

LA REVOLUCIÓN DEMOCRÁTICA DEL MUNDO ÁRABE Y LAS CIVILIZACIONES AXIALES¹

ÁLVARO ESPINA

Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

La revolución del mundo árabe es examinada en este artículo a la luz de la construcción intelectual de S. N. Eisenstadt sobre la ruptura de la edad axial, complementado con el “paradigma evolucionista del análisis de las civilizaciones”, que incluye al Islam entre las civilizaciones axiales y da cabida a múltiples formas de modernidad. Desde esta perspectiva las grandes revoluciones son la plasmación de la recuperación del control del mundo de los valores que rigen la organización de la vida en sociedad por parte de las fuerzas e ideologías mundanas y terrenales en las “civilizaciones axiales” –definidas por Karl Jaspers como aquellas culturas en las que las sociedades tradicionales ubicaron sus valores compartidos en un espacio transcendental y ultraterrena–, iniciando la evolución hacia un “estado civil” y una sociedad secularizada.

Palabras clave: Revolución Árabe; era axial; Islam; secularización; cambio social.

ABSTRACT

The revolution in the Arab world is examined in this article in the light of the intellectual construction of S. N. Eisenstadt about the breakdown of the axial age and the paradigm of the “evolutionary analysis of civilizations,” which includes Islam among axial civilizations and accommodates multiple forms of modernity. From this perspective the great revolutions are the translation of regaining control of the world of values which govern the organization of social life by the forces and ideologies worldly and earthly in the “axial civilizations” –defined by Karl Jaspers as those cultures in which traditional societies placed their shared values in a otherworldly transcendental space– starting the evolution to a “civil status” and a secularized society.

Key words: Arab revolution; axial age; Islam; secularization; social change.

1 [Recepción: 31 de agosto de 2012. Aceptación: 20 de diciembre de 2012.]

INTRODUCCIÓN

¿Qué es una revolución? ¿Qué fuerzas la desencadenan? ¿Por qué fases atraviesa? ¿Es un acontecimiento imprevisible, que actúa al modo de una explosión volcánica, como pensaba Joseph de Maistre, o es un fenómeno enraizado en factores observables, acumulados a lo largo del tiempo, como afirmó Tocqueville? ¿Es el resultado necesario de factores estructurales, de acuerdo con procesos deterministas de carácter inevitable, como pensaba Karl Marx, o es algo contingente, provocado y dirigido por la acción consciente de movimientos sociales con propósitos definidos, como demostró Ted R. Gurr? Y, de ser así, ¿están enraizados tales factores y/o responden tales propósitos a aspiraciones predominantemente materiales y económicas, o son más bien de tipo espiritual, relacionados con la dignidad y el deseo de libertad de los participantes, o incluso con percepciones trascendentes, relacionadas con la seguridad ontológica y la percepción identitaria de las sociedades y los grupos participantes? ¿Qué resultados cabe esperar de las revoluciones y qué factores inciden sobre ellos?

Se trata de las preguntas que se vienen haciendo las ciencias sociales desde hace más de doscientos años y que formuló nítidamente la sociología del cambio social a lo largo del siglo XX, agrupada en cinco generaciones teóricas. En mi libro *El año I de la revolución democrática árabe* trato de contrastar esas teorías (ordenadas por cosechas) con la evidencia que proporciona la primera gran revolución del siglo XXI, en un intento de arrojar luz sobre su significado y de proyectar ciertas enseñanzas de cara al futuro. Lo más sobresaliente del caso es que cada una de estas teorías aporta luz sobre un aspecto de la revolución y plantea sugerencias de acción.

Sin embargo, de todas las propuestas sociológicas disponibles para interpretar el sentido y significado de las revoluciones, la que me pareció desde el primer momento más plausible en este caso es la de Shmuel Noah Eisenstadt, discípulo de Talcott Parsons y profesor de la Universidad de Jerusalem, fallecido en 2010, que produjo un vuelco en la sociología del cambio social interpretando la revolución como la modalidad típicamente moderna de emancipación de las sociedades respecto a los límites tradicionales impuestos por la “edad axial,” a la que, desde una perspectiva eurocéntrica, Giddens (1994) denomina “sociedad tradicional”. En palabras de Jeffrey Alexander (2011):

“La teoría de Eisenstadt sobre la Edad Axial colocó al factor intelectual [o sea, a la preocupación por la dirección interior, espiritual, moral y simbólica] en el asiento del conductor de las sociedades, desplazando el foco central, que venía recayendo [desde los orígenes de la modernidad occidental]² sobre los intereses materiales e ideales de los grupos de clase o estatus... Para el Eisenstadt completamente maduro la institucionalización ya no significaba resolución de conflictos a través de la organización, sino el intento de realizar un ideal transcendental sobre la tierra..., concibiendo la ‘institucionalización de valores’ de una forma fundamentalmente nueva...., lo que implicaba abandonar la fascinación por el carácter único de la modernidad en su forma occidental.... e insistir en la idea de una multiplicidad de modernidades.”

No había llegado todavía a ver la luz (o no era tomado en consideración) el modelo de sistema social propuesto por Niklas Luhman (de aroma cibernético y neurocientífico), compuesto de una multiplicidad de subsistemas, prácticamente autopoieticos, propio de la sociedad del riesgo, cuya principal patología consiste precisamente en el déficit de mecanismos de reintegración que se ha materializado estos últimos años en el colapso del sistema económico globalizado. En el mundo de Parsons, de Eisenstadt y de Alexander todavía existe un “asiento del conductor de las sociedades”, ya se situase en el subsistema político (como en el modelo AGIL, de Parsons-Smelser),³ ya en el subsistema cultural y de valores, como sucede en el modelo de ruptura de la sociedad axial, de Eisenstadt. Con toda propiedad, esta es en mi opinión la maqueta conceptual que conviene mejor al mundo árabe –o, más bien, islámico– de nuestro tiempo, cuya revolución tratamos de analizar.

Como he pretendido establecer en otro lugar (Espina 2005a), la revolución puede contemplarse como la última ratio del universal evolucionista propuesto por Parsons (1964) como paradigma interpretativo fundamental del cambio social, que opera precisamente cuando se ven cegadas las vías de cambio paulatino e incrementalista del “progreso político verificable”, formulado en su día por Walter Bagehot (Espina, 2005b). La construcción intelectual de S. N. Eisenstadt sobre la ruptura que supuso la edad axial,⁴ y sus conse-

2 Véase mi interpretación en Espina (2005c).

3 Revitalizado recientemente por Smelser-Swedberg (2006).

4 Inspirada en las conclusiones de Crane Brinton sobre la Revolución francesa (1934).

cuencias a largo y muy largo plazo, así como el desarrollo reciente del “paradigma del análisis de las civilizaciones,” permite un enfoque evolucionista mucho más rico, al incluir al Islam entre las civilizaciones axiales, capaz de dar cabida a múltiples formas de modernidad, reservando la denominación “civilización” (en singular) para referirse al desarrollo histórico de los rasgos universales de la “naturaleza humana” (no estáticos, sino desplegados a través del proceso de selección evolucionista),⁵ y la de “civilizaciones” (en plural) para acomodar el concepto polisémico de diversidad cultural.⁶

Frente a la hipótesis estructuralista y determinista del choque de civilizaciones, formulada por Huntington (1993), la emergencia de la revolución árabe constituye más bien una primera confirmación de la hipótesis, planteada por Eisenstadt (1978, 2003, 2006, 2009) –también inicialmente en el marco teórico de la teorías estructuralistas de tercera generación, prevalecientes en torno a 1980, aunque dando paso ya a las teorías más complejas que se impusieron durante los años noventa–, según la cual las grandes revoluciones vienen a ser la plasmación de la recuperación del control del mundo de los valores que rigen la organización de la vida en sociedad por parte de las fuerzas e ideologías mundanas y terrenales en el conjunto de las “civilizaciones axiales”, definidas por Karl Jaspers (1953) como aquellas culturas en las que las sociedades tradicionales ubicaron el *locus* de los valores compartidos en un espacio transcendental y ultraterreno.

A riesgo de ofrecer una perspectiva excesivamente monista (que la lectura del libro desmentirá), en este artículo me centro en analizar el carácter axial de la revolución democrática del mundo árabe, definiendo la era axial, haciendo una caracterización de la cultura árabe, analizando su lenta evolución hacia una sociedad secularizada y la mezcla de esta cultura con las sociedades de clanes y tribus en estados semi-fallidos, para observar finalmente el proceso de modernización de los hermanos musulmanes.

LA ERA AXIAL

5 A los que Sami Naïr se refiere con el apelativo de “La ‘mundialidad’”, *El País*, 18/06/2011: <http://elpais.com/diario/2011/06/18/internacional/1308348008_850215.html>

6 Véase Arnason (2007)

Al proporcionar un ámbito autónomo de desarrollo al mundo de ideas y valores, la irrupción de la era axial dio lugar, en palabras de Robert Bellah (Bellah-Joas, 2012), al “estadio teórico del pensamiento de la humanidad, o reflexividad,” ruptura que supuso “la problematización del orden y la capacidad para elaborar nuevos modelos de orden basados en el contraste y las conexiones entre los fundamentos trascendentes y el mundo terrenal..., y en el esfuerzo por trasladar los principios orientadores a las prácticas vigentes..., constituyéndose implícitamente como *locus* privilegiado para la articulación de la dimensión carismática de la existencia humana.”⁷

En la concepción de Nietzsche esta diferenciación se presentaba como la contraposición entre lo dionisiaco y lo apolíneo, que no son simplemente principios estéticos opuestos, sino que aparecen como los principios metafísicos o dimensiones fundamentales de la vida de los seres humanos: la voluntad y la conciencia. La creatividad, la identificación con la naturaleza, el *pathos*, la colectividad que precede a la civilización (pero que se esconde, sublimada, bajo ella), frente al *logos*, el lenguaje, la palabra, que es el órgano de la conciencia reflexiva individualizada, pero bajo el que subyace necesariamente el poder de lo intersubjetivo (Habermas, 2009/36):

“Nietzsche considera a Sócrates como síntoma de un profundo cambio cultural, cuyas consecuencias perduran hasta hoy... Es como si el ser tuviese que justificarse ante la conciencia”. [Sócrates, para quien] todo ha de ser consciente para ser bueno,... rompe el poder de la música y pone en su lugar la dialéctica... El mecanismo de causa y efecto suplanta al nexo de culpa y expiación..., los protagonistas padecen porque se han equivocado... Despierta la esperanza optimista de que la vida puede corregirse, dirigirse y calcularse desde la conciencia...”

