predicadores hablaban del infierno y del paraíso y él hablaba del compromiso y de la libertad. El discurso me fascinó completamente¹³...”

En el sionismo tenemos por ejemplo a Theodor Herzl quien activó y consolidó el sionismo en un movimiento político, al convocar el Primer Congreso Sionista en 1897. Herzl se convirtió en judío por efecto del antisemitismo. Fenómeno que sucedió a gran parte de población de descendencia judía que poco tenían que ver ya con el judaísmo como fruto de los procesos de secularización vividos en el seno del judaísmo. En una carta de éste en 1895 declara: “Mi judaísmo era para mí algo que me resultaba indiferente. (...) No obstante, al igual que el antisemitismo empujaba a los judíos débiles, cobardes y ambiciosos a las filas del cristianismo, a mí me devolvió con renovado vigor al seno del judaísmo”. La idea que potenció este intelectual como solución al problema judío y que tanto impacto tuvo entre las comunidades judías fue la de la huida o liberación hacia una patria común¹⁴.

Otro líder carismático dentro del sionismo religioso se trata de Rav Avraham Yitzhak Kook. Kook llega a Palestina en 1904 y en 1922 funda en Jerusalén un instituto de estudios religiosos. Kook formuló los fundamentos del nuevo mesianismo. Este fomentó la colaboración activa con los sionistas no religiosos y defendió el carácter religioso del sionismo frente a

¹³ X. TERNISIEN, *Los Hermanos Musulmanes*, Bellaterra, Barcelona 2007, 28.

¹⁴ H. ARENDT, *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Paidós, Barcelona 2004, 54-55.

acusaciones de grupos ultraortodoxos de ser este movimiento impío dado que consideraban que este tenía muchos rasgos seculares.

3.3. *Objetivos*

Hablando ya de los objetivos que persiguen los movimientos estudiados observamos que los tres coinciden también en cuanto a sus finalidades a pesar de ser que estamos hablando de movimientos que pertenecen a religiones diferentes y que se dan también en diversos países. Sin embargo, encontramos que tanto los fundamentalistas evangélicos como los Hermanos Musulmanes como los sionistas tienen objetivos religiosos y políticos parecidos. Además, estos objetivos se interconexionan continuamente no siendo fácil discernir en qué medida la religión influye a la política y la política a la religión. Planteando ambas como un corpus complementario e inseparable.

El fundamentalismo de principios del siglo XX es el eje político en el que se vertebran las posiciones de gran parte del conservadurismo político-religioso en los Estados Unidos. Frente al llamado “modernismo” se produjo una reacción que se aferraba a la Biblia como única referencia ética, política y cultural. Para los fundamentalistas norteamericanos, cualquier filosofía, doctrina teológica o social que no tuviera como principio básico esa preponderancia clara del Texto Sagrado, se convertía automáticamente en una peligrosa amenaza contra los fundamentos de la nación. América, defensora de la democracia, detractora de la aristocracia, del alcoholismo y de la esclavitud, aspiraba a convertirse en la gran continuadora de la cristiandad, de esa cristiandad de la que Europa se estaba alejando con autores como Darwin o Marx. A partir de 1920, las polémicas teológicas se fueron extendiendo hasta convertirse en un verdadero debate nacional en el que estaba en juego la esencia misma de la nación. Un sentimiento de miedo corrió entre muchos protestantes americanos que veían en el darwinismo y el marxismo claros ejemplos del deterioro moral del viejo continente¹⁵. Los evangelistas entre sus argumentos políticos utilizaban términos que denotaban una clara teologización de sus propuestas. Términos como “vo-

¹⁵ C. CAÑEQUE, *Fundamentalismo cristiano norteamericano en Ideologías y movimientos políticos contemporáneos*, Tecnos, Madrid 2006.

