

# BREVÍSIMA REVISIÓN DE LA *NAHDA* (1835-1975)\*

## BRIEF REVIEW OF THE *NAHDA* (1835-1975)

Mehdi Mesmoudi\*\*

### Resumen

En este trabajo se trata de realizar un breve recuento del proceso sociocultural y político en el mundo islámico durante el mandato franco-británico entre finales del siglo XIX y principios del XX. El proceso nacionalista de carácter panárabe fue un movimiento cuya fuerza discursiva descansaba en el idioma árabe como elemento de regeneración de la comunidad árabe e islámica.

Este discurso de las luces árabes –sin obviar el aspecto religioso y su importancia de regeneración – demuestra la tesis de Said sobre el aspecto evolutivo (histórico) de las sociedades árabes y norafricanas, lejos de aquellas representaciones orientalistas en torno al fervor, el despotismo, la anarquía y la violencia.

**Palabras clave:** *Nahda* / Mundo islámico / Regeneración

### Abstract

On this paper we provide a brief count of sociocultural and political process in the Islamic World which was under the French and British rule between the late eighteenth and early twentieth centuries. The process had a clear pan-Arab nationalist claim although dies where the application of this movement focused in values such as language as an element on community regeneration of the language of that region (Arabic).

---

\* Este artículo forma parte de una tesis de maestría (2013-2015) en Ciencias Sociales: Desarrollo Sustentable y Globalización (DESyGLO) en la Universidad Autónoma de Baja California Sur (UABCS), México.

\*\* Doctorando en el Programa (PNPC) Desarrollo Sustentable y Globalización (DESyGLO) de la Universidad Autónoma de Baja California Sur (UABCS), México. Líneas de investigación: Culturas y tradiciones hispánicas, relaciones hispanomagrebíes.

This discourse of Arab lights -not obviated the religious aspect and his importance regeneration- shows that Said's thesis about the evolutionary aspect of Arab societies -adding North Africans- is valid and questions Orientalist representations that used to describe, with certain exoticism the rough stability of the eastern and fervor toward despotism, anarchy and violence.

**Keyword:** *Nahda* / Islamic World / Regeneration

[Recibido: 11/08/2015 – Aceptado: 6/11/2015]

## El despertar árabe

Lo que habría que reconocer a los distintos colonialismos –francés y británico– es que despertaron al mundo islámico de su letargo y lo estimuló a pensar sobre la decadente realidad anclada en el pasado glorioso del Islam. El sistema colonialista había hecho tambalear por completo la estructura socio-cultural del Islam con su ideal de unidad califal que ya se estaba resquebrajando a raíz del Califato de Córdoba - y las posteriores *taifas*<sup>1</sup> - en al-Ándalus y la administración otomana.

Con la desfragmentación otomana –Turquía era el ‘enfermo de Europa’ (Rogan, 2010: 190)- se otorgó cierta autonomía al gobernante en la provincia de El Cairo, ostentando el título de *pachá*, mostrando su beneplácito y su apertura hacia los asuntos internos y locales de los árabes: «Si en los primeros siglos de la dominación otomana los árabes se habían visto excluidos de los puestos más destacados [...] a mediados del siglo XVIII las cosas habían cam-

---

<sup>1</sup> Se les llama Reinos taifas <*molòk tawâ'ef*>, esta etapa es conocida también como la *segunda fitna* que fue resultado de la crisis omeya, y luego abásida, en el seno del islam y el ascenso o retorno de elementos tribales -de autogestión y autonomía regulada- entre los distintos reinos o feudos. Entre los más destacables reinos taifas se puede mencionar a los <banû nasr> -de Muhammad ibn Yûsuf ibn Nasr «el Victorioso» (1194-1273)- o más conocidos por los nazrís (o nazarís) que van a gobernar ejemplarmente Granada en sus dos últimas centurias ante el cerco castellano-aragonés. Ibn Jaldûn es sin duda uno de los afortunados testigos -a la manera de Herodoto- y estudiosos desde una perspectiva *protosociológica* la evolución social y la decadencia islámica en la época andalusí desde el período taifal hasta la caída de Granada: «*Cuando subyugan a un pueblo, sólo piensan en enriquecerse desposeyendo a los vencidos; jamás intentan darles una buena administración. (...) Cuando los últimos vestigios del poder califal hubieron desaparecido, la autoridad escapó de las manos de los árabes para pasar a las de una raza extranjera*» (Ibn Jaldûn, 1987: 315-16).

biado, puesto que los notables locales conseguían ascender a los más elevados peldaños de la administración provincial, haciéndose incluso con el título de ‘pachás’» (Rogan, 2010: 74). La invasión napoleónica –a pesar de que se haya construido una mística alrededor de su carabela y su memorable *versículo* (Renard, 2010: 47) - produjo un cisma de descontento e indignación entre la gente aunque el almirante de Ajaccio terminara conmoviendo y convenciendo a los ulemas de Al-Azhar. Guidère sostiene que Napoleón creó grandes expectativas al principio llegando incluso a ser confundido con un sultán<sup>2</sup> que vino a restaurar la honra del Islam: «Napoléon modernise les villes, crée l’Institut d’Égypte, charge les scientifiques qui l’accompagnent de mener des fouilles et des travaux de recherche, encourage la redécouverte de la civilisation pharaonique et le déchiffrement des hiéroglyphes par Champollion. Depuis cette période, les Français occupent une place particulière dans la mémoire et dans le cœur des Égyptiens» (Guidère, 2012: 22).

La presencia napoleónica en Egipto y la entrada en escena del general Nelson, quemando los barcos franceses y obligando a Napoleón a regresar a Francia, despertó los ánimos egipcios con la épica utopía de una nación árabe que recordara los tiempos califales en el que *casi* ‘no se ocultaba el sol’. Este renacimiento<sup>3</sup> cultural apelaba también a los mitos fundacionales de un Islam primigenio aunque acorde a los tiempos que corrían de la modernidad. Este movimiento va a ser conocido como ‘*nahda*’<sup>4</sup> que significa literalmente el despertar del sueño –*subât* - medieval a raíz de la empresa napoleónica:

La Nahda se trouve amplifiée par la multiplication des institutions académiques (écoles et universités) et par le mouvement de traduction qui prend son essor à partir de l’Égypte pour rayonner sur la région. Dans tous les pays, un nombre croissant d’intellectuels s’attelle à l’étude de la langue et de la culture arabes, produisant des publica-

---

<sup>2</sup> Said recuerda a Hugo ensalzando el aura napoleónica (Said, 2009: 122).

