

DIÁLOGO ENTRE CIVILIZACIONES

Miradas

RAFAEL LOYOLA DÍAZ
TOMÁS CALVILLO UNNA
ABDELGHANI CHEHBOUNI

Coordinadores



DÍALOGO ENTRE
CIVILIZACIONES
Miradas

S E R I E
ciencias
sociales
TERCERA DÉCADA

DIÁLOGO ENTRE CIVILIZACIONES

Miradas

RAFAEL LOYOLA DÍAZ
TOMÁS CALVILLO UNNA
ABDELGHANI CHEHBOUNI

Coordinadores



EL
COLEGIO
DE
SAN LUIS

IRD
Institut de recherche
pour le développement

Miguel Ángel
Porrúa

Esta investigación, arbitrada por pares académicos,
se privilegia con el aval de la institución coeditora.

Primera edición, 25 de noviembre del año 2010

© 2010

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
COORDINACIÓN DE HUMANIDADES
Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán,
04510 México, D.F.
EL COLEGIO DE SAN LUIS
INSTITUT DE RECHERCHE POUR LE DÉVELOPPEMENT

© 2010

Por características tipográficas y de diseño editorial
MIGUEL ÁNGEL PORRÚA, librero-editor

Derechos reservados conforme a la ley
ISBN 978-607-02-1850-7 (UNAM)
ISBN 978-607-401-306-1 (PORRÚA)

Queda prohibida la reproducción parcial o total, directa o indirecta del contenido de la presente obra, sin contar previamente con la autorización expresa y por escrito de los editores, en términos de lo así previsto por la *Ley Federal del Derecho de Autor* y, en su caso, por los tratados internacionales aplicables.

IMPRESO EN MÉXICO



PRINTED IN MEXICO

www.maporrua.com.mx

Amargura 4, San Ángel, Álvaro Obregón, 01000 México, D.F.

Agradecimientos

Para la realización del coloquio que es la fuente de este libro, para la selección de los capítulos y la edición se contó con el apoyo determinante de instituciones y personalidades que es obligado reconocer: al gobernador de San Luis Potosí, contador público Marcelo de los Santos Fraga, quien asumió y sostuvo con decisión la iniciativa; a la Universidad Autónoma de San Luis Potosí (UASLP), en particular a su rector, licenciado Mario García Valdez, que de inmediato acogió y sostuvo la propuesta; a la Universidad de Guadalajara (UDEG), en la que su rector, Trino Padilla, se sumó con entusiasmo al evento; a la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), cuyo rector, doctor Juan Ramón de la Fuente, le dio todo su apoyo y contribuyó a la reflexión a que se convocó, y a la doctora Maricarmen Serra Puche, coordinadora de humanidades de la UNAM, que impulsó la organización del coloquio y facilitó su realización; al Institut de Recherche pour le Développement (IRD) y a su representante en México, Abdelghani Chehbouni, por su participación en la confección y por su apoyo para convocar a especialistas del viejo continente, así como para disponer de las traducciones del francés; a las fundaciones Telmex, Televisa y la Henri Böll. Salvo en lo indicado, las traducciones del francés estuvieron a cargo de Anne-Marie Soubic.

LOS COMPILADORES

Presentación

Rafael Loyola Díaz*

Tomás Calvillo Unna**

Abdelghani Chehbouni***

A diferencia de lo ocurrido en el siglo pasado, cuando México entró al último tramo del milenio con una profunda guerra civil y muchos años de asimetrías históricas, en esta ocasión inicia el siglo XXI con los dilemas, los impulsos y la agenda propia de los tiempos que corren.

En el cambio de era que se está viviendo, México no es la excepción. El país muestra signos inequívocos de estar construyendo los cimientos, las relaciones sociales y los referentes culturales de un nuevo estadio histórico: en lugar de la república centralizada, está en proceso de anclar un verdadero y congruente Estado federal; en lugar del Estado autoritario y discrecional, se aspira a la democracia y a la cimentación del Estado de Derecho, ambos conceptos que en forma creciente se impregnan de una noción de los derechos humanos enriquecida con los valores de la tolerancia y la diversidad; en lugar de un Estado poco asistencial y con una economía protegida, se consolida una economía competitiva e integrada a mercados y acuerdos supranacionales con profundas asimetrías y graves incertidumbres sociales; en lugar de una cultura inercialmente nacionalista y homogeneizadora, se explayan expresiones de aspiración universal y se recrea y acepta la diversidad junto con la revaloración de lo local; en lugar de largos años de certidumbre y de fachada de cohesión social, no sin ciertas dosis socialmente asumidas de acentuado control estatal, el espacio de la política se reorganiza en medio de dificultades para llegar a acuerdos que posibiliten la restauración del tejido social, enfrentar la in-

*IISUNAM.