luntad de Dios”, “destino nacional” o “nuevo reino de la cristiandad”, eran frecuentes en las revistas y las declaraciones fundamentalistas de los años veinte. Los fundamentalistas pretendían un tipo de programa político que permitiera asegurar sus tradiciones más conservadoras, dado que en esas tradiciones consideraban que estaba la virtud. El punto más importante estaba en la lectura de la Biblia en los colegios públicos y en las universidades. Theodore D. Woolsey, un rector retirado de la universidad de Yale, afirmaba en una conferencia en 1923: “Esta nación puede ser considerada como una nación cristiana a pesar de no tener una iglesia oficial, precisamente porque la gran mayoría de sus habitantes cree en el cristianismo y en el evangelio, así como en que nuestra cultura está basada en éstos desde su fundación”¹⁶. El espacio clave de la cruzada conservadora se producía en la enseñanza. Los protestantes reaccionarios veían en la educación una posible respuesta al mundo cambiante impuesto por la sociedad moderna. Ellos habían dominado hasta entonces las líneas ideológicas de la enseñanza y por ello reaccionaron cuando fueron calando en las universidades lo que ellos denominaban “tendencias amenazantes” haciendo referencia por ejemplo a la teoría de la evolución de Darwin. Teoría que se había convertido en un verdadero enemigo contra el que luchar. Si el ser humano era descendiente del simio, la versión genesiaca sólo podía ser metafórica, cuestión que les resultaba intolerante.

En cuanto a los Hermanos Musulmanes, Hassan Al Banna daba cumplimiento al precepto de que el Islam es al mismo tiempo religión y política¹⁷. Al Banna rechazaba la política desligada de la religión. Los partidos políticos eran a su juicio fuente de discordia y por ello incompatibles con la unidad religioso-política que debía imperar. Una vez llevada a cabo la eliminación de los partidos entraría en escena “un movimiento nacional activo, que dirija la nación de acuerdo con las enseñanzas coránicas”¹⁸. Al Banna a lo largo de sus discursos satanaziba a Occidente dado que es de allí de donde consideraba todo lo negativo o nocivo que tenía entonces Egipto. La afición al alcohol y los placeres sensuales, junto con la usura y la imagen que tenía de irreligiosidad de Occidente eran en todo momento blancos

¹⁶ J. HARRIS, *Christianity as a Reforming Power*, EA, 1973, 62.

¹⁷ S. ZUBAIDA, *Law and Power in the Islamic World*, Tauris, Londres-Nueva York 1989, 1.

¹⁸ H. AL BANNA, *Select Writtings*, Nueva Delhi 1983, 212.

obsesivos de Al Banna¹⁹. En palabras del fundador de los Hermanos Musulmanes: “Los europeos hicieron todo cuanto estuvo en su mano para que el demonio del materialismo derramase la simiente de sus vicios y sucios propósitos, y sus mortíferos gérmenes en todos los países islámicos que se encontraron bajo su yugo²⁰. Para él, además, la actuación europea supuso una guerra colectiva contra el Islam. Como respuesta a toda esta decadencia Al Banna proponía la vuelta al espíritu religioso del Islam proponiendo en muchas ocasiones que el secreto del atraso de los musulmanes residía en su alejamiento de la religión y que la base de la reforma debía consistir en el regreso a las enseñanzas del Islam y sus valores.

Como miembro de los Hermanos Musulmanes se partía de la base de la entrega absoluta del miembro o militante, lo cual requería un alto grado de autoexigencia en la práctica orientada en último término a la proyección de sus capacidades sobre la sociedad. “Recordad, Hermanos, que más del 60% de los egipcios viven en condiciones inferiores a la vida de los animales... Y todos estos males se encuentran en los países musulmanes. Por lo tanto uno de vuestros objetivos principales será actuar para reformar la enseñanza, luchar contra la pobreza, la ignorancia, la enfermedad, el crimen y en definitiva, establecer una sociedad moldeada según los dictados de la ley islámica”²¹. “Pugnar por la resurrección de la moralidad islámica, en la medida de lo posible (...). El saludo debe ser islámico. Los colores del Islam deben predominar en el lenguaje y en la historia. La apariencia y los gestos sean también islámicos, como los bienes de consumo...”²². Con esta base islámica y practicando lo que hemos denominado “la creencia correcta” el hermano musulmán en palabras de Al Banna “debe reformar el Gobierno hasta que pase a ser un Gobierno Islámico representativo que actúe como servidor de la comunidad musulmana (Umma)”²³. En 1946 Al Banna dirige una carta al rey Faruk donde le sugiere un conjunto de reformas políticas en sentido islámico, la propuesta encierra un vuelco radical en las normas de vida social y de organización política el punto de partida de la carta es exponer que tras el final de la Guerra Mundial la mejor solución para el país