<sup>3</sup> Federico Corriente en su *Diccionario Español-Árabe* traduce la palabra árabe «nahda» como «renacimiento» (1970: 398). Gordon D. Newby coincide con la noción del despertar de Corriente y sugiere que la cronología va de la mitad del siglo XIX hasta el final de la I Guerra Mundial (2004: 255).

<sup>4</sup> Considero que el término «nahda» **نَهْدَة** ya se introdujo en el vocabulario cotidiano de la teoría política islámica por lo cual aludiré a este término como «renacimiento», «despertar» y «Renaissance» junto con el adjetivo «árabe» o debería emplear *en lengua árabe*; es decir, la *nahda* es un «movimiento de pensamiento en lengua árabe». Hay que aclarar que este mismo vocablo sería la traducción de *Renacimiento* que tuvo lugar en el sur de Europa entre finales del siglo XIV y mitad del XVI, e incluso de *Renaixença* en lengua catalana a partir de la segunda mitad del siglo XIX.

tions (dictionnaires, encyclopédies, romans, poésies, journaux, magazines) dans une langue arabe modernisée, nourrie à la fois aux sources classiques et aux cultures européennes (Guidère, 2012: 23).

Uno de los representantes de este movimiento reformista<sup>5</sup> es sin duda Riffa Tahtaoui (Tahta 1801- El Cairo 1873) considerado el padre del pensa-

---

<sup>5</sup> Afortunadamente se encuentra disponible una considerabilísima producción bibliográfica en torno al reformismo islámico. En el área académica francesa se pueden destacar a Mohamed Arkoun (1928-2010) con *Pour une critique de la Raison islamique* (1984), *Al Islam: al akhlaq wa siyasa* traducido al español (*El Islam: moral y política*, 1988), *Religion et laïcité: une approche laïque de l'Islam* (1989) y *La Pensée arabe* ya traducida al español (1992); a Roger Garaudy con *Promesas del Islam*, Barcelona: Planeta, 1982; y Malek Chebel con *La formation de l'identité politique* (1997), *Manifeste pour un islam des lumières* (2004) y *L'Islam et la Raison, le combat des idées* (2006). En el área académica hispánica figuran también tres prominentes arabistas, Miguel Cruz Hernández (1996) con *Historia del pensamiento en el mundo islámico, vol. 3: el pensamiento islámico desde Ibn Jaldun hasta nuestros días*, Madrid: Alianza; Pedro Martínez Montávez (1997) con *El reto del Islam. La larga crisis del mundo árabe contemporáneo*, Madrid: Temas de hoy; y Bernabé López García (1997) con *El mundo árabo-islámico contemporáneo: una historia política*, Madrid: Síntesis. En la academia italiana se destaca Massimo Campanini (2003) con *Islam y política*, Madrid: Biblioteca Nueva y (2007) «Hermenéutica Coránica y Hegemonía Política: El Reformismo en el Pensamiento Islámico», *Revista Internacional de Pensamiento Político*, II Época, Vol. 3, pp. 33-44. Y en la academia anglosajona está Tarik Ramadan (2000) con *El reformismo musulmán: desde sus orígenes hasta los Hermanos Musulmanes*, Barcelona: Balleterra. Existen otros trabajos fundamentales para abordar tanto la noción como evolución del concepto de «reforma» o «reformismo» en el seno del islam como Emilio González Ferrín, E. (2010). Antecedentes históricos en el pensamiento reformista islámico. *Awraq*, (I), 5-25; Cepedello Boiso, J. (2011). Mohammed Arkoun y la crítica de la razón jurídica islámica. *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho* (CEFD), (24), 65-95. Recuperado de: <https://ojs.uv.es/index.php/CEFD/article/download/1185/993>; Maher Al-Sharif, M. (2014). Del concepto de *ciudadanía* en el pensamiento de los precursores de la «Nahda» o Renacimiento árabe. *Awraq*, (10), 13-27; y Gutiérrez Espada, C. (2009). Sobre el concepto de *yihad*. *Athena Intelligence Journal*, 4(1), 189-214. No podría dejar fuera a uno de los autores menos catalogados en esta línea de estudio del mundo árabe e islámico contemporáneo que es Edward Said en su libro (2005). *La pluma y la espada. Conversaciones con David Barsamian* (título original: *The pen and the sword: conversations with David Barsamian*), trad. Bertha Ruiz de la Concha, introducción de Eqbal Ahmad, segunda edición, México: XXI donde realiza una extraordinaria genealogía discursiva del nacionalismo palestino más allá de las fórmulas conocidas de la OLP y otras latitudes oficiales que se pueden enmarcar en este reformismo islámico.

miento árabe moderno y fundador del renacimiento cultural en Egipto. Fue teórico de la educación, pensador político, economista, hombre de letras además de un excelente traductor.

Se graduó en 1823 en la prestigiosa universidad de Al-Azhar donde fue después profesor. Entre finales de los 20's y principios de los 30's, formó parte de la expedición caiota a París<sup>6</sup> por parte de Mehmet Alí, gobernante de Egipto en esos tiempos que pensaba que *el único camino para alcanzar a Europa era la imitación* (Maalouf, 1998: 88). Durante nueve años, Tahtaoui se percató de las estructuras sociopolítica, cultural y económica del país galo después de la Revolución Francesa, dándose cuenta de lo desfasado que estaba su país (Chebel, 2011: 129) del *banquete de la civilización*. A su regreso a Egipto, en 1835 fundó una Escuela de Traductores donde se enseñaría árabe, francés, turco, persa e italiano. Fundó el primer periódico egipcio *Al-waqâ'i al-misriya* (Hechos o acontecimientos egipcios) convirtiéndose después en su editor personal y director entre 1842 y 1850. Después de un exilio en Sudán, fue reinstalado en la escena pública donde, además de retomar su misión educativa y de traducción, se convirtió en el editor en jefe de un nuevo suplemento cultural *Rawdat al-Madâris al-misriya* (Jardín de las escuelas egipcias).

El despertar reformista en Egipto por Tahtaoui va a desembocar en una conciencia política colectiva y un sentimiento nacional que se van a globalizar en el mundo islámico. Esta arqueología de lo árabe se va a teologizar replanteando las miras hacia las dos instancias de lo político y lo religioso, es decir, el papel que iban a jugar tanto el gobernante como el juez conocedor de la ley islámica y la relación dialéctica que se iba a establecer entre ambos polos del poder. La *Nahda* será continuada por los deudores intelectuales y políticos de Tahtaoui.