“Con el ocaso de la tragedia, la conciencia y el ser dejan de coincidir: con la decadencia de la antigua tragedia de la pasión comienza la nueva tragedia del logos” (Safranski, 2001, pp. 64-69)

Jesús de Nazaret, encarnación del logos, sintetizaría su doctrina en la contraposición entre el reino de Dios (como modelo de acción) y el prójimo (como su destinatario). En la tradición de Avi-

7 Citado por Eisenstadt (2009), pp. 114-115.

cena, el Islam mantiene esa misma tensión entre la “pobreza” de la existencia mundana y la fuente del ser.⁸ Pero desde el Renacimiento, en la edad moderna estas tradiciones se fueron materializando en el mundo terrenal. Maquiavelo separó el mundo de la *virtú* política y las decisiones generativas del Príncipe (*il político*, como modelo para la acción), de las normas que rigen la acción de los ciudadanos individuales (Vivanti, 1997). Descartes confirió a la razón y el pensamiento (situándolo en un plano virtual superior) la facultad de acceder y representarse al ser, y al pensamiento la capacidad generativa del ser (*cogito, ergo sum*), algo que Newton trasladó al ámbito físico-natural, dotando a aquella facultad de atributos creativos, que lo completan (la técnica). Adam Smith, por su parte, convirtió los “sentimientos morales” en un observador interior invisible, que orienta la acción individual, impulsada por el interés racional. Y esta secuencia continuó en la edad contemporánea.

La interpretación de las grandes revoluciones del pasado como la materialización de imperativos axiológicos, anclados en idearios transcendentales, a través de comportamientos colectivos de efervescencia social que comprimen el tiempo del cambio histórico, aparecía ya en la primera generación de teorías de la revolución, durante el primer tercio del siglo XX:

“El jacobinismo es uno de los tres movimientos principales de los tiempos modernos [precedido por el calvinismo, y seguido por el marxismo] que presenta, completamente desarrolladas, las características esenciales de una religión *activa* entre los pueblos occidentales: una escatología rígida pero seductora; un determinismo capaz de confortar al creyente; un celo proselitista imperturbable ante la dificultad lógica de reconciliar el libre albedrío con el determinismo; una intolerancia intransigente; una disposición a matar; un código moral riguroso... Ahora bien, todas las religiones *activas* son –o, al menos, siempre lo han sido– de corta vida. Ningún grupo humano ha tenido los recursos físicos y morales necesarios para mantener la vida con una tensión tan extraordinaria”.⁹

8 Véase Adib-Moghaddam (2011, p. 295). El trabajo de una documentada bloguera caiota de 30 años muestra que todas las grandes ideologías modernas caben en el Islam: Véase *Sohdatolba*, “Islam and Ideologies,” creado el 14/06/2011-12:24, en: <<http://www.almasryalyoum.com/node/467910>>

9 Véase Crane Brinton (1934, Síntesis).

Aunque sin emplear tales palabras, el gran historiador de la Revolución francesa, François Furet (1984), definió la conmoción provocada por ésta como la ruptura definitiva con la era axial, al orientarse por la ambición de reinstaurar la sociedad y regenerar al hombre mediante el contrato social de Rousseau:

“Ambición universal que se asemeja a la del mensaje de las religiones, pero se diferencia de él por su contenido, toda vez que esta regeneración no tiene ningún fundamento trascendente, sino que pretende, por el contrario, ocupar el lugar de toda transcendencia. Con la Revolución francesa lo religioso es absorbido por lo político. Pero, a la inversa, cuando se niega a ser absorbido por lo político, lo religioso es constitutivo de la Contrarrevolución. Tal es el carácter más profundo de la Revolución francesa, su rasgo distintivo con relación a las revoluciones inglesa y norteamericana.” (p. 47)

Precisamente por eso, la francesa ha sido siempre considerada como la revolución por excelencia, dado su carácter profundamente adanista, al tratar de constituir a cada ciudadano regenerado en un “primer hombre”, rompiendo todo anclaje con la historia (representada por la monarquía) y con la religión (encarnada en la iglesia), prescindiendo de cualquier orientación proporcionada por la tradición, y descubriendo que “su historia es ella misma, que no tiene ni Moisés ni Washington, nada ni nadie donde fijar su deriva.” (p. 48). En este sentido 1789 y, sobre todo, 1793 es la fecha final de la era axial en occidente, y de aparición de un mundo postaxial (postradicional, en palabras de Giddens). Aunque sin ese signo de radicalidad todavía, las otras grandes revoluciones llevan también la impronta de mundanización de los grandes valores axiales, por mucho que tanto la revolución inglesa como la americana se valieran en parte de ellos para impulsar la transformación, actuando pretendidamente a favor de la “restauración del orden original”, señalado por los valores tradicionales del puritanismo inglés (de los que eran portadores los “peregrinos”).

Pues bien, el Islam es, sin lugar a dudas, uno de los grandes legados de la era axial:¹⁰ en su último trabajo sobre ella, Eisenstadt (2009) mencionó 12 veces a la civilización musulmana y al islam, 10 veces a la hindú, 9 a la budista, igual número que a la cristiana

10 Véase Retsö (2004) y Arnason (2006).

(2 de ellas bajo la forma de catolicismo post-reforma), y 2 a la judía. Como para ratificar la idea de Eisenstadt, el carácter sagrado del monarca y su condición de jefe espiritual de los creyentes es lo que separa a los continuistas de los disidentes marroquíes. No deja de sorprender que fueran en este caso los islamistas quienes afirmasen: “Hacemos un llamamiento a la creación de un Estado civil moderno, sin derecho divino alguno y en el que nadie pueda pretender ser sagrado”.¹¹ Por su parte, el periodista marroquí Zouhir Louassini afirmaba que sin asumir el laicismo la revolución árabe quedaría inconclusa,¹² y el propio monarca alauita se dispuso a aceptar aquella petición,¹³ aunque sin renunciar a sus prerrogativas.¹⁴ Por su parte, la revolución egipcia ha proporcionado la oportunidad de visitar a los grandes secularistas de su historia reciente, como Farag Fouda, autor de *La virtud ausente*, asesinado por un extremista analfabeto en Junio de 1992 (dos años antes de que otro extremista intentase matar a Naguib Mahfouz).¹⁵

LA REVOLUCIÓN ÁRABE COMO REVOLUCIÓN AXIAL

Esta fue una constante a lo largo del año 2011, año I de esta revolución. Puede decirse que la disyuntiva a la que se enfrentaba la revolución árabe fue definida por sus propios actores en los términos de aterrizaje o encarnación de los valores axiales en el mundo terrenal, que Eisenstadt observó en todas las grandes revoluciones: Oliver Cromwell, como agente de la materialización del ideal moral puritano en la República (algo que ya había tratado de hacer el propio Juan Calvino en Berna y, antes, el dominico Jerónimo Savonarola en la República de Florencia, teorizada por

11 Citado por Ignacio Cembrero, “El poder religioso reservado al rey divide a Marruecos”, 09/04/2011, en: <http://elpais.com/diario/2011/04/09/internacional/1302300006_850215.html>

12 Véase Zouhir Louassini, “La revolución inconclusa”, 17/04/2011, disponible en: <http://elpais.com/diario/2011/04/17/opinion/1302991205_850215.html>

13 Véase Nicholas D. Kristof, “Standing Up to the King”, 18 Junio, 2011, disponible en: <<http://www.nytimes.com/2011/06/19/opinion/19kristof.html>>

14 Véase Ignacio Cembrero, “Marruecos castiga caricaturas e insultos al rey en las redes sociales”, 15/02/2012, en: <http://internacional.elpais.com/internacional/2012/02/15/actualidad/1329335152_010907.html>

15 Véase Ahmed Zaki Osman, “Revisiting Farag Fouda’s call for secularism”, 26/06/2011, disponible en: <<http://www.almasryalyoum.com/en/print/471688>>

Maquiavelo); George Washington, como arquitecto que plasma la teosofía de su fraternidad francmasónica en la república independiente (Bullock, 1998); Maximilien Robespierre y los jacobinos, como ejecutores del ideario ilustrado (convertido en “religión activa”, en la que los “derechos innatos del hombre y el ciudadano” venían a mundanizar los viejos valores sobrenaturales), y Lenin, Trotsky y los bolcheviques, convirtiendo la religión activa del materialismo histórico en el régimen soviético. Esta última había sido definida por Karl Marx (1963, 38/49) en términos que prefirguraban ya nítidamente la tesis axial de Eisenstadt. En efecto, en una larga cita de su *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1844) podemos leer:

“El hombre que—mientras buscaba al superhombre en la realidad fantástica del cielo— no había encontrado otra cosa que el reflejo de sí mismo, ya no se conformaría con considerar mera apariencia de sí (o sea, la negación del hombre) lo que encuentra en el único mundo en el que busca (y debe buscar) su propia verdad. El fundamento de la crítica irreligiosa es: *El hombre hace la religión*, la religión no hace al hombre. En realidad, la religión es la conciencia de sí, o el sentimiento que el hombre tiene de sí, cuando todavía no se ha conquistado a sí mismo (o cuando ya se ha perdido). Pero el hombre no es una esencia abstracta, fuera del mundo. El hombre es el *mundo del hombre*, el estado, la sociedad. Este estado, esta sociedad producen la religión, que es una *conciencia del mundo invertido*, puesto que son un mundo invertido. La religión es la teoría universal de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica en forma popular... Es la *realización fantástica* de la esencia humana, puesto que la *esencia humana* no posee realidad alguna.

(...) [La posibilidad práctica de la emancipación] reside en la constitución de una clase con cadenas radicales, de una clase social que vaya más allá de la sociedad burguesa, de una clase que encarne la disolución de todas las clases, que alcance la universalidad por su sufrimiento universal y que no reivindique ningún derecho particular porque en realidad no sufre ningún agravio particular sino la injusticia absoluta; de una clase cuyos títulos no son históricos, sino pura y simplemente humanos, de una clase que no se oponga solo a ciertos aspectos del estado... sino a todo su ser, a su esencia misma —en fin, la constitución de una clase que no pueda liberarse sin liberarse de todas las otras clases de la sociedad y, por eso, sin liberar a todas las clases de la sociedad—.

O, dicho de otro modo, es necesario que esta clase encarne la pérdida total de lo humano y que, por eso mismo, no pueda reencontrarse a sí misma sino a través de la reconquista total del hombre. La clase que representa, como clase particular, la descomposición de la sociedad entera es el proletariado.”

Aunque Marx no lo supiera –y mucho menos los bolcheviques, que interpretaron al pie de la letra la metáfora dialéctica de la “dictadura del proletariado,” con su significado mesiánico y catártico– lo que estaba describiendo en realidad era la democracia, que ha sido siempre un régimen dominado por la “mayoría pobre” de las sociedades (aunque no absoluta, sino solo relativamente pobre, en donde se ubica el votante mediano), en los términos definidos en el modelo de Acemoglu y Robinson (2000).