¹⁹ A. ELORZA, *Umma, el integrismo en el Islam*, Alianza, Madrid 2002, 53.

²⁰ H. AL BANNA, *Select Writtings*, Nueva Delhi 1983, 155.

²¹ S. QUTB, *Hitos del camino*, Milestone, Indianápolis 2007, 16.

²² H. AL BANNA, *Select Writtings*, Nueva Delhi 1983, 21.

²³ *Ibídem*, 9.

es adoptar el régimen islámico. Los Hermanos Musulmanes no defendían un Estado musulmán, sino un Estado que ellos calificaban como auténticamente islámico. Es decir, un Estado no caracterizado por la cuestión de que sus gobernantes se considerasen musulmanes sino porque el Estado se estructurase por la base de lo que ellos consideraban la verdadera ley islámica, es decir, entendían que la soberanía radica en Alá “al-hakimiyya”. Tres serían los pilares del estado islámico: la prioridad de la religión en cualquier aspecto de la vida, la superioridad de la comunidad de creyentes por encima de las diferencias de raza, color de piel o condición social y la sumisión total y absoluta a la autoridad de Alá. En este sentido la crítica principal de Qutb al sistema de vida occidental, a la Unión Soviética, al gobierno de Nasser y a todos los sistemas políticos del orbe musulmán que no “respetaban la guía suprema” gira entorno al concepto de “yahiliyya”, en tanto que ignorancia de la guía divina en los asuntos mundanos. Nos dice Qutb que del mismo modo que la ley islámica debe ser absoluta, el rechazo de gobiernos yahilíes debe ser también radical dado que éstos, además de producir efectos negativos en los individuos, degeneran y acaban por destruir la sociedad en su totalidad. Dice el pensador musulmán a este respecto que “El Islam no puede aceptar ningún compromiso con la yahiliyya, ni con ninguna de las formas de vida derivadas de este concepto. No hay otra alternativa: o el Islam o la Yahiliyya. El Islam no acepta una situación que sea medio Islam y medio-yahiliyya. En este sentido, la posición del Islam es muy clara. Defiende que la verdad es única y que no se puede dividir. Si no se cumple una verdad en toda su extensión, triunfa la falsedad. O nos dirigimos hacia Alá o caemos en la yahiliyya”. Los Hermanos Musulmanes no son partidarios de la separación entre fe y Estado o entre vida y fe dado que consideran que esa cuestión forma parte de una dinámica histórica que les es completamente ajena. Al contrario, consideran que el Islam parte de un principio básico: la unidad esencial entre los actos de culto y los de la vida cotidiana, esto es, entre la fe y la vida²⁴.

En cuanto al caso del sionismo, Herzl defendió la tesis de que había que asimilar a los judíos a un Estado nacional mediante una transformación social basada en modelos europeos. Este autor buscó apoyo en las grandes potencias (Rusia, Francia, Alemania, Turquía) ofreciéndoles un esta-

²⁴ S. QUTB, *Hitos del camino*, Milestone, Indianápolis 2007, 19-24.