### Antecedentes de la *Nahda*

Tras la pérdida de Granada, la Alhambra ha sido empleada como objeto de culto y sublimación desde tiempos de Chateaubriand e Washington Ir-

---

<sup>6</sup> Esta expedición que inaugura la apertura árabe hacia Europa coincide con las expediciones latinoamericanas con características criollistas. Dos de los intelectuales más importantes que se pueden citar son Esteban Echeverría que reside en París a finales de los 30's del siglo XIX y Rubén Darío cuyo primer viaje a París se remonta a 1893, para más información léase a Rubén Darío, 2013. *Viajes de un cosmopolita extremo*, selección y prólogo de Graciela Montaldo, Serie Viajeros dirigida por Alejandra Laera, primera edición, México: FCE.

ving, alcanzando la figura de 'paraíso perdido' - '*al firdaus al-mafqûd*' - como una analogía bíblico-coránica y de ahí al-Ándalus empezó a vislumbrarse como un evento mítico y místico, un espacio mágico y alternativo al que se acude frecuentemente en los contextos de crisis de convivencia y tolerancia cultural y confesional.

Este marco mental y conceptual común va a ser reintroducido al mundo islámico necesitado de una reactivación neuronal y psicológica para hacer frente a las ruinas del imperio otomano y el poderío europeo. Los intelectuales egipcios, que estaban a la vanguardia (Rogan, 2010: 217-19) a diferencia de sus otros compatriotas árabes, verían en esta peculiar fuente histórica y legendaria el aliciente para resucitar la memoria del Islam y su época más esplendorosa; y por ende, fijar esa historia común (González Alcantud y Rojo Flores, 2014: 705-10) y ese pasado estandarizado y homogeneizado sin obedecer a los matices geográficos, étnicos y culturales.

Uno de los más destacados de ese séquito proto-nacionalista es Ahmed Zaki Pashá (1867-1934), hijo de un marroquí y una kurda, originario de Alejandría, que siendo todavía estudiante empezó su labor de traductor para el gobierno provincial de Ismailía. Gracias a su dominio del francés, se dedicó a la actividad periodística en el Ministerio del Interior, siendo traductor y editor en *Al-waqâ'i al-misriya* que años atrás había fundado Tahtaoui. Después se convirtió en catedrático de traducción e idioma árabe en el *Institut Français d'Archeologie Orientale* de El Cairo. Durante la Primera Guerra Mundial fue el responsable de recodificar los procedimientos administrativos de Egipto en su carácter de Protectorado Británico. Su invaluable labor fue reconocida al ser elegido miembro de *l'Institut d'Égypte* en París, de la *Royal Geographical Society* y de la *Royal Asiatic Society* en Londres. Hoy en día es conocido como el Decano del arabismo -'*shayj al-'urûba*'- y materia de estudio de la obra de Al-Gendi Anwar en 1963.

La labor de Zaki, continuadora de Tahtaoui, fuera de Egipto fue crucial. Su viaje por Andalucía no iba a pasar desapercibido en su *Rihla ilâ-l-Andalus* -'Expedición hacia al-Ándalus'- que muestra un aire épico y apoteósico en todos los sentidos. Este texto va a marcar un hito para los viajeros árabes<sup>7</sup> por España como lo fue anteriormente *La description*

---

<sup>7</sup> Hay una importante bibliografía al respecto. Alfonso Gamir Sandoval, 1952. «Viajeros árabes en Granada en el siglo XVII. Moros en la Alhambra», Boletín de la Universidad de Granada, núm. 91 (separata); Beatriz García Moreno, 2006. «Al-Andalus en el poeta palestino Mahmud Darwish», en Clara Ma. Thomas de Giménez y Antonio Giménez Reillo (eds.), *El saber en Al-Andalus. Textos y estudios IV*, Sevilla: Universidad de Sevilla; Pedro Martínez Montávez, 1992. *Al-Andalus, España en la literatura árabe*

*de l'Égypte*<sup>8</sup> de Napoleón para los posteriores orientalistas europeos. Zaki se convirtió en un promotor que se vinculaba entre los orientalistas y arabistas europeos con sus compatriotas árabes cuando éstos empezaron a participar en los Congresos Internacionales de Orientalistas como el de Viena en 1886. De esta forma, al-Ándalus *recuperó* –si es que se pueda aceptar este *nostálgico* término- la condición de trampolín cultural entre Europa y el mundo árabe e islámico.

A diferencia de Zaki, destaca uno de los máximos representantes de la *Nahda* que no necesitó salir al extranjero para sobresalir y erigirse en un auténtico Faro del mundo islámico colonial. Se trata de Butrus al-Bustânî (1819-1883) de origen sirio-libanés. Pertenecía a una familia cristiana maronita y se convirtió luego al protestantismo debido a la influencia que recibió de la escuela de misionarios americanos. Esta educación conservadora le permitió acercarse a las lenguas siríaca y latín que perfeccionó y se dedicó al estudio del hebreo, el arameo y el griego. Bajo la tutela de esta institución, fundó la primera sociedad literaria del mundo árabe *Yâmi'at al-adab wa al-ûlûm* –Sociedad de las artes y las ciencias - cuyo lema era «El amor a la patria es parte de la fe» –*hob al-watan mina-l-îmân* -. En 1863 fundó la Escuela Nacional con reivindicación nacionalista puesto que fue uno de los primeros en apelar a la tolerancia religiosa en nombre de la nación que albergaba a todos con el famoso lema: «La religión es de Dios y la patria es de todos». Participó junto a Cornelius Van Dijk, Nasîf Yâziyî y Sheikh Yosef Al-Asir al-Ash'ari en la traducción de la Biblia al árabe en 1864. Sin embargo, uno de los hitos por el cual se le conoce más es la de haber sacado a la luz la primera enciclopedia árabe moderna *El océano de los océanos* –*mohîto al-mohît*– entre 1876 y 1887 en nueve volúmenes en Beirut y un Diccionario del saber y algunos periódicos como el *Appel de la Syrie*. La Biblioteca de Beirut reconoció la labor de al-Bustânî con la reedición de su enciclopedia en un solo volumen en 1977.