**El Colegio de San Luis.

***IRD.

seguridad pública que se extiende y pone en riesgo al mismo Estado, y abordar con eficacia las dinámicas sociales subterráneas y con lógicas propias –*vr. gr.* narcotráfico, pandillerismo, bandas de secuestradores, traficantes de personas, pederastia o mafias del robo organizado–, que dominan en los estados frágiles; finalmente, en lugar de gozar de un estado capaz de imponer reglas sociales y proyectos de interés público o de dimensión nacional, se consolida con peligro la capacidad de distintos segmentos sociales, regiones y poderes locales para hacer valer sus visiones o pretensiones, incluso por encima del estado de derecho.

Además, tales tendencias están acompañadas del resurgimiento de acentuados localismos, de pretensiones por restaurar viejos referentes sociales y culturales, y de intentos de reimplantación o de afirmación de fueros que ya se consideraban extintos, entre los que sobresalen el cuestionamiento del estado laico o la recuperación de privilegios por la jerarquía católica.

En otras palabras, junto al avance de los impulsos y las aspiraciones sociales propias del siglo que corre y como consecuencia de la falta de claridad de cómo serán los nuevos contornos nacionales en un contexto internacional también en acelerado proceso de reacomodo, siguen presentes –y por momentos amenazantes–, los impulsos de las restauraciones, las vocaciones de gestión autoritaria, impune y discrecional, y la inclinación por retornar a los tiempos de las visiones unívocas, homogéneas y piadosas.

En el arranque del siglo xxi, México es llevado a reconfigurar los ejes de la convivencia social, a dialogar y buscar acuerdos con una diversidad de actores sociales y regionales, así como a entrenarse, explayarse y facilitar la integración en un cambiante contexto internacional determinado por la dinámica de la mundialización, a la vez que debe ubicar los mecanismos adecuados para que los impactos económicos, políticos y culturales de este fenómeno se procesen y asuman de forma positiva por la nación.

En un mundo confrontado por luces y sombras, en el surgimiento de un nuevo proceso civilizatorio, México se encuentra, una vez más, en una posición geopolítica estratégica que se refuerza por su rica tradición cultural y su potencial de compartir tradición y modernidad, con respeto a la diversidad para impulsar y sumarse a procesos de entendimiento.

Los problemas que afectan a la sociedad contemporánea rebasan los límites locales y las fronteras nacionales. El mundo globalizado implica un esfuerzo profundo por construir los espacios de comprensión y tolerancia que permitan resolver los desafíos contemporáneos (soluciones prácticas y decisiones compartidas).

En los primeros años del siglo xxi los veloces cambios, muchos de ellos dramáticos, de la llamada globalización que comprende la revolución tecnológica y la construcción de la sociedad de la información, México se encuentra ante el desafío de rediseñar su vocación histórica de ser bisagra y vínculo entre el sur y el norte, entre oriente y occidente.

Este complejo fenómeno adquiere tonalidades más riesgosas e inciertas por la recomposición del mundo en curso. Paralelo a lo que ocurre en México, la humanidad muestra signos de estar inmersa en mutaciones de dimensiones todavía inimaginables; atrás quedó el último aliento de la sociedad industrial que se inauguró en el siglo xxi, para ocupar su lugar la producción robotizada, las nuevas tecnologías, el mundo espacial, la sociedad de la información y la comunicación, la biogenética y el predominio de los servicios.

Sociedades y regiones parecen entrar en la fase final de los recursos fósiles, a la vez que se vislumbran nuevas fuentes de energía y en el horizonte se agenda la reconversión hacia otros suministros energéticos; la geografía política de naciones y culturas poco tiene que ver con el legado de la era de la modernidad industrial y los colonialismos, en tanto se consolidan nuevos bloques mundiales, renacen dominios y culturas que parecían haberse quedado en el margen, y se delinean los contornos de un nuevo reparto del mundo con fronteras todavía difíciles de concebir; viejos conflictos, como los de oriente-occidente o cristianismo e islamismo, o el de las fatídicas razas puras contra las otras, que se consideraban saldados en el futuro de los pueblos, parecen retomar de nuevo el escenario y ser parte de la argumentación de guerras, amenazas o confrontaciones.