do judío al servicio de los intereses de estos imperios. Además defendía la necesidad de un “hogar nacional” para los emigrantes judíos. Herzl fue el primero en llevar el problema judío a la atención mundial e hizo aparecer al pueblo judío en la escena política internacional. El movimiento sionista que se desarrolló a partir de su iniciativa creó los instrumentos organizativos, políticos y económicos para la implementación de su visión e ideología. De esta manera el movimiento sionista, siguiendo a Herzl, enunció sus metas: “un hogar nacional para el pueblo judío en la Tierra de Israel”. Éste propuso la creación del Estado judío como prerrequisito para la solución del problema de la diáspora judía: “Que nos den la soberanía sobre un pedazo de tierra, suficiente para las justas necesidades de nuestro pueblo, de lo demás nos encargamos nosotros”. El Sionismo es considerado como la ideología nacionalista de los judíos y propugna el “retorno” a Palestina junto con la edificación sobre su territorio de un Estado exclusivamente judío²⁵. En agosto de 1897 se celebró en Basilea (Suiza) el Primer Congreso Sionista y allí Herzl “proclamó ante el mundo que los judíos aspiraban a crear un hogar nacional garantizado por el Derecho Público en las tierra de sus ancestros”²⁶. Para llevar a cabo este propósito se barajaban dos propuestas: Argentina y Palestina. Al respecto Herzl escribió: “Argentina es uno de los lugares naturales más ricos de la tierra, con una gran extensión, poca población y clima moderado... Palestina es nuestro inolvidable hogar histórico. Su solo nombre sería un poderoso y emotivo llamamiento para nuestro pueblo”²⁷.

En medio de la Primera Guerra Mundial y como resultado de los intereses comunes entre Gran Bretaña y la Organización Sionista Mundial en torno al territorio palestino, el 2 de noviembre de 1917 se produjo lo que se conoce como la Declaración de Balfour, a través de la cual se reconocieron los derechos del pueblo judío. Para esa fecha Arthur James Balfour era el Ministro de Relaciones Exteriores de Gran Bretaña y textualmente escribió: “El Gobierno de S. M. ve de un modo favorable el establecimiento de un hogar nacional para el pueblo judío en Palestina”. En 1919, los sionistas pusieron la creación de un Estado en todo el territorio palestino,

²⁵ H. TRIKI, *He aquí Palestina. El Sionismo al desnudo*, Autor, Caracas 1976.

²⁶ J.TSUR, *El Sionismo. La epopeya de un pueblo*, Alianza, Madrid 1980, 47.

²⁷ T. HERZL, *La Juda Štato*, Literatura Mondo, Budapest 1934, 47-50.

así como en partes de Trans-Jordania, Siria y Líbano. Cuando terminó la Primera Guerra Mundial y habiendo resultado vencida Turquía, la Sociedad de Naciones encomendó a Gran Bretaña el mandato sobre Palestina, el cual rigió entre 1920 y 1948. Después de tomada esa histórica decisión, se generó una importante inmigración de judíos a Palestina. Para 1917 la población judía en Palestina representaba menos del 10% del total y era predominantemente no-sionista, mientras que el 90% restante era árabe. La Primera Aliá (oleada migratoria) se había producido en 1882, conformada por los “Jovevéi Sión” (Amantes de Sión), quienes compraron tierra en Palestina.

La Segunda Aliá fue como consecuencia de los pogromos derivados del fracaso de la Revolución en Rusia en 1905. La Tercera Aliá se dio en 1919 a raíz de la Guerra Civil en Rusia y los pogromos en Ucrania. La Cuarta Aliá fue consecuencia de la política fiscal del gobierno de Brabski en Polonia en 1924. Luego, el ascenso de Hitler al poder en Alemania en 1933 provocó la salida de Europa de decenas de miles de judíos con destino a Palestina. Como resultado de ese movimiento migratorio el “campo de acción política” se había creado. Al finalizar la Segunda Guerra Mundial, la comunidad judía en Palestina alcanzaba los 600.000 habitantes, contaba con una organización parlamentaria y democrática y con un poder de combate que debía ser tomado en cuenta en el equilibrio del Medio Oriente. La Comisión de las Naciones Unidas para Palestina, con el apoyo de los Estados Unidos y la Unión Soviética, decidió a favor de la partición de este territorio y la creación de un Estado judío. En el seno de una Palestina dividida, el 14 de mayo de 1948 fue proclamado el Estado de Israel. De esa manera, la idea política del Sionismo se había concretado en espacio político.