---

*contemporánea*, Madrid: Mapfre; Nieves Paradela Alonso, 1993. *El otro laberinto español. Viajeros árabes a España entre el s. XVII y 1936*, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid y 2006. «El viaje y la historia: el mito de al-Ándalus en los modernos viajeros árabes a España», *Revista de Filología Románica*, anejo IV, pp. 245-65.; y Henri Pères, 1937. *L'Espagne vue par les voyageurs musulmans de 1610 à 1930*, Paris: Adrien-Maisonneuve.

<sup>8</sup> Said plantea que esta obra datada entre 1809 y 1828 fue la que dio origen al orientalismo moderno que empieza con la expedición napoleónica en el Egipto de finales del siglo XIX, influida por *Voyage en Égypte et en Syrie* (1787) y *Considérations sur la guerre actuelle des turcs* (1788), ambas del conde de Volney (Said, 2009: 119-120).

Estos tres candiles de la *Nahda* –al-Bustânî, Tahtaoui y Zaki–, y sin olvidar otros nombres reprimidos en la historia, debatieron de manera simbólica en esta efervescente ágora entre la *longevidad* del Islam y su utilidad en los asuntos políticos y nacionales de la modernidad, la necesidad de emanciparse de los otomanos pero llevando a cabo una relación diplomática –y no bélica o de rechazo pasional– con Europa. París, Londres e incluso Nueva York –sin olvidar otras capitales occidentales– y el Cairo serían el destino de la generación del siguiente período de la *Nahda*.

### La labor cultural en la *Nahda*

Algo que todavía se le debe a Napoleón, después de haber llevado consigo el estandarte revolucionario por Europa y el norte de África, es el haber sido el artífice de promover inconscientemente en los países que conquistaba el profundo sentimiento de conciencia política y nacional. Unos años atrás, una serie de filósofos y filólogos dejarían su impronta en el escenario intelectual y cultural europeo.

Este contexto europeo –que Borges describe como adquisición mental del Oriente (Borges, 2009: 61) y que Said señala como principio del orientalismo (Said, 2009: 71-72)- generalizado de búsqueda e invención de los símbolos patrios y héroes nacionales será a su vez imitado –o reproducido– por el mundo islámico bajo la doble dominación otomana y europea. No hay que olvidar que Napoleón llega a Egipto a finales del siglo XIX y será la excusa perfecta para desembarazarse de los mamelucos que gobernaban en nombre de Estambul. La *Nahda* no solo despertó a las sociedades islámicas –y no islámicas–, dominadas por los otomanos y los europeos, de su profunda inconsciencia, sino también se percataron de las diferencias que tenían unos de otros. De esta manera, emergió una auténtica ola de conciencia política y empezaron a brotar los sentimientos nacionales más allá del califato. En otras palabras, el discurso de la *Renaissance arabe* no se estructuraba bajo la bandera del Islam, o evocando los hechos del Profeta, sino ensalzando la música de las nuevas naciones que surgirían un siglo después.

Durante la *Nahda* –incluso desde al-Bustânî, Tahtaoui y Zaki– el mundo árabe trasladó su impacto, que le generó el encuentro con la civilización europea, a la creciente producción y difusión de los contenidos educativos, científicos, literarios y culturales. Los avances técnicos y científicos y el progreso educativo y cultural en los que estaba inmerso el mundo europeo no iban a pasar desapercibido por algunos intelectuales árabes que empezaron a evocar

esos tiempos gloriosos del Islam, construyendo un ambiente de empatía, aceptación y asimilación. Aunque esta fascinación por lo europeo no era un acto puro o inocente, sino una voluntad pragmática de tratar de trasladar ese esplendor ilustrado a la geografía del mundo árabe.

A partir de los viajes que realizaron algunas expediciones árabes a Francia, se percataron de la gran labor que ostentaban los que tenían el poder de las masas y la opinión pública. A partir de esos momentos, la mayoría de estos viajeros egipcios se dieron cuenta de la importancia del periodismo y el quehacer editorial en la educación de las sociedades contemporáneas. Desde la prensa se empezó a promover el idioma árabe como principal vehículo del renacimiento de la cultura árabe, pero no era el idioma árabe de la poesía clásica, aquella lengua refinada que solo se pronunciaba en las cortes califales, sino un nuevo registro –la lengua de la opinión pública y las masas– que pudiera llegar hasta los últimos confines de la ciudad e incluso de los pueblos y las aldeas. Ortega y Gasset sostiene que «la opinión pública es la fuerza radical que en las sociedades humanas produce el fenómeno de mandar» (2002: 180). Estos nuevos editores y traductores iban a asimilar que el idioma árabe no podía ser un ente monolítico y puro que guardara la memoria de las anteriores proezas, sino una entidad viva y en constante movimiento, aceptando préstamos de otras lenguas y culturas, generando un auténtico escenario de apertura, cosmopolitismo y modernidad. El idioma árabe se convirtió en el habla popular, una lengua en que todos hablaban, se comunicaban y se entendían; y por ende, a través de la lengua se replanteaban los aspectos de la tradición, la identidad y los valores de una comunidad acorde a los tiempos modernos.

Beirut y El Cairo –sin olvidar Estambul, Alejandría y un poco Damasco– se convirtieron en la segunda mitad del siglo XX en el nuevo capitolio periodístico y editorial de la *Nahda*. Pero ante la creciente presión otomana en la región del Líbano, casi todos los periódicos y revistas se iban a trasladar a Alejandría y posteriormente al Cairo –llegó a tener hasta 160 periódicos y revistas en lengua árabe (Rogan, 2010: 218)– donde se iba a concentrar todo el esfuerzo de los intelectuales del mundo árabe contemporáneo. Desde la aparición de *al-Jawâib* en 1861 de clara injerencia otomana y de difusión de los contenidos oficiales del imperio, iba a surgir una alta gama de periódicos y revistas con una clara reivindicación nacional y autonomía local. Butrus al-Bustânî fue promotor de *al-Yinan* –considerado el primer periódico de la *Nahda*– entre 1870 y 1886. Los hermanos Bisara y Salim Taqla iban a sacar a la luz *al-Ahram*<sup>9</sup> en 1875 que se trasladó de Beirut a Alejandría, y luego definiti-