De manera parecida, para completar los trazos del siglo xxi, los referentes culturales tradicionales están en acelerado proceso de transformación, de modo tal que, por ejemplo, las relaciones de pareja y el concepto de familia tienen vertientes y modelos impensables hace medio siglo, y ahora se enriquece de nuevas formas, la procreación tradicional se derrumbó ante los progresos de la medicina y de la genética impactando

valores y normas; la dimensión de género resalta en las diferencias culturales y es foco de fuertes tensiones en la ampliación de los derechos ciudadanos en las sociedades tradicionales. Se encuentra en proceso de construcción una nueva definición de ciudadanía y los estancos culturales se desdibujan por el embate de la acelerada circulación de la información. Sin duda alguna, los fantasmas de la xenofobia y los nacionalismos se agitan ante la emergencia de nuevos valores sociales complejamente impregnados de todo género de mestizajes.

Dicho de manera breve; ante la insistente afirmación de las corrientes históricas de una nueva era, con la fragmentación y cuestionamiento de las mentalidades caducas en el arranque del nuevo milenio y de un nuevo siglo, el mundo parece estar determinado por la incertidumbre, los desencuentros y los enfrentamientos.

Ante la evidencia de que en el mundo parece incrementarse y agudizarse la confrontación, habrá que fomentar el tendido de canales de comunicación alternativos y reinventar la comunicación en la diversidad, en el diálogo civilizador.

La humanidad procesa, impulsa y se encuentra inmersa en las transformaciones propias del fortalecimiento del tecnoconocimiento, en la afirmación de las identidades en ámbitos locales, en las metamorfosis de los estados nacionales, en su porosidad y en su desdibujamiento en algunos casos, o en su virulencia en otros; en la creación de organismos supranacionales con jurisdicciones en ámbitos no imaginados; en la velocidad de la comunicación y en la invasión de los espacios privados y más íntimos; en los nuevos temores, las diversas formas del terrorismo, el mercado onnipotente y las democracias como frágiles salvavidas de crecientes urbes y en las diásporas de pueblos de todos los continentes. En las imágenes electrónicas con los íconos momentáneos que convocan a diversas naciones en constantes oleajes emotivos; en la lectura del mismo registro de la experiencia humana que se dilata y aparece más como un desgarramiento; en los umbrales del conocimiento científico en tensión profunda con los principios éticos y en contraste con el ocaso de lenguajes políticos; en el concepto de autoridad que se vacía y en el de la representación que se multiplica sin delinear con precisión su rostro. En la precipitación que está ahí, en todos los órdenes y que se relaciona con los conceptos de tiempo y espacio y en las intermediaciones que diseñan la cotidiani-

dad, así como en la tecnología cada vez más pequeña, pero cada vez más presente.

Acaso estamos ante un parto civilizatorio; quizás tendremos que detenernos un poco y pensar sobre ello, dialogar y compartir reflexiones; ¿no es ésta una de las tareas fundamentales de las universidades y los centros de investigación?: pensar por unos momentos, libres de urgencias, de lo inmediato, sobre esas crecientes olas de violencia, de prejuicios, de discriminación e ignorancia, al igual que pensar sobre la riqueza de las diversas tradiciones y sus posibilidades y necesidad de entendimiento.

Animados por estos dilemas y preocupaciones, El Colegio de San Luis respondió al desafío y propuso al gobierno del estado de San Luis Potosí apoyar la realización de un encuentro internacional sobre el tema de diálogo entre civilizaciones. Dicho concepto fue acuñado por Sayed Khatami (presidente de Irán en 1997-2001; 2001-2005) y acogido por la ONU al declarar el año 2001 como el año del diálogo entre civilizaciones. De inmediato esta propuesta fue apoyada por la Universidad Nacional Autónoma de México, la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, la Universidad de Guadalajara, el Institut de Recherche pour le Développement, la Fundación Heinrich Böll, Fundación Televisa y otras instituciones académicas mexicanas que sumaron esfuerzos para la instalación de un ámbito propicio para la reflexión y el debate sobre la necesidad del diálogo, la tolerancia y el entendimiento entre culturas, así como sobre las formas en que debe llevarse a cabo y las temáticas que son relevantes en el mundo de principios de un nuevo siglo. Esta iniciativa también fue apoyada por fundaciones e instituciones nacionales y extranjeras comprometidas e interesadas en el diálogo entre civilizaciones, sin las cuales no se hubieran alcanzado las condiciones propicias para desarrollar una actividad de esta magnitud.