La cuestión de la tierra asume una dimensión central en el sionismo religioso, la corriente ortodoxa que intenta unir a la Torá con el nacionalismo. Fundada en 1893 por el rabino lituano Yitzhak Ya'akov Reines, esta corriente se organizará políticamente en 1902 con el nacimiento del primer partido sionista religioso (Mizrahi). Para Mizrahi la inmigración en Yishuv, el asentamiento hebreo en Palestina, responde a la obligación impuesta por la necesidad de observar los preceptos religiosos vinculados a la tierra. El regreso a Sión es considerado el elemento decisivo para el advenimiento de la redención. El renacimiento del Estado hebreo permitiría recomponer el pueblo de Israel bajo la ley de la Torá. Recomposición esencial para el

advenimiento mesiánico²⁸. Autores como Sternhell consideran que este fue un proyecto político nacionalista y colonial. El sionismo conjuga dos elementos: independencia y soberanía, por un lado, y la centralidad de Israel en la identidad judía religiosa, por el otro. Los objetivos del movimiento sionista están delineados en el Programa de Jerusalén cuya última versión dice que los objetivos del sionismo, además de la unidad del pueblo judío y la centralidad de Israel en la vida judía, son: La reunificación del pueblo judío en su patria histórica, *Eretz Israel*, a través de la Aliá desde todos los países del mundo. El fortalecimiento del Estado de Israel basado en la visión profética de justicia y paz. La preservación de la identidad del pueblo judío a través de la promoción de la educación judía y sionista, y los valores espirituales y culturales judíos. La protección de los derechos de los judíos en todos los lugares²⁹.

Los tres movimientos coinciden además en describir el papel de la religión de una manera parecida: Ésta ha de estar basada en un monoteísmo férreo que atiende a las escrituras asociadas a cada una de las tres religiones (cada movimiento atiende a las suyas). Las escrituras, además, han de interpretarse de manera literal y además la religión ha de jugar, como veíamos en líneas anteriores, un papel importante en la esfera pública: gestionando ésta y condicionándola. Coinciden los tres movimientos en su posición negativa en relación a la hermenéutica respecto a la lectura de los textos fundamentales. Se cree que éstos han sido bien revelados o bien dictados por Dios y que el único sentido que tienen es la literalidad. Proponen aislar el texto de su contexto sociohistórico. Como hemos visto anteriormente, el fundamentalismo se definía por la fe en la veracidad de la Biblia y la consideración del Antiguo y Nuevo Testamento como la expresión literal de la “verdad divina” especialmente en lo respectivo a imperativos ético-morales y preceptos político sociales. Como puntos fundamentales de esta fe consideraban: la encarnación de Cristo, Hijo de Dios y Dios él mismo, el nacimiento virginal de Jesús, el carácter expiatorio de su muerte en la cruz para la salvación del género humano, la resurrección corporal de Jesús, la inminencia de la segunda venida de Cristo, la afirmación del pecado como

²⁸ E. PACE - R. GUOLO, *Fundamentalismos, Siglo XXI*, México 2006, 77.

²⁹ Z. STERNHELL, *Aux origines d'Israel. Entre nationalisme et socialisme*, Fayard, Paris 1995, 4.

experiencia negativa que aleja de Dios y hace necesaria la expiación, la salvación por la gracia de Dios, y no por las obras humanas, la inspiración verbal y en consecuencia la inerrancia y la autoridad incuestionable de toda Biblia y en todos los campos del saber, religiosos y científicos, filosóficos y teológicos³⁰. A partir de 1920 los teólogos premilenaristas y los ortodoxos reformados se unieron para defender el principio de “sola Scriptura” contra lo que ellos denominaban herejías liberales y modernistas³¹. Los fundamentalistas creían que la Biblia es la palabra literal de Dios. Al Banna por una parte siempre apelaba a un pasado mejor como referencia del “buen Islam”: “debemos comprender el Islam del mismo modo que lo hicieron nuestros antepasados”³². Pasado en el que, según él, era posible encontrar una organización social y política perfecta en la que los creyentes rezaban pidiendo la misericordia de Alá, observaban los ayunos, se mantenían piadosos, etc.