---

<sup>9</sup> El segundo diario más importante después de *al-waqâ'i al-misriya* de Tahtaoui. Para más información, se puede visitar el enlace siguiente: <http://www.ahram.org>

vamente al Cairo en 1892 hasta nuestros días. Yacouf Sarruf iba a llevar a cabo la fundación de dos periódicos; *al-Mutqaf* en 1876 –se trasladó al Cairo en 1884– y *al-Muqattam* en 1889 con Faris Nimr. Este último periódico, afirma Rogan, fue sacado a la luz por Lord Cromer como una estrategia de desprestigiar al periódico *al-Ahram* que se había convertido en esa época en un auténtico *best seller* de la sociedad egipcia. Cromer en ningún momento hizo uso de la ley de promulgación de la libertad de prensa de 1881, pero llevó a cabo esta maniobra competitiva donde, además de ese diario en lengua árabe, editó la *Egyptian Gazette*<sup>10</sup> (1880) publicado en inglés. Y en el último cuarto del siglo XIX salieron a la luz *Misr* de Adib Ishaq (1877), *al-Tiyara* de Salim Naqqas y Adib Ishaq (1878) y *al-Hilal* de George Zaydan (1892) –este último sigue circulando hasta nuestros días– en El Cairo.

Mediante la Escuela de traducción que fundó Tahtaoui se llevó a cabo la traslación de más de 2000 obras científicas. En Beirut, se crearon la Universidad de San José por los jesuitas en 1881 y la Universidad Americana en 1886 que sirvieron de nexos diplomáticos, divulgativos y culturales entre Europa y el mundo árabe contemporáneo. Mar un Naqqas (1817-1885) había viajado a Italia, donde pudo disfrutar de la ópera y el drama griego, e introdujo el género dramático al mundo árabe<sup>11</sup> que sería adoptado luego por Tawfiq al-Hakim en su *Shemzade* (1934), continuando con el célebre libro de *Las Mil y una noches*. La novela también fue importada por Salim al-Bustânî –hermano de Butrus– con *Zenobia* que Mustafá Manfalôtî (1876-1924) –discípulo de Mohamed Abduh– continuaría, consolidándose en la tradición literaria árabe contemporánea. Sin embargo los escritores árabes más reconocidos en el extranjero son Taha Husein –ciego a los cuatro años– que fue el catedrático por excelencia de la nueva Universidad de El Cairo, y Gibrán Jalíl Gibrán que en los Estados Unidos –junto con su amigo Mikhail Naima– crearía la figura del más grande intelectual árabe de todos los tiempos.

Estambul, París y Londres se encargaron, inconscientemente, de promover y estimular un periodismo y una actividad editorial al servicio del mundo árabe contemporáneo en su máxima efervescencia identitaria. Ser periodista era romper con el silencio de muchos siglos, era desfragmentar las rocosas estructuras del imperio otomano y los colonialismos europeos, era por fin des-

---

<sup>10</sup> Se puede considerar como la voz del imperio británico. Para más información, se puede visitar el enlace siguiente: <http://www.egyptiangazette.net>

<sup>11</sup> Borges, en «La busca de Averroes» (2000), muestra al filósofo cordobés incapaz de comprender las voces «tragedia» y «comedia» en una traducción de otra traducción de *La Poética* de Aristóteles.

enterrar del olvido el profundo sueño en que estaba sumido el mundo islámico. Ser periodista era ser un revolucionario de la opinión pública, desde los rotativos y los noticiarios se pretendían desobedecer las órdenes sagradas y canónicas de los dos imperios y contrarrestar el dogma y las verdades absolutas. El nuevo periodismo de la segunda mitad del siglo XIX estaba al servicio de la *Nahda* y sus intelectuales más predilectos.

### Del fundamentalismo islámico al salafismo<sup>12</sup>

La segunda mitad del siglo XIX va a presenciar, además de la descomposición otomana, la injerencia colonial de Francia e Inglaterra en Egipto, la India y en los actuales Siria, Líbano, Israel y Palestina. Estamos ante la segunda etapa de la *Nahda* con especial énfasis en el proceso reformista, conocida en el Occidente como el *modernismo islámico* y en el mundo islámico como *salafismo* o *salafiya*.

El salafismo es el regreso radical a los padres fundadores que coincidieron con el apogeo islámico; es decir, el Profeta y los califas ortodoxos para

---

<sup>12</sup> Salafismo o «salafiya» significa literalmente «ancestro, antepasado» (Newby, 2004: 294), alude a la tradición de los acompañantes de Mahoma y los posteriores que continuaron con sus ejemplares enseñanzas, llamados también *as-salaf as-sâleh* entendidos como aquellos individuos que continúan con la ortodoxia profética –y los cuatro califas ortodoxos– y que son dignos para ser imitados por los posteriores. Este proceso de reforma –*islâh*– fue iniciado por Al-Afghânî y Abduh –aunque Chebel indica que el salafismo se origina desde Ibn Taymiya y su discípulo (Chebel, 2011: 169)– para tratar de conciliar la tradición islámica con los desafíos modernos de la democracia, el progreso y la igualdad de derechos. Sergio Moya Mena lo divide en tres vertientes: a) un salafismo purista que es un ejercicio de retornar a las fuentes fundacionales, manteniendo la pureza del Islam; b) un salafismo político que trata, a diferencia del salafismo purista o textual, de responder a las exigencias político-sociales del Islam moderno, involucrándose en la praxis política del musulmán y de la sociedad islámica moderna; c) y un salafismo yihadista –o que yo llamaría radical– que muestra un curioso escepticismo ante la incapacidad reformista de los dos anteriores salafismos y promueve la militancia violenta, el adoctrinamiento masivo de un sector de la sociedad para llevar a cabo acciones de purificación y regeneración vertebral del Islam (Moya Mena, 2014: 121-27). No obstante, Ernest Yassine Bendriss sostiene que no hay un distanciamiento importante entre el salafismo político y el salafismo radical (Bendriss, 2014: 232); es decir, no hay una gran diferencia en el discurso político desde Abduh, pasando por Al-Banna hasta llegar a la Hermandad Musulmana. Tarik Ramadán es un caso bastante singular que habría que analizar con bastante cautela.

poner fin a la perversión política omeya y abásida. Este retorno coránico del Islam demuestra la aptitud del Corán –como un manual normativo - para todos los tiempos y no rechaza los principios universales de la democracia, la libertad y la igualdad entre los individuos. Esta reforma en el seno del Islam auguraba una alternativa a la «innegable superioridad militar, científica y tecnológica de Europa» (Ruiz Figueroa, 2005: 147) donde se enarbolaban máximas entre las cuales el «Islam era una cuestión obsoleta e incluso representaba un peligro moral, cultural y militar para el occidente» (Ruiz Figueroa, 2005: 148).