A todo ello habría que añadir que el umbral de la era axial (o sea, la superación del paganismo politeísta) significó también la aparición de una fundamentación absoluta para el imperativo ético, caracterizado por el “universalismo igualitario-individualista inscrito en las tradiciones monoteístas,” al que la mundanización llevada a cabo por las grandes revoluciones (y, en general, por la modernidad) no siempre han sabido encontrar un sustitutivo aceptable, siendo así que la ética constituye “la precondition de la responsabilidad moral y social” (Habermas, 2009).¹⁶

Machiavelli (1997, p. 229) estudió la utilidad de la religión para la fundación de Roma (y, en general, de las entidades políticas), partiendo de la narración mítica de Tito Livio, según la cual, Numa (como mucho antes había hecho Moisés con la zarza ardiente y las tablas de la ley), simuló que era una Ninfa celestial quien le sugería todo lo que él aconsejaba al pueblo, porque “quería crear instituciones nuevas y desusadas en aquella ciudad y temía que su autoridad sola no bastase”. Para reforzarla, apeló al recurso de la verdad “revelada” (a la que Giddens denomina “verdad formular”). De esta forma, el fundador redujo “un pueblo ferocísimo a la obediencia civil con artes pacíficas.” Esto es, la constitución de la ciudad derivó del temor de Dios, porque “aquellos ciudadanos temían más romper un juramento que la ley, como quien estima más el poder de Dios que el de los hombres.” Maquiavelo concluía su análisis afirmando: “la religión introdu-

16 Sobre la modernización del sistema de valores y creencias, véase Espina (2007), pp. 151-188.

cida por Numa se cuenta entre las primeras causas de la felicidad de la ciudad, porque produjo buenas costumbres, que engendraron buena fortuna, de la que nació el éxito de sus empresas. Del mismo modo que la observancia del culto divino es causa de la grandeza de las repúblicas, su desprecio es causa de su ruina.”

Pues bien, el optimismo racionalista ilustrado pensó, siguiendo a Kant, que la ilusión axial (trascendente, sobrenatural y ultramundana, emanada de la zarza ardiente) no resultaría necesaria y podría superarse mediante “una traducción racional de la representación religiosa de un ‘Dios en el tiempo’... [trasladando] la representación mosaica de Dios a los conceptos de un absoluto, impersonal pero temporalizado.” Transcurridos dos siglos, las grandes tragedias del siglo XX fueron fruto en buena medida de la pérdida de aquel contenido normativo del monoteísmo cuando, en ausencia de la convicción axial, la conciencia secularizada no ha sido capaz de mantenerlo como imperativo categórico, “vacando al ser temporalizado de todo contenido moral”.

Esto se encontraba de una u otra manera en el Marx que acabamos de citar y en el “último hombre” de Nietzsche –aunque en EEUU su obra estimulase la búsqueda de fundamentos individualistas para la ética pragmatista¹⁷–, pero solo fue acometido con metodología sistemática por Martin Heidegger, cuyo concepto inservible del “ser arrojado” al mundo, anónimo y sin conciencia –o provisto solo de la conciencia de su propia autenticidad–, no fue capaz de albergar más que un “huero *ethos* de la *oportunidad*”.¹⁸ Puede decirse que la evidencia de este vacío y la necesidad de llenarlo se encuentran presentes de uno u otro modo en la primera revolución del siglo XXI.

Giddens (1994), por su parte, refiriéndose a las primeras oleadas de las grandes revoluciones, contempló la disyuntiva axial como la divisoria entre la sociedad tradicional y la postradicional.

17 Véase Ratner-Rosenghagen (2011), y la excelente crítica de *Alexander Star* en *NYT*: <<http://www.nytimes.com/2012/01/15/books/review/american-nietzsche-by-jennifer-ratner-rosenghagen-book-review.html?src=recg>>

18 Véase “¿Cómo responder a la cuestión ética?: Derrida y la religión”, en Habermas (2009). Los entrecomillados proceden de las páginas 36-43. En sus *Ensayos de comprensión. 1930 – 1954*, Hannah Arendt (2005) observa que el último Heidegger revisó en buena medida aquella formulación, planteando que la superación de ese impasse se realiza precisamente a través de la *acción* (como señalaron los pragmatistas).

nal. Frente al “conocimiento experto” que orienta todos los órdenes de la vida en esta última, en la primera el tipo de “conocimiento trascendente” dominante adopta la forma de “verdad formular”, a la que se confiere tal condición simplemente porque es dicha por quienes pertenecen al orden que tiene atribuida la facultad de hacerlo, que son al mismo tiempo sus “guardianes”. La concreción consumada de esta idea se encuentra hoy en la República Islámica Iraní, en donde el máximo jerarca espiritual, el Ayatolá Seyyed Alí Hoseyni Jamenei –elegido por la “asamblea de los expertos,” en función de sus atribuciones religiosas, tras la muerte del fundador, el Ayatolá Ruhollah Jomeini–,¹⁹ asume directamente la función de líder supremo del estado, nombra a la mitad del “Consejo de guardianes” y tiene a sus órdenes al *Cuerpo de Guardias de la República Islámica*.

Puede decirse incluso que la arquitectura constitucional iraní resulta todavía más puramente tradicional que la de la definición de Giddens, en la que los guardianes ya se han diferenciado de los gobernantes (que son quienes dan las órdenes) y solo interpretan la verdad. En cambio, en Irán las órdenes fundamentales las dan directamente los guardianes, mientras que el presidente electo se limita a instrumentar las órdenes de tipo burocrático. Tras la secuencia de presidentes que han convivido con esta situación (Banisadr, Rajai, el propio Khamenei, Rafsanjani y el reformista Muhammad Jatami, impulsor del dialogo de civilizaciones)²⁰, el sexto presidente, Mahmoud Ahmadinejad estaba luchando en 2011 por romper aquella bicefalia –con un líder divino y otro humano, que inevitablemente terminan enfrentándose–,²¹ reproduciendo la larga lucha por la supremacía entre el papado y el im-

19 Véase el artículo 107 de su constitución en <http://www.leader.ir/langs/en/index.php?p=leader_law>

20 A estos últimos la revolución podía permitirles recuperar posiciones, como señalaba el editorial de *FT* “Egypt a threat and opportunity to Iran”, 15 Febrero 2011 22:16, disponible en. <<http://www.ft.com/cms/s/0/f8ac56a2-3946-11e0-97ca-00144feabdco.html#axzz1E19kdI2o>>. Sin embargo, el régimen acabaría descalificando la candidatura de Rafsanjani (apoyado por Jatami) a las elecciones presidenciales de 2013, aduciendo que era un agente de EEUU. Véase: <<http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2013/05/rafsanjani-iran-disqualification-signal-us.html>>

21 Véase Neil MacFarquhar, “A Divine Wind Blows Against Iran’s President”, 22 Junio, 2011, en: <<http://www.nytimes.com/2011/06/23/world/middleeast/23iran.html?ref=world>>

perio durante la primera mitad del segundo milenio en Europa: esto es, de lo que se trataba era de establecer verdaderamente una “sociedad tradicional”, utilizando Ahmadinejad como arma estratégica el enfrentamiento con occidente por la posesión del arma nuclear, lo que introduce un nuevo factor de incertidumbre en un mundo ya saturado de riesgos.²²

Resulta sintomático, por tanto, que la principal confrontación sobre la reforma marroquí consistiera precisamente en el grado de diferenciación de este régimen respecto al carácter más sobresaliente de la República Islámica: en Marruecos el rey aceptó dejar de ser sagrado (para pasar a ser solo inviolable), manteniendo, sin embargo, algo más que la condición de “gobernante tradicional” (en la terminología de Weber, asumida por Giddens), que solo disfrutaba del aura de legitimidad proporcionada por los guardianes, pero no era en modo alguno uno de ellos. En este caso, el monarca conservaría el título de “comendador (o emir) de los creyentes” y presidente del consejo superior de los ulemas (condición que para los medios oficiales equivale al de cabeza de la iglesia anglicana de la reina de Inglaterra, y para la oposición sería más bien equivalente a la de Papa)²³ –además de presidir el gobierno, la inteligencia, el poder judicial y las fuerzas armadas–, lo que le convierte en un monarca casi absoluto, aunque en la última reforma algunas de estas funciones fueran descentralizadas hacia el gobierno. Esto no dejó de ser una frustración respecto a las aspiraciones manifestadas por los opositores al régimen, pero podía ser simplemente un comienzo (pues su figura dejaba de ser divina).²⁴

22 Véase James Blitz y Najmeh Bozorgmehr, “Iran’s rhetoric sets diplomacy on edge”, 29 Dic., 2011 6:56 pm <<http://www.ft.com/intl/cms/s/0/095b5b42-3239-11e1-b4ba-00144feabdco.html#axzz1iO4a351C>>

23 Véase I. Cembrero “Los jóvenes de Marruecos se manifestarán hoy en rechazo a la Constitución”, (19/06/2011). en: <http://www.elpais.com/articulo/internacional/jovenes/Marruecos/manifestaran/hoy/rechazo/Constitucion/elpepuint/20110619elpepuint_1/Tes>

24 Véase Bernabé López García y Carlos Celaya, “Una Constitución que nos afecta”, en: <http://www.elpais.com/articulo/opinion/Constitucion/nos/afecta/elpepuopi/20110625elpepiopi_12/Tes> (25/06/2011), e Ignacio Cembrero, “Rabat cierra en falso su ‘primavera árabe’”: <http://www.elpais.com/articulo/internacional/Rabat/cierra/falso/primavera/arabe/elpepiint/20110703elpepiint_1/Tes> (03/07/2011)

Tras anunciar el rey una nueva constitución en marzo de 2012, las elecciones de noviembre de ese año dieron la victoria al partido islamista moderado Justicia y Desarrollo (PJD). Seis meses más tarde, su líder establecía en los siguientes términos los límites de la reforma marroquí (frente a la ruptura de Túnez, a cuyo partido islamista calificaba de más evolucionado y comprometido con la democracia que el PJD):

“No somos una monarquía parlamentaria y a los marroquíes no les interesa cambiar esto. Lo mismo sucede con la religión. Es una prerrogativa que tiene Su Majestad, que es el comendador de los creyentes desde hace siglos. Esta es una de las esencias de Marruecos, un país en el que hay saharauis, bereberes, amazighs, árabes... que tienen un pacto religioso con un jefe. En nuestro país no hay diferencia entre la iglesia y el palacio, las dos instituciones están reunidas en una sola persona: el rey.”²⁵

Esto es, el propio primer ministro marroquí, Abdelilá Benkiran, declaraba que la diferencia entre la reforma y la revolución consistía precisamente en la divisoria de la era axial. Sin embargo, con un alcance más general, el carácter axial de la revolución árabe no es algo expreso, sino tácito, y se manifiesta en dos constantes: la expresión sistemática de aspiraciones predominantemente espirituales y al mismo tiempo seculares, en la acción colectiva revolucionaria (como el *slogan* pintado en una pancarta, que rezaba “Ana Rajul” –“yo soy un hombre”–, que fue considerado por Thomas Friedman como equivalente a reivindicar: “Yo tengo valor y aspiraciones; quiero los derechos que el resto de los hombre tienen en el mundo”),²⁶ y la preferencia absoluta, revelada por las elecciones posrevolucionarias, de mayorías parlamentarias formadas por partidos fuertemente inspirados en ideales religiosos. La punta de lanza del proceso fueron, sin embargo, los jóvenes revolucionarios difundiendo valores estrictamente seculares a través de las redes sociales como *leit motiv* de la movilización.