Dice Al Banna a este respecto: “Combatían y luchaban, haciendo preparativos para los combatientes religiosos, atendiendo a sus familias y asegurando su bienestar. En cuanto a la política, cooperación idílica entre el gobernante que procuraría afecto a unos gobernados que le prestaban obediencia”³³. Además ensalza un pasado en el que la fuente de la vida espiritual, social y política era el Islam: “En aquel tiempo existía toda clase de unidad en la joven nación. Reinaba un espíritu de unicidad. En consecuencia, por todas partes gobernaba el régimen coránico. En la capital podía contemplarse el hermoso espectáculo de la unidad política bajo el control del Emir de los creyentes (...). La sangre de una misma fe circulaba por las venas de todos y cada creyente era activo bajo la dirección de un solo guía”.

La descripción de un pasado ideal va seguida de la lamentación por la decadencia que observan en el tiempo en el que viven. Hassan Al Banna percibe la política como la primera causa de la desintegración del primer Estado. Uno de los rasgos principales de Al Banna es que rechaza la política desligada de la religión. En cuanto al perfecto creyente este debía ser piadoso, debía recitar el Corán, cuidar su salud e higiene, decir siempre la ver-

³⁰ J.J. TAMAYO, *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, Trotta, Madrid 2004, 75.

³¹ J. CASANOVA, *Religiones públicas en el mundo moderno*, PCC, Madrid 1994, 198.

³² H. AL BANNA, *Select Writtings*, Nueva Delhi 1983, 176.

³³ *Ibídem*, 143.

dad, cumplir la palabra dada, ser digno y justo, cordial, más o menos culto, debía vivir una vida austera, no beber estimulantes como el café o el té, no apostar, etc. Además el perfecto creyente debía entablar relaciones pensando en el “sistema social islámico”, oponerse a toda decisión, periódico, asociación o escuela contrarios al Islam, al propio tiempo de comprometerse a la difusión de un modo de discurso y de comportamiento islámico que abarque todos los aspectos de la vida.

3.4. *La acción social*

Otra cuestión que tienen en común es que dan gran importancia a la acción y a la conducta. Tanto a los fundamentalistas evangélicos como a los Hermanos Musulmanes como a los sionistas el ser activos les parece imprescindible e indispensable. Por acción social entendemos una acción orientada por la acción de otro/s y dirigida hacia otro/s. La acción social tiene que tener un sentido propio y ser significativa. Concretamente Weber define ésta como aquella conducta humana que su propio agente o agentes entienden como subjetivamente significativa, y en la medida en que lo es. Tal conducta puede ser interna o externa y puede consistir en que el agente haga algo, se abstenga de hacerlo o permita que se lo hagan. Por acción social se entiende aquella conducta en la que el significado que a ella atribuye el agente o agentes entraña una relación con respecto a la conducta de otra u otras personas y en las que tal relación determina el modo en que procede dicha relación³⁴.

Desde muchos puntos de vista en los tres supuestos estudiados se fomenta la acción: por ejemplo en el plano individual, refiriéndose siempre a la práctica personal de los preceptos religiosos, como pueda ser la práctica de la oración, la piedad, etc. Y en el plano social se refieren a la práctica de los preceptos religiosos en comunidad y a la práctica social y política de ésta. En los tres casos también se hace un llamamiento a la difusión de la religión y a la prédica con el ejemplo. En estos tres supuestos se insta a los creyentes al proselitismo, entendido éste como la realización de cualquier tentativa para que las personas opten por un planteamiento religioso determinado y éste se expanda a todo el mundo utilizando cualquier metodo-

³⁴ M. WEBER, *Economía y sociedad*. México, Fondo de cultura económica, México 1964.

logía. Por ejemplo, una estudiosa norteamericana de los medios de comunicación masivos reconstruyó con toda precisión el juicio mediático contra Scopes mostrando el impacto de la cuestión teológica en el gran público y el inicio de la presentación “en público” del choque ideológico entre fundamentalismo y modernismo. Así el fundamentalismo accedía al mundo de la comunicación y descubría que podía obtener mayor audiencia utilizando el medio eficaz de los medios modernos. De ese modo lograba ser identificado como un sujeto colectivo socio-religioso alternativo a las corrientes de pensamiento moderno.