Uno de los grandes protagonistas de esta aura reformista es Jamâl Dîn al-Afghânî (Asadabad 1838 - Estambul 1897), gran impulsor de la unidad panislámica a través de su oposición a la presencia inglesa en la *Casa del Islam*. Su discurso independentista y hasta cierto punto secularista lo llevó al exilio donde coincidió con Mohamed Abduh (Delta del Nilo 1849- Alejandría 1905), teólogo egipcio que se formó en la prestigiosa Universidad de al-Azhar. Ambos, en París, a través de la revista que editaron, *Le Lien Solide*, ensalzando un Islam reestructurado desde sus raíces basado en la independencia política y la lucha contra el régimen colonial, recuperaron los antiguos lazos de la comunidad islámica. En su obra *Risâlat at-tawhîd* (Carta o tratado de la unidad)<sup>13</sup>, al-Afghânî reclamaba el regreso a las fuentes originarias del Islam, abogando por la concentración de los poderes en una instancia religioso-política. No olvidemos que la esencia del Islam, según Mahoma, era el círculo que unía a todos bajo la fe sin ninguna distinción étnico-racial o de origen: «Para un musulmán, el apego fundamental no es a la watan (tierra natal), sino a la umma o comunidad de creyentes, todos igualados en su sumisión a Alá. Esta confraternidad universal reemplaza a las instituciones del estado-nación, que se ve como una fuente de división entre los creyentes» (Castells, 1999: 37).

En este sentido, se podría especular que había una paradoja en este proceso reformista visto por al-Afghânî que no podía imaginar una realidad islámica representada en distintas naciones independientes porque recordaba los tiempos decadentes del califato islámico dividido entre abásidas, fatimíes, selyúcidas, cordobeses, almohades: «al dawla islamiyya (el estado islámico), basado en la sharia, tiene prioridad sobre el estado-nación (al dawla qawmiyya)» (Castells, 1999: 38). El pensador iraní no tenía probablemente la conciencia del tiempo que atravesaban las estructuras políticas y religiosas y no se

---

<sup>13</sup> Mohamed Abduh, 1920. *Risâlat at-tawhîd* (Epître de l'Unité divine), El Cairo, (trad. Fr.: B. Michel y Mustafá Abdel Raziq, Rissalât al-Tawhid, París, Paul Geuthner, 1925).

atrevió a pensar que tal vez en un contexto diferente podía ser posible ese proyecto. Es por eso que abogaba por la restauración del califato aunque acorde a los tiempos modernos porque había funcionado siglos atrás.

Las principales ideas políticas de al-Afghânî fueron reunidas y enarboladas por Mohamed Abduh quien se encargó de llevar a cabo la reforma del Islam, otorgando más importancia al propio Islam que al problema de un estado político moderno; es decir, obviar la cuestión islámica era desconocer el pasado glorioso de sus antepasados, renunciar a una identidad cultural épica y confirmar la hipótesis europea de la caducidad del Islam y su impotencia al cambio en los nuevos tiempos. El obstáculo que tenía el Islam de modernizarse y *autoreflexionar*, según Abduh, descansaba en la educación. Mientras en Europa, a partir de la modernidad, tuvo un impresionante despegue cultural, científico y artístico durante el Renacimiento y la Ilustración, el mundo islámico se recluyó en los asuntos teológicos, rechazando cualquier operación del raciocinio y la especulación. La segunda etapa de este reformismo islámico abogaba por el regreso a la edad dorada de la ciencia, la filosofía y los descubrimientos en las cortes abásida, cordobesa y granadina. Nunca estuvieron en pugna la fe y la razón<sup>14</sup>, según Abduh.

### Del salafismo y sus reminiscencias

El proceso de reestructuración del Islam y un estado islámico ha sido teorizado con bastantes reservas en donde *al-iytihâd* (la especulación) ha estado en disputa –como en tiempos atrás del Medievo– con *al-taqlîd* (la tradición o la imitación) teniendo en cuenta que *la razón humana*, según Abduh, «fue creada por Dios con el propósito de sólo conocer el afuera de las cosas mas no su esencia» (Ruiz Figueroa, 2005: 159). Este gesto reformista producirá un cisma limítrofe entre los mismos reformadores en dos grupos: los que abogan por un estado islámico civil por parte de los reformistas secularistas, y los que no pueden imaginar el islam lejos de su organización califal por los conservadores.

El reformismo secularista va a ser llevado a cabo por Mohamed Rachid Rida (Trípoli, Líbano, 1865 - El Cairo 1935) quien enfatizará en que el califato es posible y acorde a los tiempos modernos sólo si se hace una correcta interpretación, y de esta manera «no sólo es equiparable sino incluso superior a la perspectiva occidental de la soberanía nacional, el parlamentarismo y la

---

<sup>14</sup> Averroes y al-Gazali habían protagonizado un debate similar en el siglo XII.

democracia». La bay'a –el voto de lealtad de la comunidad al gobernante recién electo– se podría equiparar con un contrato por el cual la comunidad transfiere su 'soberanía' al gobernante. E incluso *la Shûrâ* –consejo de jueces que eligen al gobernante– puede ser actualizada por *un consejo de notables* figuras públicas que funcionarían como *representantes legítimos del pueblo*. Este modelo concebido por Rida podría ser considerado, según Ruiz Figueroa, como «un auténtico sistema moderno de democracia parlamentaria» (Ruiz Figueroa, 2005: 167-71).

Rachid Rida dio por concluida esta ruta del salafismo que sería sustituida por un *fundamentalismo* más racionalizado, un regreso absoluto a las fuentes jurídicas del Islam, y por excelencia el Corán. Uno de los grandes fundamentalistas va a ser sin duda Sayyid Qutb.