En el polo opuesto se situaron los grupos salafistas, defensores de la edificación de una teocracia, y en el centro los hermanos musulmanes, que encarnan precisamente la evolución paulatina

25 <http://internacional.elpais.com/internacional/2012/05/20/actualidad/1337539245_811381.html>

26 Véase Thomas L. Friedman, ‘I Am a Man’, 14 Mayo, 2011, disponible en: <<http://www.nytimes.com/2011/05/15/opinion/15friedman.html?nl=todaysheadlines&emc=tha212>>

de los valores religiosos hacia un “estado civil” –*madani*, en árabe–, que substituye a la expresión “estado secular”, o “laico”, cuya traducción árabe –*almani*– implica inmoralidad, asociada al occidentalismo (el nuevo líder marroquí exigía en su entrevista que los europeos dejaran de compararlos con ellos). Su ideario fue sintetizado hace sesenta años por Naguib Mahfouz (1957/2011), coincidiendo con el derrocamiento del rey Faruk por Nasser, en el diálogo entre Ahmad Ibrahim Sháwkat –nieto del patriarca Ahmad Abd el-Gawwad– y Sawsan Hammad, secretaria de la revista comunista “El hombre nuevo”:

–*Ahmad*: Mi hermano Abd el Múnim... considera que los Hermanos Musulmanes tienen un pensamiento progresista que desprecia el socialismo materialista...

–*Sawsan*: Tal vez en el Islam hay socialismo, pero es un socialismo utópico como el que predicaron Tomás Moro, Louis Blanc y Saint-Simon. Ese socialismo busca la solución a la injusticia social en la condición humana, cuando la solución está presente en la propia evolución de la sociedad; no considera a las clases sociales, sino a sus individuos...”

Esa misma ambivalencia ha operado ahora en todas las elecciones democráticas realizadas en el mundo árabe después de la revolución. En el caso de Egipto, las elecciones presidenciales de junio de 2012 dieron el poder al líder de los hermanos musulmanes, Mohamed Morsi (que obtuvo el 52% de los votos, en una elección en que se enfrentó al candidato militar, apoyado por los partidarios del antiguo régimen). Pero en el referéndum para aprobar el nuevo borrador de constitución, de carácter monopartidista, que concentraba todo el poder en sus manos, solo votó favorablemente el 22% de los electores con derecho a voto, lo que indica que la pugna democrática por la transición desde la era axial a la secular no había hecho más que empezar, adoptando la forma de oposición abierta al nuevo autoritarismo islámico y al carácter sectario de la asamblea y el borrador constitucional, rechazados por la corte suprema.²⁷ Sintomáticamente, el problema de la responsabilidad (*accountability*), el autoritarismo y el pluralismo políticos se en-

27 Véase Daniel Steinvoth “Islamist vs. Secularists: The Post-Revolution Struggle for the Arab Soul”, en: <<http://www.spiegel.de/international/world/islamists-and-secular-society-battle-for-freedoms-after-arab-spring-a-870652.html>> (4/12/2012). También: <http://mideast.foreignpolicy.com/posts/2013/06/06/the_constitutional_court_s_mark_on_egypt_s_elections>

cuentran también detrás de la explosión, en junio de 2013, de amplias protestas contra el AKP turco,²⁸ amenazado de escisión por el proyecto de constitución presidencialista de Tayyip Erdogan.²⁹

EL LENTO TRÁNSITO DESDE LOS VALORES AXIALES-TRADICIONALES A LOS VALORES SECULARES-RACIONALES EN EL MUNDO ISLÁMICO

La lenta evolución del ideario de la cofradía de hermanos musulmanes se encontraba ya en la sociedad civil árabe. Las pautas de desarrollo cultural relacionadas con los valores estrictamente democráticos en los países islámicos fueron estudiadas por Inglehart y Norris (2003), quienes extrajeron las siguientes conclusiones de la evidencia comparada, a partir del estudio de las actitudes políticas y la preferencia sobre valores en setenta sociedades durante el período 1995-2001:

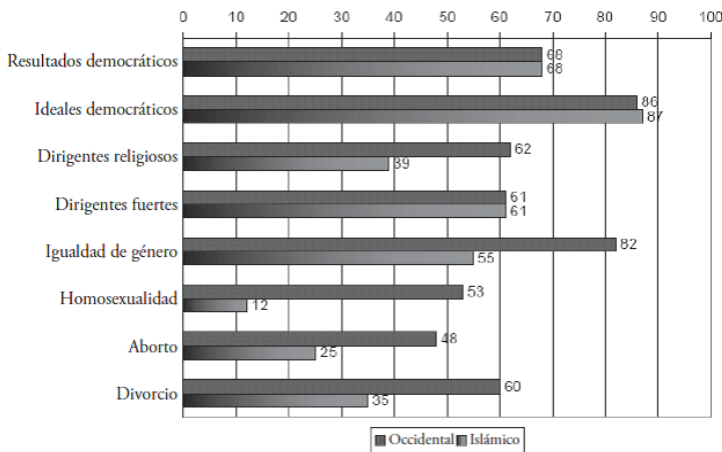
1. El apoyo a los ideales democráticos (incluyendo la evaluación acerca del funcionamiento práctico de la democracia) y la desaprobación de los líderes autocráticos presentaba en estos países una diferencia imperceptible respecto a occidente.
2. Era muy superior el antagonismo hacia los valores democráticos en los estados poscomunistas de la Europa del este (Rusia, Ucrania y Moldavia), que presentaban un apoyo mínimo hacia la democracia, muy inferior al de occidente y el mundo islámico.
3. Por el contrario, el rechazo hacia el papel político de las autoridades religiosas era mucho menos agudo en los países islámicos que en occidente, pero esta situación se presentaba también en muchos países católicos de América Latina y en el África subsahariana.

28 <http://mideast.foreignpolicy.com/posts/2013/06/07/the_akps_accountability_problem>

29 <http://www.foreignpolicy.com/articles/2013/06/07/wings_of_change_turkey_akp_faction_erdogan_protest>. “Giro hacia el autoritarismo,” titulaba el premio Nobel Orhan Pamuk su comentario sobre los hechos: <http://internacional.elpais.com/internacional/2013/06/08/actualidad/1370704243_783846.html>

4. El gráfico I sintetiza la contradicción entre un apoyo firme a la democracia (y similar rechazo a la dictadura) y el retraso en la adopción de valores sociales y de igualdad de género y familia tradicional. La bifurcación entre uno y otro grupos de valores tiene que ver probablemente con el rápido acceso a vehículos mediáticos de socialización, alternativos al de los grupos primarios tradicionales (obsérvese que el período estudiado es precisamente el sexenio que siguió a la creación de internet).

Gráfico I.-Aprobación de valores políticos y sociales en los países occidentales e islámicos.³⁰



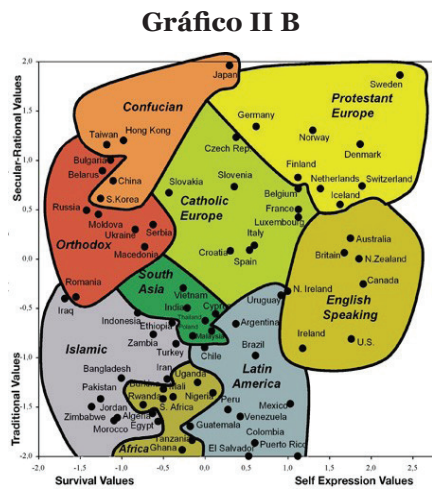
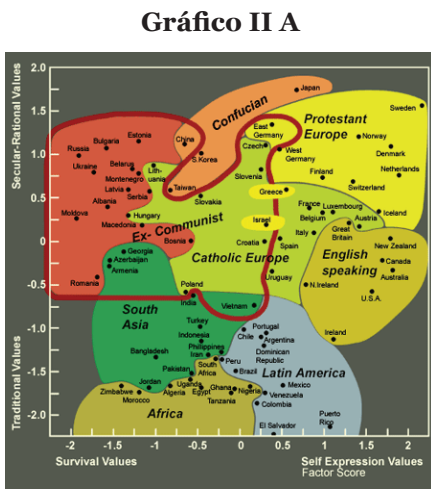
Todo ello ofrece la imagen de un grupo de sociedades que se disponían a franquear la etapa de mundanización terrenal de los valores axiales, como se observaba también en la posición ocupada por Marruecos, Argelia, Egipto y Jordania (algo por debajo y a la Izquierda de Turquía e Irán) en el mapa presentado por Inglehart-Weltzel (2006), que situaba a los países según su posición respecto a dos dimensiones ortogonales: el de valores de subsistencia/valores autoexpresivos y el de valores tradicionales/valores seculares-rationales (gráfico II.A).

Es bien conocida, sin embargo, la influencia alargada que tuvo la negativa de Weber a contemplar el Islam, en términos evolucionistas, como una religión susceptible de emprender el sendero de la reforma. Para Nafissi (2006), tal prejuicio se funda en una se-

³⁰ Inglehart y Norris (2002), gráfico I.

rie de factores históricamente contextuales, asociados principalmente a la derrota de los reformadores en la confrontación entre los imperios bizantino y persa (y, más tarde, en el imperio otomano, que absorbió a la hierocracia como última forma de legitimación, burocratizándola y convirtiéndola en un departamento más del estado, sin la más mínima autonomía), ya que los conceptos igualitarios del credo original resultaban incompatibles con los imperios expansivos (como sucedió antes en la España imperial).

Gráfico II A.- Mapa cultural de 81 sociedades (1999-2004).³¹
Gráfico II B.- Mapa cultural: Encuesta mundial de valores 2005-2008³²



En realidad los estudios empíricos indican que la influencia islámica no ha dejado de dejarse sentir sobre el avance de los valores autoexpresivos (especialmente, en relación a la situación de la mujer, aunque con influjo negativo). Esto es algo que se comprueba a través de la evolución de las respuestas a la encuesta mundial de valores entre finales del siglo pasado y la última oleada llevada a cabo entre 2005 y 2008, en la que, a igual influencia de los valores tradicionales, los países de África con menor componente islámico y mayor ascendiente colonial británico se

31 Fuente: (The World Value Survey Cultural Map): Inglehart-Welzel (2005), p. 63.

32 Fuente: Inglehart- Welzel (2010), p. 554.

destacan en el avance de los valores autoexpresivos respecto a los de cultura islámica (gráficos II A y B).