En cuanto a los Hermanos Musulmanes, para Hassan Al Banna era muy importante la acción. Según éste el reconocimiento de las verdades del Corán y la Sunna no podían agotarse en sí mismos, debiendo cambiar los aspectos negativos de la comunidad y la situación crítica de ésta por un conjunto de reformas de índole islámica para lo que era necesario la militancia. Según Al Banna las energías mentales del creyente debían ser aplicadas al terreno de la práctica y no quedarse en un plano especulativo. Al Banna hizo constantes críticas a la Universidad de Al Azhar en el Cairo reprochando a sus componentes su pasividad. De los ulemas decía que éstos ven y entienden pero no hacen nada. Al Azhar de este modo había eludido el papel de ser portavoz de un Islam dinámico y vivo fracasando a su vez de proteger el Islam de la invasión de valores e ideas extranjeras³⁵.

Qutb también señalaba a este respecto que el “verdadero musulmán” no es sólo aquel que acepta el credo islámico, sino el que se implica activamente en una empresa colectiva para “ordenar el Bien y prohibir el Mal”³⁶.

Un rasgo que Herzl compartía con los dirigentes de los movimientos antisemitas cuya hostilidad tan profundamente le impresionaba era la furiosa voluntad de actuar a cualquier precio; acción, sin embargo, que había de realizarse con arreglo a ciertas leyes supuestamente mutables e inevitables y que estaba inspirada y apoyada por invencibles fuerzas naturales. La convicción de éste de que estaba aliado con la historia y la naturaleza mismas lo libró de la sospecha de que pudiera haber estado loco. El antisemitismo era una fuerza arrolladora y los judíos tendrían que utilizarla o ser engullidos por ella... En sus propias palabras, “el antisemitismo era la

³⁵ M. ZEGHAL, *Los guardianes del Islam*, Bellaterra, Barcelona 1997, 85.

³⁶ S. QUTB, *Hitos del camino*, Milestones, Indianápolis 2007, 17.

fuerza impulsora responsable de todos los sufrimientos de los judíos desde la destrucción del Templo y seguiría haciendo sufrir a los judíos hasta que éstos aprendieran a usarla en su propio beneficio”. En manos expertas, esa “fuerza impulsora” demostraría ser el factor salvífico decisivo en la vida de los judíos; se utilizaría de la misma manera que el agua hirviendo se utiliza para reproducir energía en forma de vapor. Esta voluntad de acción, nos dice Arendt, era tan novedosa y tan abiertamente revolucionaria en la vida judía que se extendió muy rápidamente. Considera además la autora que la grandeza impercedera de Herzl radica en hacer algo en relación con la cuestión judía, su deseo de actuar y resolver el problema en términos políticos³⁷.

Durante los veinte siglos de la diáspora, los judíos han hecho dos grandes intentos por cambiar su situación mediante la acción política directa. El primero fue el movimiento de Sabbatati Zevi y el segundo el surgimiento del movimiento sionista y la lucha por la conquista de los objetivos que este movimiento se proponía. La cuestión del llamamiento a la acción en lo relativo a la tierra asume un papel central en sionismo religioso, corriente ultraortodoxa que quiere unir la Torá con el nacionalismo. Desde esta perspectiva el asentamiento hebreo en Palestina responde a la obligación impuesta por la necesidad de observar los preceptos religiosos vinculados a la tierra. El regreso a Sión es considerado el elemento decisivo para el advenimiento de la redención. El renacimiento del estado hebreo permitiría recomponer el pueblo de Israel bajo la Ley de Israel en la Tierra de Israel, recomposición esencial para el advenimiento mesiánico.