El siglo XIX islámico es sin duda el génesis del denominado *fundamentalismo islámico* que Ruiz Figueroa lo define así en una nota a pie de página: «El fundamentalismo es un concepto y un fenómeno religioso surgidos en el occidente, aplicado analógicamente a otras religiones, judaísmo, hinduismo, etc.; aquí se aplica a una corriente de pensamiento dentro del islam. En mi opinión, el fundamentalismo o integrismo islámico puede definirse como la purificación del islam mediante el retorno a sus fuentes, el Corán y la sunna del Profeta» (Ruiz Figueroa, 2005: 173). Una página después, el mismo autor concluye que este fundamentalismo religioso en realidad no es un retorno a la fuente, sino que realiza su propia interpretación fuera de todo criticismo histórico de las fuentes jurídicas con el propósito de crear su legitimidad en vista de un futuro utópico. Castells profundiza en este ejercicio racional y a la vez ideal de esta invención de la identidad cultural y religiosa por parte del fundamentalismo islámico (Castells, 1999: 38-39).

Amin Maalouf, más cercano a la *question panislamique* que Castells o el mismo Ruiz Figueroa, sostiene que el fundamentalismo se puede revisar si se le concibiera de esta manera:

J'ai beau chercher dans l'histoire de l'islam, je ne leur trouve aucun ancêtre évident. Ces mouvements ne sont pas un pur produit de l'histoire musulmane, ils sont le produit de notre époque, de ses tensions, de ses distorsions, de ses pratiques, de ses désespérances.

[...] ces mouvements sont le produit de notre époque perturbée [...] ils seraient le produit de l'histoire musulmane. Lorsque j'observais l'ayatollah Khomeiny, entouré de ses Gardiens de la Révolution, qui demandait à son peuple de compter sur ses propres forces, qui dénonçait «le grand Satan» et se promettait d'effacer toute trace de la culture occidentale, je ne pouvais m'empêcher de penser au vieux Mao

Zedong de la Révolution Culturelle, entouré de ses Gardes rouges, qui dénonçait « le grand tigre en papier » et promettait d'effacer toute trace de la culture capitaliste. Je n'irai certes pas jusqu'à dire qu'ils furent identiques, mais je constate entre eux de nombreuses similitudes (Maalouf, 2011: 76-77).

Sayyid Qutb (Asyuf 1906 - El Cairo 1966) emprendió este *último* instante de la llamada *nahda*. Fue un teórico del islamismo político que inspiró a la Organización de los Hermanos Musulmanes en Egipto. Al principio pensaba que imitar al Occidente no era traicionar al Islam y dejar de ser musulmán, sin embargo después llevó a cabo una auténtica cruzada en contra de la política occidental, herética y antiislamista de Nasser ya que establecía en sus *fatwas* las reformas que el país necesitaba para alcanzar el progreso y el bienestar, labor que originariamente le pertenecía a los juristas y los teólogos. Este gesto del mandatario fue considerado por Qutb –sin que éste fuera un *ulema*– como una manifestación clara de oposición a la ley islámica y, por lo tanto, tenía que ser depuesto mediante la desobediencia civil producto de la soberanía que tenía el pueblo. Qutb fue ejecutado por incitar al desorden social y la violencia.

Otro de los ejecutores de este fundamentalismo islámico es Hassan al-Banna (El Cairo 1906 - El Cairo 1949), discípulo de Qutb, reproduciendo su propio carisma, convirtiéndose en «un experimentado organizador y propagandista que domina los mecanismos psicológicos de las masas, que supo aprovechar tanto las expectativas del pueblo egipcio –que no se identificaba con la política entreguista de Nasser– como sus frustraciones» (Chebel, 2011: 135). Esta agrupación comunitaria de la Hermandad Musulmana era una búsqueda de esa comunidad islámica utópica que concebía a Mahoma al inicio del Islam. Entre los principios vanagloriados por este movimiento islámico era reclamar el malestar popular ante la presencia y la injerencia extranjera en los asuntos internos del país e instaba a una purificación de la identidad islámica, «rechazando los valores y los modelos occidentales» (Ruiz Figueroa, 2005: 178).

Después de la ejecución de Qutb y el asesinato de al-Banna, la organización política quedó disuelta en 1948 –curiosamente el año de creación del Estado de Israel– debido a «sus conductas subversivas y perjudiciales para la seguridad del Estado» (Chebel, 2011: 135) y abolida por Nasser en 1954, cayendo en el inconsciente esta tentativa de restablecer un Islam acorde a una perspectiva moderna y en respuesta a las demandas y las exigencias del pueblo.

### A manera de conclusión:

Todas las sociedades han experimentado un proceso de revisión de sus fuentes de donde emanan sus símbolos patrios, cantos épicos y paraísos celestiales. Incluso las teísticas o teocráticas como en la geografía de la cuenca sureste del Mediterráneo –en particular Irán y Arabia Saudita sin olvidar Israel– no son la excepción de este fundamentalismo textual. Esto demuestra la condición esencialmente de búsqueda y replanteamiento de las identidades que hoy siguen estando presentes en las agendas de la mayoría de los países árabes e islámicos.

Mohamed Arkoun, Abdallah Laroui y Malek Chebel, sin obviar a los referidos anteriormente, se han convertido en una referencia obligatoria para reintroducir la noción de «razón» –*'aql* o *iytihâd*– que Arkoun distingue de la noción de «pensamiento» –*fikr*– como elementos vinculantes a la práctica jurídica interna del Islam y a la vez como ejercicio cotidiano de ciudadanía, evitando la perpetuación de la «ignorancia sacralizada y sistémica» –*al yahl al-moqadas*– y buscando el bienestar de la comunidad que hoy está unida por la diferencia y su complejísima red de interacción de intereses, voluntades y pasiones.

Este ejercicio realizado en este texto recuerda aquella tesis central que Said había desplegado en su *Orientalismo* (2009), planteando que el mundo árabe e islámico –sobre todo a partir de la expedición napoleónica–, al igual que otras sociedades, había evolucionado; es decir, había ingresado a la historia, al *banquete de la civilización* como la llamaba Alfonso Reyes. Una prueba de esta revitalización histórica del mundo árabe e islámico es el uso del término «reforma» –*islâh*– vinculado a la idea de revolución –*zawm*– y esto era sumamente novedoso en la forma de concebir, repensar y reconceptualizar el Islam en el ágora y ante los nuevos desafíos de la modernidad.