Esto es así porque, aunque el Islam fuese en primer lugar una religión abrahámica predispuesta a la reforma, como la judía o la cristiana, su propia precocidad secó durante largo tiempo el potencial reformador, a medida que las ciudades-estado originarias se transformaron rápidamente en imperios, con la consiguiente exigencia de estabilidad jerárquica y orden, que fueron impuestos por el “tradicionalismo” suní, como le sucediera al cristianismo bajo el cesaropapismo, y al catolicismo bajo la monarquía austracista, impulsora de la contrarreforma, lo que no fue obstáculo para que estas culturas acabasen incorporándose a la democracia, aunque no fueran su punta de lanza: por el contrario, en Europa, las iglesias católica y protestante no se han manifestado abiertamente pro-democráticas hasta 1965 (Habermas, 2009/78).

La tradición suní niega precisamente (como lo hace el catolicismo) la capacidad individual de interpretación del legado religioso (o sea, el “libre examen”), apartando o suprimiendo a los disidentes (en cambio, Ahmadinejad lo admite dentro del chiismo, pero se reserva esta facultad para sí mismo). Pese a ello, nunca ha dejado de haber grupos islámicos racionalistas, que solo han encontrado espacio para su agencia en el proceso de modernización de los nuevos estados (al igual que sucediera en Europa). Según esta interpretación, dentro del cuerpo de las religiones abrahámicas la reforma constituiría una potencialidad contingente y evolucionista³³ (no inherente a unas e incompatible con otras).³⁴ Su funcionalidad analítica requeriría generalizar el tipo ideal que Weber construyó para la reforma calvinista, fruto, a su vez, de la interacción entre la dinámica religiosa y el proceso de modernización, dando cabida en él a la multiplicidad de modelos de modernización estudiados por Eisenstadt, a través de movimientos en los que se entrecruzaron de forma inextricable motivaciones

33 En contra de sus autoridades religiosas. Véase Juan Arias, “¿Puede Dios ser democrático?”, <http://www.elpais.com/articulo/opinion/Puede/Dios/ser/democratico/elpepiopi/20110413elpepiopi_5/Tes> (13-04-2011)

34 Véase M. Nafissi, “Shiism and politics”, junto a otros estudios comparativos, en Haynes (2008), así como “Islam and the Ends of the Axial Age”, presentado a la Conferencia *The Axial Age and its Consequences for Subsequent History and the Present*, celebrada en Erfurt (3-5 julio 2008). Síntesis en: <http://www2.uni-erfurt.de/maxwe/aktuelles/sso8/axial_age_tagung/texts.html#nafissi>

religiosas y seculares, como pusieron de manifiesto los estudios de Crane Brinton y Barrington Moore

Y si del ámbito del estudio de las civilizaciones y los grandes espacios culturales pasamos al más restringido de la política (esto es, pasamos del Islam y lo islámico al islamismo y los islamistas), cualquier generalización teórica pierde sentido a falta de estudios comparativos acompañados de suficiente evidencia empírica acerca del papel político del Islam en un conjunto de casos más amplio que el de Oriente medio, que solo representa una parte del territorio de influencia cultural del Islam³⁵, con características históricas relativamente homogéneas. Por desgracia, esta evidencia resulta muy escasa, aunque existe, pero solo en contextos de modernización fracasada.

EL ISLAM POLÍTICO EN CONTEXTOS DE MODERNIZACIÓN FRACASADA: FRATERNIDADES MUSULMANAS, CLANES Y TRIBUS, COMO SUCEDÁNEO DEL ESTADO MODERNO.

El papel del Islam en los procesos de transición política post-soviética de cuatro países del Asia Central y el sur del Cáucaso (Uzbekistán, Kirguistán, Tayikistán y Azerbaiyán³⁶) ha sido estudiado por Collins (2007), en un contexto regional de regímenes predominantemente autoritarios, para el que la misma autora ha analizado las implicaciones de las políticas de clan en los procesos de modernización y democratización (Collins 2004, 2006) -aspectos que se superponen también en Oriente Medio y norte de África³⁷-, y el lastre que suponen los regímenes políticos pa-

35 Véase el mapa Islamic World en: <http://gulf2000.columbia.edu/images/maps/Islamic_World_Basic_lg.jpg>

36 Vid. mapa de Asia central: <<http://www.un.org/Depts/Cartographic/map/profile/centrasia.pdf>>.

37 Como sucede en el caso extremo de Libia, segmentada en más de 140 tribus y clanes. Véase Max Boot “Planning for a Post-Qaddafi Libya”, 21 Marzo, 2011, disponible en: <<http://www.nytimes.com/2011/03/22/opinion/22boot.html?nl=todaysheadlines&emc=tha212&pagewanted=print>>.

Sociedades afectadas por el levantamiento muy fragmentadas en tribus-clanes son Siria, Yemen y Bahrein: Thomas L. Friedman, “Pray. Hope. Prepare”, 12 Abril, 2011, en: <<http://www.nytimes.com/2011/04/13/opinion/13friedman.html?nl=todaysheadlines&emc=tha212&pagewanted=print>>.

Los procesos democráticos se iniciaron en los países en que tribus y clanes

trimonialistas para la cooperación regional en materia económica y de seguridad –y, cuando esta última se lleva a cabo reforzando el patrimonialismo económico, el freno añadido que esto implica para el proceso de democratización (Collins, 2009)–. En los veinte años transcurridos desde la independencia de la URSS, el Banco Mundial (2011/238) no percibe avances en la cooperación entre estos países. Antes bien, el riesgo de conflictos parece haber aumentado. Como la zona posee las mayores reservas de gas no explotadas, parece estarse convirtiendo en otro “gran juego”, similar al del siglo XIX (<http://en.wikipedia.org/wiki/The_Great_Game>), desarrollado en esta ocasión entre EEUU, Rusia y China (Rall, 2006).

Un problema adicional proviene de la degradación generalizada de los servicios esenciales que siguió al colapso de la Unión Soviética, algo que fomentó el avance de los movimientos islamistas radicales, ya que éstos aprovechan sistemáticamente tales carencias para fortalecer sus redes de apoyo e influencia³⁸ –especialmente propicias para la difusión del Islam, dada su descentralización religiosa (Habermas, 2009/66)³⁹–. Resulta, por tanto muy difícil –debido al escaso número de casos disponible– deslindar con precisión la aportación de cada uno de estos componentes a los procesos de transición en sociedades con segmentos significativos de población musulmana.

No obstante lo cual, analizando las actividades de las tres principales organizaciones islamistas de la región (HT, IRP, e IPA⁴⁰), Collins llegó a las siguientes conclusiones: a) lo que convierte en socialmente atractiva a la ideología islamista en estos países es precisamente el autoritarismo secularizante y la incertidumbre política de sus regímenes; b) su éxito depende de la capacidad

tienen menor importancia: Irán, Egipto y Túnez: T. L. Friedman “Tribes With Flags”, <http://www.nytimes.com/2011/03/23/opinion/23friedman.html?_r=1&nl=todaysheadlines&emc=tha212> (22/Marzo/2011)

38 Véase Paul Quinn-Judge y Gabriela Keseberg Dávalos, “Asia Central, el Próximo Dominó”, *FP*, Abril 2011 [5] <<http://www.fp-es.org/asia-central-el-proximo-domino>>

39 Pero que facilita también su adaptación a contextos modernos, no sin una fuerte reelaboración. Véase Tahir Abbas “The Islamist”: a journey around faith and nation,” 21 - 06 - 2007, en: <http://www.opendemocracy.net/conflicts/democracy_terror/islamist_journey_around_faith_nation>

40 HT: Hizb ut-Tahrir al-Islami; IRP:Partido del Renacimiento Islámico, y IPA: Partido Islámico de Azerbaiyán.

para adaptar sus ideas, agendas y modalidades organizativas a las poblaciones y contextos locales, desarrollando ideologías islamistas específicas para cada base social local; c) el contexto autoritario proporciona una ventaja esencial a las redes sociales informales, tanto en lo relativo a la difusión ideológica como a la protección de los miembros del grupo, y, e) en el caso del IPA, la influencia iraní y el rechazo a colaborar con otros grupos de la oposición democrática, así como el antisemitismo, resultaron incompatibles con la preferencia por el modelo turco y la tradición de convivencia entre judíos y musulmanes, mayoritarias entre la población musulmana, lo que contribuyó al fracaso del movimiento.

En suma, las conclusiones de Collins resultan consistentes con la hipótesis axial, según la cual los valores sobrenaturales actúan a modo de espejo deformante de una realidad mundana considerada indeseable (como sucedía en la cueva platónica de las ideas, igualmente axial, según Jaspers), proporcionando el *locus* para una modalidad de ejercicio crítico colectivo susceptible de servir como modelo para fortalecer la contienda por el cambio de régimen político, que solo se materializa cuando se presenta la oportunidad, o sea, cuando aparecen fisuras que fragilizan al régimen en cuestión (Tilly, 2005). El que ésta tenga lugar y alcance el éxito, así como la dirección que adopte (en favor de la democracia, o hacia formas de apoyo al terrorismo, más o menos explícito, en nombre de la revolución islamista), es algo contingente y depende de la experiencia de la colectividad y de su propio desarrollo ideacional, al que la ideología islamista se ve obligada a adaptarse, contribuyendo en determinados contextos al proceso de modernización.

No deja de resultar significativo que el estudio de Collins (2007) viniera a complementar sus estudios previos acerca del efecto retardatario de la política de clanes sobre el proceso de transición democrática, que concluían negando la aplicabilidad de las vigentes teorías de la transición entre regímenes –y especialmente la de O’Donnell y Schmitter (1986), que postula la factibilidad de la democratización a través de pactos entre elites para renunciar al autoritarismo–. Para Collins el pacto entre las elites dirigentes de los clanes no solo no da paso a la democracia, sino que refuerza el propio régimen autoritario de clanes, basado en la obtención de beneficios particularistas a través del

expolio del estado. Lo que sucede es que la teoría de la transición se refiere a pactos entre elites representativas de grupos de actores políticos con ideologías opuestas, y en ningún caso a acuerdos entre clanes, conceptualizados como redes de individuos basadas en la percepción subjetiva del parentesco, de modo que la comprobación de Collins no puede considerarse como una refutación de la teoría de la transición, como señaló Kalandatze (2007). Por el contrario, la aportación de los partidos islamistas al proceso consiste precisamente en expresar las aspiraciones de los grupos afectados en términos no particularistas de tribu o clan, sino políticos generales, situando la contienda en el terreno ideológico, y esto contribuye a la modernización y podría facilitar los pactos de transición.⁴¹

Tal panorama presenta ciertas similitudes con la fase tardía de las dictaduras ibéricas, en cuya oposición sobresalieron organizaciones políticas con estructura no democrática (porque otra forma de organización no era posible), pero ayudaron a expresar las aspiraciones de cambio en clave de política democrática, incluso aunque el ideario original de estas organizaciones no lo hubiera sido. En Portugal, la primera fase revolucionaria hizo emerger un denso racimo de estas organizaciones, que las primeras elecciones democráticas se encargaron de filtrar. En España, al tratarse de una ruptura pactada, el proceso resultó mucho más ordenado,⁴² a través del sistema electoral con sufragio proporcional corregido y umbrales mínimos de representación, que, pese a las protestas manifestadas periódicamente, sigue vigente.⁴³ La teoría de las transiciones a la democracia, de Juan Linz (1990), da cuenta precisamente del papel del diálogo y la transacción en estos procesos, que no solo influyen sobre los

41 También en Libia el Islam sirve para unificar el lenguaje simbólico de las diferentes tribus, contrarrestando el reclutamiento yihadista excluyente: Véase Jason Pack, "Las dos caras de los rebeldes libios", *FP*, Abril 2011 <<http://www.fp-es.org/las-dos-caras-de-los-rebeldes-libios>>

42 Véase el Índice de instituciones del Archivo Linz de la Transición Española, en: <<http://www.march.es/ceacs/biblioteca/proyectos/linz/Herramientas/PDF/instituciones.pdf>>

43 Véase el estudio de Bernardo Marín (y los documentos anexos) sobre los debates que abrió el 15-M en esta materia: "Márgenes para mejorar el sistema electoral", 21 Junio 2011, disponible en: <http://politica.elpais.com/politica/2011/06/20/actualidad/1308587729_322749.html>

resultados políticos alcanzados, sino también sobre los propios agentes.