Conclusiones

Obviamente tras el estudio llevado a cabo nuestra hipótesis no se validó. De hecho, no hemos encontrado diferencias significativas en las dimensiones estudiadas de los fundamentalismos en los tres casos objeto de estudio. Con esto concluimos que sí existen factores estructurales, históricos, teológicos y sociales similares que permiten, potencian y dan pie a la emergen-

³⁷ H. ARENDT, *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Paidós, Barcelona 2004, 74.

cia de los fundamentalismos como hemos visto en nuestro estudio. Ahora bien, conscientes de la limitación que supone el estudio de únicamente tres casos concretos aunque éstos sean relevantes y además se hayan sido en profundidad (en lo referente a número de casos estudiados), no podemos hacer aún generalizaciones, ni inferencias al amplio y diverso espectro de los fundamentalismos. A pesar de ello, nuestra aportación tiene que ver con las posibles dimensiones a estudiar a la hora de llevar a cabo un análisis de cómo nacen y surgen los fundamentalismos. Estas cuestiones estructurales, por su parte, tienen que ver con el examen exhaustivo de los contextos en los que nacen los fundamentalismos, sus características y particularidades. Así mismo, entendemos, hay que prestar especial atención a las posibles figuras carismáticas que nacen en dichos contextos, los objetivos que plantean grupos que puedan devenir en fundamentalistas y también a la forma de plantear la actuación social en el contexto en el que se desenvuelve el emerger del grupo/movimiento fundamentalista o potencialmente fundamentalista concreto. Con esta investigación ponemos sobre la mesa un punto de partida para comenzar a analizar los albores de diferentes tipos de fundamentalismo, sus particularidades y semejanzas. Aspectos que con el tiempo posiblemente nos ayuden a atajar y resolver las cuestiones fundamentalistas. No antes, claro, sin conocer el fenómeno en profundidad.

Bibliografía

- AL BANNA, H., *Select Writtings*, Nueva Delhi 1983.
- ARENDT, H., *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Paidós, Barcelona 2004.
- CASANOVA, J., *Religiones públicas en el mundo moderno*, PCC, Madrid 1994.
- ELORZA, A., *Umma, el integrismo en el Islam*. Alianza. Madrid 2002.
- GATEWOOD, W., *Controversy in Fundamentalism, Modernism and Evolution*, Vanderbilt U. Press, Nashville 1969.
- HARRIS, J., *Christianity as a Reforming Power*, EA 1973.
- HERZL, T., *La Juda Štato*, Literatura Mondo, Budapest 1934.
- KEPEL, G., *La Yihad, expansión y declive del islamismo*, Península, Barcelona 2000.
- PACE, E. - GUOLO, R., *Fundamentalismos*, Siglo XXI, México 2006.

- QUTB, S., *Hitos del camino, Milestones*, Indianápolis 2007.
- SIVAN, E., *El Islam radical: teología medieval, política moderna*. Editorial Bellaterra, Barcelona 1995.
- STERNHELL, Z., *Aux origines d'Israel. Entre nationalisme et socialisme*, Fayard, Paris 1995.
- TAMAYO, J.J., *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, Trotta, Madrid 2004.
- TERNISIEN, X., *Los Hermanos Musulmanes*, Bellaterra, Barcelona 2007.
- TRIKI, H., *He aquí Palestina. El Sionismo al desnudo*, Autor, Caracas 1976.
- TSUR, J., *El Sionismo. La epopeya de un pueblo*, Alianza, Madrid 1980.
- WEBER, M., *Economía y sociedad*. México. Fondo de cultura económica, México 1964.
- ZUBAIDA, S., *Law and Power in the Islamic World*, Tauris, Londres-Nueva York 1989.
- ZEGHAL, M., *Los guardianes del Islam*, Bellaterra, Barcelona 1997.

Artículo recibido el 22 de marzo de 2013

Artículo aceptado el 29 de abril de 2013