### Referencias:

- Abduh, M. (1925). *Epître de l'Unicité divine* (trads. B. Michel y Mustafá Abdel Raziq). Paris: Paul Geuthner
- Al-Sharif, M. (2014). Del concepto de *ciudadanía* en el pensamiento de los precursores de la «Nahda» o Renacimiento árabe. *Awraq*, (10), 13-27.
- Anderson, B. (2011). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo* (5ª reimp., trad. Eduardo L. Suárez). México: Fondo de Cultura Económica

- Arriagada Cuadriello, M. & Tawil Kuri, M. (eds.) (2013). *El fin de un sueño secular. Religión y relaciones internacionales en el cambio de siglo* (1ª. ed.). México: Colegio de México
- Bendriss, E. Y. (2014). *Breve historia del Islam*. México: Tombooktu
- Borges, J. L. (2000). *Ficciones* (5ª. reimp.). Madrid: Alianza.
- Borges, J. L. (2009). *Siete Noches* (3ª. reimp., epílogo de Roy Bartholomew). México: Fondo de Cultura Económica
- Campanini, M. (2003). *Islam y política*. Madrid: Biblioteca Nueva
- Campanini, M. (2007). Hermenéutica Coránica y Hegemonía Política: El Reformismo en el Pensamiento Islámico. *Revista Internacional de El Pensamiento Político*, II época (3), 33-44.
- Castells, M. (1999). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol. II: El poder de la identidad* (trad. Carmen Martínez Gimeno). México: Siglo XXI
- Cepedello Boiso, J. (2011). Mohamed Arkoun y la crítica de la razón jurídica islámica. *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, 24, 65-95. Recuperado de: <https://ojs.uv.es/index.php/CEFD/article/download/1185/993>
- Chebel, M. (2011). *El islam. Historia y modernidad* (1ª. ed., trad. Ana Millán Risco). Madrid: Paidós
- Corriente, F. (1970). *Diccionario Español-Árabe*. Madrid: IHAC.
- Cruz Hernández, M. (1996). *Historia del pensamiento en el mundo islámico, vol. 3: El pensamiento islámico desde Ibn Jaldun hasta nuestros días*. Madrid: Alianza
- Darío, R. (2013). *Viajes de un cosmopolita extremo* (1ª. ed., selección y prólogo de Graciela Montaldo). México: Fondo de Cultura Económica
- Gamir Sandoval, A. (1952). Viajeros árabes en Granada en el siglo XVII. Moros en la Alhambra. *Boletín de la Universidad de Granada*, 91
- Garaudy, R. (1982). *Promesas del Islam*. Barcelona: Planeta
- García Moreno, B. (2006). Al-Ándalus en el poeta palestino Mahmud Darwish, en Thomas Giménez, C. M. & Giménez Reillo, A. (eds.). *El Saber en al-Andalus. Textos y estudios IV*. Sevilla: Universidad de Sevilla
- González Alcantud, J. A. & Rojo Flores, S. (2014). La alhambra de granada: un fractal orientalista en clave poscolonial. Los puntos de vista local y árabe. *Estudios de Asia y África*, XLIX(3), 693-722

- González Ferrín, E. (2010). Antecedentes históricos en el pensamiento reformista islámico. *Awraq*, (I), 5-25.
- Gutiérrez Espada, C. (2009). Sobre el concepto de *yihad*. *Athena Intelligence Journal*, 4 (1), 189-214.
- Guidère, M. (2012). *Atlas des pays arabes. Des révolutions à la démocratie?* (1a. ed.). Paris: Autrement
- Hobsbawm, E. (1998). *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona: Crítica-Grijalbo Mondadori
- Hobsbawm, E. & Ranger, T. (2012). *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica
- Hobsbawm, E. (2014). *Historia del siglo XX (1914-1991)* (3ª. ed., trad. Juan Faci, Jordi Ainaud y Carme Castells). México: Crítica.
- Ibn Jaldún. (1987). *Introducción a la historia universal (Al-Muqaddimah)* (1ª. reimp., trad. Juan Feres). México: Fondo de Cultura Económica
- Laroui, A. (2009). *Islam et modernité* (3ª. ed.). Casablanca: Centre Culturel Arabe
- López García, B. (1997). *El mundo árabo-islámico contemporáneo: una historia política*. Madrid: Síntesis
- Maalouf, A. (2009). *Le Dérèglement du monde. Quand nos civilisations s'épuisent*. Paris: Grasset-Fasquelle
- Maalouf, A. (2011). *Les Identités meurtrières* (15ª. ed.). Paris: Librairie Générale Française
- Martínez Montávez, P. (1992). *Al-Andalus, España en la literatura árabe contemporánea*. Madrid: Mapfre
- Martínez Montávez, P. (1997). *El reto del Islam. La larga crisis del mundo árabe contemporáneo*. Madrid: Temas de hoy
- Moya Mena, S. I. (2014). *El islamismo en Túnez. De la independencia al renacer salafista* (1ª. ed.). San José: Universidad Nacional
- Newby, G. D. (2004). *Breve enciclopedia del Islam* (Traducción, adaptación y actualización de Père Balañà i Abadia). Madrid: Alianza.
- Ortega y Gasset, J. (2002). *El tema de nuestro tiempo. La rebelión de las masas* (4ª. ed., prólogo de Fernando Salmerón). México: Porrúa.
- Paradela Alonso, N. (1993). *El otro laberinto español. Viajeros árabes a España entre el s. XVII y 1936*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid
- Paradela Alonso, N. (2006). El viaje y la historia: el mito de al-Ándalus en los

- modernos viajeros árabes a España. *Revista de Filología Románica*, IV, 245-265
- Paz, O. (2014). *Las palabras y los días. Una antología introductoria* (2ª. ed.). México: Fondo de Cultura Económica
- Pères, H. (1937). *L'Espagne vue par les voyageurs musulmans de 1610 à 1930*. Paris: Adrien-Maisonneuve
- Ramadan, T. (2000). *El reformismo musulmán: desde sus orígenes hasta los Hermanos Musulmanes*. Barcelona: Bellaterra
- Renard, J. J. (2010). *Napoleón. El águila imperial domina Europa*. México: Lectorum
- Rogan, E. (2010). *Los Árabes. Del imperio otomano a la actualidad* (trad. Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar). Barcelona: Crítica
- Ruiz Figueroa, M. (2005). *Islam. Religión y Estado*. México: El Colegio de México
- Said, E. W. (2005). *La Pluma y la espada. Conversaciones con David Barsamian* (2ª. ed., introducción de Eqbal Ahmad, trad. Bertha Ruiz de la Concha). México: Siglo XXI.
- Said, E. W. (2009). *Orientalismo* (1ª. ed., trad. María Luisa Fuentes, prólogo de Juan Goytisolo). México: Random House Mondadori.