Juan Goytisolo afirmó que en la plaza de Tahrir nadie gritó que la solución fuera el islam.⁴⁴ Tampoco nadie dijo en España que la solución fuera el comunismo, porque el partido comunista ya era un partido de demócratas, aunque sustentase un ideario confuso (pero esto no impidió su legalización ni su participación activa en todo el proceso, que resultó ser la piedra de toque para dar paso a la verdadera transición democrática en España). Lo mismo puede suceder ahora con los partidos políticos islamistas en el mundo árabe siempre que muestren su voluntad inequívoca de participación y respeto de la legalidad democrática.

¿Es posible que los lazos étnicos, de tribu o clan puedan en el actual contexto servir también de base para establecer el tipo de pactos fundacionales a los que se refiere la teoría de la transición? De todos los países árabes el caso del Yemen es probablemente el que reúne el mosaico más abigarrado y completo del conjunto de problemas que puede plantear el establecimiento de la democracia en un país islámico, atrasado, escasamente estructurado y con mayor fragmentación étnica de tribus y clanes.⁴⁵

Daniel Corstange (2009) utiliza una encuesta de actitudes ampliamente representativa, realizada en la primavera de 2006, para ratificar la impresión, ya recogida en estudios antropológicos previos, según la cual los Yemenís (pertenecientes o no pertenecientes a las tribus) aprecian las leyes tribales como un sustitutivo semiprivado barato e imperfecto del inexistente sistema de administración de justicia, no como un rasgo ancestral identitario, lo que parece explicar, incluso, la retribalización de la etnia Shafai en el sur y el sudeste del país (mayoritaria, de confesión suní). Además, con independencia de tribu y confesión, cuanto más alta es la valoración funcional de las leyes tribales, menor es la percepción de contradicción entre organización tribal y desarrollo y progreso del país (porque en realidad se perciben como un sucedáneo de éste). Esto es, si el análisis tribal ha vuel-

44 Véase Juan Goytisolo, "La plaza de la Liberación", *El País*, 01/05/2011, disponible en: <http://www.elpais.com/articulo/reportajes/plaza/Liberacion/elpepusocdmg/20110501elpdmgrep_12/Tes>

45 Exhibida plásticamente en: <<http://www.youtube.com/watch?v=P2oEoKJqdIE>>. Para la historia de los dos estados predecesores del Yemen actual, véase Manea (1998)

to a ponerse de moda (frente al predominio de la curiosidad por el “estado de derecho”, tras la etapa de las independencias) es porque su reemergencia societal denota una aspiración a cubrir de manera racional, aunque subóptima, el vacío nomocrático de los estados fallidos (algo que también aparecía en los estudios de Collins), no un apego ancestral a formas de organización con amplios vacíos para ser ocupados por la anomia, como se había venido considerando durante la segunda mitad del siglo XX. Y, al igual que en el Asia central, esa aspiración nomocrática se incardina en la cultura axial islámica.

Este nuevo enfoque implica afirmar que las tribus no debilitan al estado, sino que persisten o reemergen precisamente porque el estado es débil. Esto no equivale a negar que el creciente grado de independencia tribal en Yemen haya significado igualmente un caldo de cultivo idóneo para su utilización por la franquicia de Al Qaeda en la península Arábiga (AQPA), sobre todo en las áreas económica y culturalmente menos desarrolladas, que sirven de refugio a los mujaidines (de toda Arabia y de otras zonas, como Paquistán), en las que los terroristas no llevan a cabo acción alguna para no exponer a las tribus hospitalarias a las represalias antiterroristas. Antes, al contrario, dado que “la naturaleza social” tiene horror al vacío, la práctica desaparición de las estructuras estatales durante el nuevo siglo y la existencia de una red de enseñanza islamista penetrada por los salafistas han facilitado el arraigo de la organización, dirigida actualmente por Nasser al-Wahayshi, aprovechando para ello la ausencia de liderazgo, la corrupción de los dirigentes estatales y la inexistencia de redes de acción social y servicios y comunitarios (Phillips y Shanahan, 2009), dado que antes del estallido de la rebelión contra el dictador Saleh ya se consideraba fracasado el experimento de unificación republicana, iniciado en 1990 con el triple objetivo de llevar a cabo la unificación territorial de los dos estados previamente existentes, la implantación de un régimen de democracia pluralista y la puesta en pie de un sistema económico sostenible (García Corrales, 2010).

Sin embargo, los largos meses de protesta revolucionaria durante 2011 permitieron a los participantes y a los dirigentes de las tribus rivales poner en común sus preocupaciones en las plazas ocupadas y deliberar pacíficamente por primera vez acerca

de su destino común⁴⁶ y de las lacras del autoritarismo, aunque con la oposición en muchos aspectos de los miembros del partido islamista yemení, Islah, que no dejó de intentar apoderarse de la dirección del movimiento.⁴⁷ Con todas sus limitaciones, esa oportunidad de practicar la democracia deliberativa podría sentar las bases para realizar un “pacto fundacional” equiparable a los de O’Donnell y Schmitter.

Es más, los insurgentes yemenís eran perfectamente conscientes de la lacra que representaba al Qaeda y contemplaban la alianza entre EEUU y al Saleh para combatirlo como el peor error estratégico norteamericano –adoptada visceralmente tras el ataque al destructor Cole en 2000, y agudizada por la “guerra contra el terror”–⁴⁸, ya que, al tratarse de una relación de tipo cuasi-mercantil [crucial para el clan de Saleh, pues de él no solo obtenía los recursos para su propio enriquecimiento, sino también para comprar la adhesión de los representantes tribales destacados en Saná, con ayuda adicional de Arabia Saudí], el régimen dictatorial estaba objetivamente interesado en el mantenimiento de la amenaza terrorista, pues de otro modo el contrato terminaría, al quedar sin objeto.

LA OTRA CARA DE LA MONEDA: LA EVOLUCIÓN HACIA LA DEMOCRACIA DE LOS HERMANOS MUSULMANES

En el otro extremo del espectro de la conformación de instituciones estatales modernas en el mundo árabe, el cambio de fase consistió en la creación del partido egipcio Justicia y libertad (FJD), patrocinado por los hermanos musulmanes, sobre bases estrictamente políticas y democráticas. Ese era realmente el test

46 Véase NYT, “Opposition Is Split on How to Reshape Yemen”, 10 Junio, 2011, en: <http://www.nytimes.com/2011/06/11/world/middleeast/11yemen.html?_r=1&nl=todaysheadlines&emc=tha2>

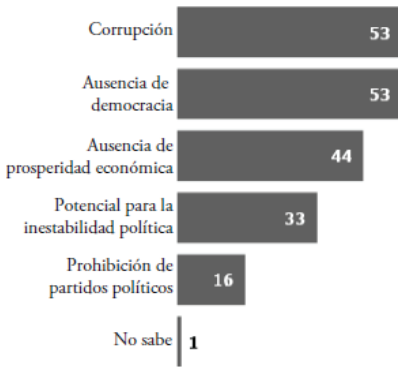
47 Véase NYT, “Clans and Tribes Forge New Yemen Unity”, 16 June, 2011 <<http://www.nytimes.com/2011/06/17/world/middleeast/17yemen.html?ref=middleeast&gwh=631A34AAB42487B4F386544AF7083E5E>>

48 Véase Tawakkol Karman “Yemen’s Unfinished Revolution,” 18 Junio, 2011, en: <<http://www.nytimes.com/2011/06/19/opinion/19karman.html?nl=todays-headlines&emc=tha212>>

al que se enfrentaba todo el movimiento islamista,⁴⁹ cuyos primeros pasos resultaron claramente tradicionalistas, por lo que cierto número de jóvenes demócratas rechazaron unirse al nuevo partido.⁵⁰

Gráfico III⁵¹**A)****B)**

Principales preocupaciones en los años recientes



El total suma más de 100 porque se admitieron respuestas múltiples

PEW RESEARCH CENTER QEGY1 & QEGY2.

Prioridades para el futuro de Egipto



PEW RESEARCH CENTER QEGY12a-i.

Todo ello no era óbice para que le 62% de los egipcios deseara que las leyes siguieran estrictamente las orientaciones del Corán (frente al 25% que preferían solo su inspiración y que el 5% rechazase tal influencia). En cambio, el 31% se mostraba de acuerdo con los fundamentalistas islámicos (el 20% entre los egipcios con bajos ingresos) y solo el 17% manifestaba en ese momento desear que el próximo gobierno fuera dirigido por los Hermanos musulmanes. Los resultados de las elecciones celebradas a finales de 2011 y enero de 2012 fueron acordes con todas estas preferencias, aunque agudizándolas: de 498 miembros, los islamistas moderados obtuvieron 245 diputados (un 49,2%); los salafistas 123 (un 24,7%), y los liberales 72 (un 14,4%).

49 Véase Amr el-Shobaki, “A test for the Muslim Brotherhood”, 01/05/2011-13:33, disponible en: <<http://www.almasryalyoum.com/en/node/419393>>

50 Véase Noha El-Hennawy, “Egypt’s Muslim Brotherhood selects hawkish leaders”, 30/04/2011 - 18:47, disponible en: <<http://www.almasryalyoum.com/en/node/418600>>

51 Véase PEW (2011, pp. 9 y 19)

Lo que estaba claro, en cualquier caso, es que desde los tiempos en que la cofradía difundía principios fundamentalistas y planteaba atentados terroristas y magnicidios (en Egipto y en todo el mundo) se había recorrido un largo trecho: Entonces, “para un joven sin trabajo, sin futuro y sin otros canales por donde encauzar sus energías, frustraciones y esperanzas; esta llamada a la lucha era irresistible. Hoy, ese mismo joven tiene la alternativa de salir a luchar no para matar inocentes en otros países, sino para cambiar las cosas en el suyo. Y su recompensa la puede vislumbrar acá y ahora, no en un más allá poblado con los mártires suicidas de Al Qaeda.” Se trata del aterrizaje y la materialización terrenal de los valores axiales, del que hablaba Eisenstadt.⁵²

Precisamente para quienes tales pretensiones resultaban inadmisibles era para las masas de jóvenes expuestos a la influencia de la cultura cosmopolita secular.⁵³ En efecto, el vivo retrato que proporcionaba Najmeh Bozorgmehr de la estructura de poder de la revolución iraní –en el que proliferan figuras sobrenaturales (*jinn*), exorcistas y adivinos, como vehículo de articulación metafísica en las relaciones entre el líder supremo y el poder ejecutivo⁵⁴– se sitúa en unas coordenadas históricas medio milenio más atrás que la maqueta de la sociedad tradicional analizada por Giddens. Y esa misma arquitectura social, edificada sobre un tipo de verdad formular al que se concede valor absoluto y compartida por los partidarios del salafismo intransigente en todo el mundo árabe, parecía estar operando como una distopía entre los jóvenes egipcios, expresando con total precisión el lugar al que no deseaban ir.⁵⁵ De ahí que, con carácter general, la revolución democrática del mundo árabe, junto a los resultados de la primera ronda de elecciones libres, constituya una verificación bastante

52 Véase Moisés Naím, “Al Qaeda 2.0”, *El País*, 08/05/2011, disponible en: <http://www.elpais.com/articulo/internacional/Qaeda/elpepiint/20110508elpepi-int_4/Tes>

53 Véase Andrew England y Michael Peel, “Egypt: Evolution of an uprising”, 13 Febrero 2011, en: <<http://www.ft.com/cms/s/0/7914f3a2-37b3-11e0-b91a-00144feabdco.html#axzz1E19kdI2o>>

54 Véase su trabajo “Iran: a widened distance”, 16 Junio 2011 20:46, disponible en: <<http://www.ft.com/intl/cms/s/0/7277b818-9848-11e0-ae45-00144feab49a.html#axzz1PWHpWoAx>>

55 Como afirma Alaa Al Aswany en “La *sharí*a en un Egipto no confesional”, 23/06/2011, disponible en: <http://www.elpais.com/articulo/opinion/sharia/Egipto/confesional/elpepiopi/20110623elpepiopi_11/Tes>

ajustada de la hipótesis sobre el carácter axial de las grandes revoluciones, formulada por Eisenstadt.

Ese giro polar explica también la profunda sorpresa que causa en occidente el decurso ulterior de estas revoluciones, con la entrega democrática abrumadoramente mayoritaria del poder posrevolucionario a los intérpretes más genuinos de la “mundanización” gradualista, paso a paso, de la axialidad islámica, representada principalmente por las diferentes ramas del movimiento político de los “hermanos musulmanes,”⁵⁶ como en su día sucediera con la independencia india, orientada por la percepción de Gandhi, inspirada a su vez en el “anarquismo cristiano” de Tolstoi, acerca de una “modernidad confuciana” (y de la deseabilidad de una “modernidad islámica”). De ahí que –frente a los observadores especializados de la política y la sociedad en el mundo árabe, que ya venían contemplando que esta era la salida natural (e incluso la “verdadera revolución”)⁵⁷ la mayoría de los analistas políticos “occidentales” se haya visto obligada a reformular la fácil analogía inicial entre la primavera árabe y la revolución de 1989. Porque, más que similitudes, lo que aparecen son las peculiaridades diferenciales de esta nueva modernidad. Por ejemplo, Ulrichsen y Held⁵⁸ plantearon que la revolución de 1989 fracasó en el objetivo de desmontar el poder económico de las viejas elites políticas comunistas, reconvirtiéndolas en oligarquías dirigentes del “capitalismo de compinches” (*crony*)—e incluso algo más—,⁵⁹ y presentaron este mismo dilema como test para la nueva democracia árabe. Pero las coordenadas de esta

56 Un ejemplo es el balance del “año uno” de Enric González, “Intifada, no primavera”: <http://www.elpais.com/articulo/domingo/Intifada/primavera/elppor/20120101elpdmg_4/Tes> (31/12/2011)

57 Véase y Heba Saleh “Egypt: A religious revival”, 29 Diciembre, 2011 7:17 pm, en: <<http://www.ft.com/intl/cms/s/0/363239ba-308b-11e1-9436-00144feabdco.html#axzz1i1NXwmP5>>, y Jon B. Alterman, “This Revolution Isn’t Being Televised”, 30 Diciembre, 2011, disponible en: <<http://www.nytimes.com/2011/12/31/opinion/egypts-real-revolution.html?src=recg>>

58 Véase Kristian Coates Ulrichsen y David Held, “The Arab 1989 revisited”, 27 Sept. 2011, disponible en: <<http://www.opendemocracy.net/kristian-coates-ulrichsen-david-held/arab-1989-revisited>>

59 Véase el suplemento especial sobre el 20º aniversario de la desaparición de la URSS de *Financial Times*, y especialmente Charles Clover, “Who runs Russia?”, 16 Dic., 2011 10:02 pm, disponible en: <<http://www.ft.com/intl/cms/s/2/b4b5a2aa-26cb-11e1-9ed3-00144feabdco.html#axzz1gpb6GcUe>>.

última son por completo diferentes, porque el punto de partida cultural en uno y otro caso resultan contrapuestos, dada la orientación absolutamente pragmática y materialista (no axial) en el primero, y fuertemente impregnada de valores axiales (universalistas), en el segundo.

CONCLUSIÓN

Si algo significa el triunfo del islam político en las primera oleada de elecciones democráticas celebradas en el norte de África tras la revolución es precisamente la voluntad mayoritaria de acabar con la corrupción descarada de las viejas elites poscoloniales (asentada frecuentemente sobre aparatos estatales seculares, más o menos socializantes, militares o burocráticos, identificados con un tipo de laicismo estigmatizado ahora popularmente como “occidentalista”) y la aceptación masiva de la “representación política” axial llevada a cabo por los movimientos islámicos (al menos durante el último medio siglo) en el sentido de escenificar la sociedad deseable (Alexander, 2010), al construir la única red de distribución de la renta y de administración de bienestar (o más bien, de paliativos al malestar) vigente en estas sociedades.

En las revoluciones de terciopelo, sociedades completamente desarmadas de valores con fuerte arraigo cultural (perseguidos hasta su erradicación, en nombre del laicismo coactivo inspirado en el “materialismo dialéctico”, en contra de la idea de Tolstoi) fueron incapaces de impedir el expolio de la colosal masa de bienes públicos previamente acumulada por los estados comunistas y de imponer nuevos criterios de distribución de la renta.⁶⁰ Porque las revoluciones de terciopelo fueron fundamentalmente revoluciones no axiales.⁶¹

La distribución y el afán de purificación son, sin embargo, las principales prioridades en el programa de los nuevos partidos y dirigentes políticos árabes (un programa ni siquiera escrito *ad*

60 Véase una síntesis rápida en “History of post-Soviet Russia” (4 Nov., 2007) disponible en: <http://www.newworldencyclopedia.org/entry/History_of_post-Soviet_Russia>. Mi vaticinio de entonces puede verse en la Introducción de Espina (1992).

61 Según el estudio de Smith (2012) para 30 países con datos entre 1998 y 2008, Alemania del Este y Chequia son los países con mayor porcentaje de ateos y menor proporción de creyentes.

hoc para estas elecciones, sino practicado de forma cotidiana durante largo tiempo por sus organizaciones sociales), y escenificado con cantos en la plaza Tahrir pidiendo la “purificación” (de la policía, de la justicia, de las leyes de emergencia y la arbitrariedad de los tribunales especiales, de la televisión pública, y en suma, del poder absoluto del propio SCAF), que solo fue posible porque EEUU retiró la caución última al poder absoluto de la junta militar.⁶² En esos *leit motivs* radica la principal razón de su victoria,⁶³ lo que confiere a esta revolución un aroma fuertemente axial. Lo que sucedió y sucederá después es harina de otro costal. No se puede descartar una evolución similar a la experimentada por Indonesia, desde la victoria de los partidos islamistas tras la caída de Suharto en 1998, hasta el vuelco de la situación en favor de los partidos seculares; pero esto solo se produjo once años más tarde.⁶⁴ Por el momento, lo que se observa en el mundo árabe es la toma del poder democrático por los hermanos musulmanes, que puede interpretarse, *mutatis mutandis*, como el giro conservador que experimentó la revolución francesa durante su segundo bienio, bajo el dominio de los *Girondinos*.

REFERENCIAS

- ACEMOGLU, DARON Y JAMES A. ROBINSON (2000), “Democratization or Repression?” *European Economic Review, Papers and Proceedings*, vol. 44, pp. 683-693, Abril. Disponible en: <http://scholar.harvard.edu/jrobinson/files/jr_EERpublished.pdf>
- ADIB-MOGHADDAM, ARSHIN (2011), *A Metahistory of the Clash of Civilizations: Us and Them Beyond Orientalism*, Columbia University Press, NY, abril.
- ALEXANDER, JEFFREY C. (2010), *The Performance of Politics. Obama’s Victory and the Democratic Struggle for Power*, OUP.
- ALEXANDER, JEFFREY C. (2011), “Obituarie: Shmuel Noah (S.N.) Eisenstadt (1923-2010),” *ASA Footnotes*, March, Vol. 39.3

62 Véase Jeffrey C. Alexander, “The Military Must Go: What President Obama Must Do to Save Egypt’s Democracy”, s.f. (16-Sept.?), disponible en: <<http://ccs.research.yale.edu/documents/public/1112/Egypt%20Op-Ed.pdf,s.f.>>

63 Véase John M. Owen IV, “Why Islamism Is Winning”, 6 En., 2012, disponible en: <<http://www.nytimes.com/2012/01/07/opinion/why-islamism-is-winning.html?nl=todaysheadlines&emc=thab1>>

64 Véase Rana Khazbak “Q&A with Asef Bayat: ‘Not yet a full-fledged revolution’”, 22/01/2012, disponible en: <<http://www.almasryalyoum.com/node/613106>>.

- ARENDR, HANNAH (2005), *Ensayos de comprensión 1930-1954: escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*. Caparrós, Barcelona (traducción de A. Serrano de Haro).
- ARNASON, JOHANN P. (2007), "Civilizational Analysis: A Paradigm In The Making", en *World Civilizations*, (Robert Holton, Ed.), *Encyclopedia of Life Support Systems (EOLSS)*, capítulo disponible en: <www.eolss.net/ebooks/Sample%20Chapters/Co4/E6-97-01-00.pdf>
- ARNASON, JOHANN P., S.N. EISENSTADT Y B. WITTROCK (eds.) (2005), *Axial Civilizations and World History*, JSRC, E.J. Brill, Leiden.
- BECK, U., A. GIDDENS y S. LASH (1994), *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderna*, Madrid, Alianza Universidad, 1997, (1ª ed.: Blackwell).
- BELLAH, ROBERT N. y HANS JOAS (Eds.) (2012), *The Axial Age and Its Consequences*, Harvard University Press.
- BRINTON, CRANE (1934), *A decade el Revolution*, Harper & Row, NY (revisada, 1958; edición rústica, 1963).
- BULLOCK, STEVEN C. (1998), *Revolutionary Brotherhood: Freemasonry and the Transformation of the American Social Order, 1730-1840*, University of North Carolina Press.
- COLLINS, KATHLEEN (2004), "The Logic of Clan Politics: Evidence from the Central Asian Trajectories", *World Politics*, Vol. 56.2, Enero, pp. 224-261.
- COLLINS, KATHLEEN (2006), *Clan Politics and Regime Transition in Central Asia*, Cambridge University Press.
- COLLINS, KATHLEEN (2007), "Ideas, Networks, and Islamist Movements: Evidence from Central Asia and Caucasus", *World Politics*, Vol. 60.1, Octubre, pp. 64-96.
- COLLINS, KATHLEEN (2009), "Economic and Security Regionalism among Patrimonial Authoritarian Regimes: The Case of Central Asia", *Europe-Asia Studies*, 61: 2, pp. 249 -281, en: <http://pdfserve.informaworld.com/327101__908745400.pdf>
- CORSTANGE, DANIEL (2009), "Tribes and the Rule of Law in Yemen", *Al-Masdar*, 10 (1), Invierno, pp. 3-54. Versión previa (2008), disponible en: <<http://www.bsos.umd.edu/gvpt/corstange/doc/corstange-tribes.pdf>>
- EISENSTADT, SHMUEL NOAH (1978), *Revolution and the Transformation of Societies*, N. York, Free Press.
- EISENSTADT, SHMUEL NOAH (2003), *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, 2 vv., Leiden, E. J. Brill,.
- EISENSTADT, SHMUEL NOAH (2006), *The Great Revolutions and Modernity*, E. J. Brill, Leiden.

- EISENSTADT, SHMUEL NOAH (2009), “Axial Visions and Axial Civilizations: The Transformations of World Histories between Evolutionary Tendencies and Institutional Formations”, en Hedström & Wittrock (eds.), pp. 113-146.
- ESPINA, ALVARO (1992), *Recursos Humanos y Política Industrial. España ante la Unión Europea*, Madrid; FUNDESCO, colección ciencia y técnica 455 pp.
- ESPINA, ÁLVARO (2005a), “Hacia una sociología evolucionista de la Revolución”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* (REIS), nº 110, abril-junio, pp. 9-52, disp. en: <http://www.reis.cis.es/REIS/PDF/REIS_110_031168261325857.pdf>
- ESPINA, ÁLVARO (2005b), “Presentación: El Darwinismo social de Spencer a Bagehot”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* (REIS), nº 110, abril-junio, pp. 175-187, en: <http://www.reis.cis.es/REIS/PDF/REIS_110_091168262839620.pdf>
- ESPINA, ÁLVARO (2005c), “Sobre la ‘mano invisible’: valores, sentimientos morales e interés en la Inglaterra moderna”, *Revista de Estudios Políticos*, nº 128, pp. 129-160.
- ESPINA, ÁLVARO (2007), *Modernización y Estado de bienestar en España*, Madrid, Fundación Carolina/Siglo XXI.
- ESPINA, ÁLVARO (2012), *El año I de la revolución democrática árabe. Un análisis sociológico*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- FURET, FRANÇOIS (1984), “La revolución en lo imaginario político francés”, Madrid, *Revista de Occidente*, 2º/nº41, octubre, pp. 47-62.
- GARCÍA CORRALES, MOISÉS (sf. ¿2010?), *Entre la inestabilidad y el colapso, Yemen, el fracaso del proyecto republicano*, trabajo final para el Máster en RR.II (Fac. CC PP y Soc.), en: <http://eprints.ucm.es/12276/1/Tesina_versi%C3%B3n_definitiva.pdf>
- GIDDENS, ANTHONY (1994), “Vivir en una Sociedad Postradicional”, en Beck *et al.*, *Modernización reflexiva...*, pp. 75-136 y 220-235.
- HABERMAS, JÜRGEN (2009), ¡Ay, Europa!, Trotta.
- HAYNES, JEFFREY (Ed.) (2008), *Routledge Handbook of Religion and Politics*, Noviembre, Vancouver, Routledge
- HUNTINGTON, SAMUEL P. (1993), “The Clash of Civilizations”, *Foreign Affairs*, vol. 72.3, 1993, pp. 22-28. Disponible <<http://www.foreignaffairs.com/books/fabooks/the-clash-of-civilizations-the-debate-second-edition>> (junto a múltiples textos del debate). Y en <http://www.fpvvmv.umb.sk/fpvvmv_www/phprs/storage/File/ksp/GLUN/Huntington_FA_1.pdf>
- INGLEHART, RONALD Y PIPPA NORRIS (2003), “The True Clash of Civilizations”, *Foreign Policy*, No. 135. (Mar. - Apr., 2003), pp. 62-70, disponible en: <<http://www.hks.harvard.edu/fs/pnorris/Articles/Ar>

titles%20published%20in%20journals_files/The_True_Clash_Inglehart_Norris_Foreign_Policy_2003.pdf>

- INGLEHART, RONALD Y CHRISTIAN WELZEL (2005), *Modernization, Cultural Change and Democracy*, Cambridge University Press.
- INGLEHART, RONALD F. Y CHRISTIAN WELZEL (2010), “Changing Mass Priorities: The Link Between Modernization and Democracy,” *Perspectives on Politics*, Junio (vol 8, N° 2): <http://www.worldvalues-survey.org/wvs/articles/folder_published/article_base_54>
- JANOSKI, THOMAS, R. ALFORD, A. HICKS Y M. A. SCHWARTZ , Eds. (2005), *The Handbook of Political Sociology. States, Civil Societies and Globalization*, Cambridge U. P.
- JASPERS, KARL (1953), *The Origin and Goal of History*, Routledge and Kegan (1ª edición inglesa). [1ª edición en alemán: Munich, Pipes, 1949]
- KALANDADZE, KATYA (2007), “Trapped in a Vicious Circle, Review of Collins (2006), *International Studies Review*, Vol. 9, Issue 1, Spring, pp. 119-121
- LINZ STORCH, JUAN J. (1990), “Transiciones a la democracia”, *REIS*, 51/1990, pp. 7-33.
- MACHIAVELLI, NICCOLÒ (1997), “Discorsi sopra la prima deca de Tito Livio,” *Opere I* (Corrado Vivanti, ed.), Biblioteca della Pléiade, Einaudi-Gallimard, pp. 193 y ss. (Escrita en torno a 1517; la publicación póstuma data de 1531).
- MAHFOUZ, NAGUIB (1957/2011), *La Azucarera* (escrita en 1952), Col. Austral.
- MANEA, ELHAM M. (1998), « La tribu et l'État au Yémen », en Kilani, Mondher (ed), *Islam et changement social*, Lausanne: Payot. Versión previa en inglés, disponible en: <<http://www.al-bab.com/yemen/soc/manea1.htm>>
- MARX, KARL (1963), *Oeuvres Choiesies*, Vol I, selección de Norbert Guterman y Henry Lefebvre, Paris, Gallimard, Idées.
- NAFISSI, MOHAMMAD (2006), “Reformation as a General Ideal Type: A Comparative Outline”, en *Max Weber Studies*, Vol. 6.1, pp. 69-110, Cambridge, disponible en: <http://www.antifjaka.org/literatura/materijali_Katunaric_1/HS.Weber_Reformation.pdf>
- O'DONNELL, GUILLERMO Y PHILIPPE C. SCHMITTER (1986), *Transitions from Authoritarian Rule: Tentative Conclusions about Uncertain Democracies*, Johns Hopkins U. P. Baltimore/Londres
- PARSONS, TALCOTT (1964), “Evolutionary Universals in Society”, recogido en *Action Theory and The Human Condition*, (New York, Free Press, 1978)
- PEW RESEARCH CENTER (2011), “Egyptians Embrace Revolt Leaders, Re-

ligious Parties and Military, As Well. U.S. Wins No Friends, End of Treaty With Israel Sought”, *Global Attitudes Project*, 25 Abril, 2PM EDT, disponible en: <<http://pewglobal.org/files/2011/04/Pew-Global-Attitudes-Egypt-Report-FINAL-April-25-2011.pdf>>

- PHILLIPS, SARAH Y RODGER SHANAHAN (2009), “Al-Qa’ida, Tribes and Instability in Yemen”, Lowy Institute for International Policy Analysis, Noviembre, <<http://www.lowyinstitute.org/Publication.asp?pid=1192>>
- RALL, TED (2006), *Silk Road to Ruin*, Is Central Asia the New Middle East?, NBM Pub., N. York.
- RATNER-ROSENHAGEN, JENNIFER (2011), *American Nietzsche. A History of an Icon and His Ideas*, University of Chicago Press.
- RETSÖ, JAN (2004), “Arabia and the Heritage of the Axial Age”, en Arnason *et al* (eds.), pp. 337-360.
- SAFRANSKI, RÜDIGER (2001), *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Círculo de lectores. (Edición abierta: Barcelona, Tusquets, 2002).
- SMELSER, NEIL J. Y RICHARD SWEDBERG (2006), *The Handbook of Economic Sociology*, NJ, Princeton University Press y Russell Sage Foundation, Segunda Edición.
- SMITH, TOM W. (2012), *Beliefs about God across Time and Countries*, NORC/ University Of Chicago, 18 abril, en: <http://www.norc.org/PDFs/Beliefs_about_God_Report.pdf>
- TILLY, CHARLES (2005), “Regimes and contention”, en Janoski *el all.*, eds., cap. XXI, pp. 423-440.
- VIVANTI, CORRADO (1997), “Introduzione” a *Niccoló Machiavelli, Opere I*, Biblioteca de la Pléiade n° 23, Milano, Einaudi-Gallimard.
- WORLD BANK, WB (2011), *World Development Report 2011. Conflict, Security, And Development*, Washington DC, disponible en: <http://wdr2011.worldbank.org/sites/default/files/Complete%202011%20WDR%20Conflict%2CSecurity%20and%20Development_o.pdf>

Álvaro Espina
 Universidad Autónoma de Madrid, España
 e-mail: <alvaroespina@telefonica.net>