El esfuerzo de las instituciones convocantes por organizar este tipo de eventos tuvo un doble significado. Por un lado, supuso la apertura de espacios de encuentro y diálogo que exigen la participación de múltiples actores, en el entendido de que los problemas globales exigen nuevas estrategias para su abordaje y de que éstas también deben plantearse a nivel global en donde los actores nacionales se enfocan hacia un nuevo tipo de trabajo interdisciplinario e internacional (o transnacional); por el otro, los procesos globales a nivel mundial se articulan en México con las dinámicas

nacionales (integración económica, migración, consolidación democrática) y con los procesos locales, en especial debido a la diversidad cultural que enriquece la experiencia nacional y que contribuye a enfrentar problemas emergentes del encuentro de civilizaciones.

Esto representó dos desafíos para el encuentro. Primero, proporcionar el ámbito para un debate comprometido sobre los temas más urgentes de la agenda del diálogo intercivilizatorio; segundo, incluir a México en la perspectiva de los grandes problemas que afectan a la humanidad. Se consideró que la posición geopolítica de México, su diversidad cultural y su experiencia histórica en asuntos derivados del encuentro de civilizaciones, lo posicionan en un punto estratégico para reflexionar sobre los grandes desafíos del siglo XXI. Ello supone un reto particular, puesto que permite recrear y potenciar la singularidad de ser y haber sido un punto de contacto y de vínculo entre el sur y el norte, entre oriente y occidente.

En este proyecto de diálogo tuvo una importancia fundamental la participación activa de personalidades reconocidas en el ámbito académico, intelectual y político, provenientes de las múltiples geografías y representativas de los diversos pueblos, grupos, colectivos y culturas. La inclusión de la diversidad de participantes en la construcción de los espacios de diálogo intercivilizatorios es clave para un proceso exitoso. Con esta perspectiva, el encuentro contó con la participación de reconocidos pensadores comprometidos con el rigor, la seriedad y el respeto. Especialistas en los temas a tratar que se han distinguido, además, por su enorme sensibilidad con los desafíos que afronta la humanidad y la importancia que en este contexto adquiere la comunicación intercultural para su futuro.

Además, el coloquio se prestó para honrar la memoria de Adolfo Aguilar Zinser, destacado intelectual, político y diplomático mexicano que colaboró con entusiasmo en el diseño de la reunión que tuvo lugar del 13 al 14 de octubre del año 2005, en la ciudad de San Luis Potosí, México, sitio de encuentros civilizatorios y de definiciones históricas para la nación mexicana.

Con el ánimo de explorar los caminos que faciliten la búsqueda de acuerdos en la creciente diversidad social, se propuso un diálogo al más alto nivel sobre los factores que habría que tomar en cuenta y los dilemas que se deben enfrentar en el diálogo entre pueblos, razas, segmentos sociales y culturas diversas, para lograr la comunicación y favorecer

acuerdos que permitan la convivencia social. Con este objetivo se decidió que el diálogo bordara alrededor de los siguientes nudos, conceptos y temas: confrontación/entendimiento; homogeneización/diversidad; pobreza/prosperidad; diálogo interreligioso; migración; mutación laboral y derechos; medios de información/contextos culturales, así como territorios étnicos/fronteras nacionales.

Este libro es una selección de algunos de los trabajos que se presentaron en El Colegio de San Luis y dan cuenta de la relevancia del llamado diálogo entre civilizaciones al inicio de la primera década del siglo xxi.

La república islámica de Irán en la globalización: ¿“agresión cultural” o encuentro de las civilizaciones?

Fariba Adelhkhah*

La idea según la cual la república islámica representa una regresión política, una especie de retorno a la Edad Media, como se dice a menudo, es indisociable del conflicto tradicional entre intelectuales laicos e intelectuales religiosos, o entre “portadores de sombrero” y “portadores de turbante”, para retomar la expresión persa. Para los primeros las luces, para los segundos el oscurantismo. Esta tensión ideológica, arraigada en la historia de Irán, al igual que en la de la mayoría de los países de Europa Occidental, no debe ocultar que existe asimismo un conservatismo laicista y un progresismo religioso. En el caso de Irán, participaron clérigos tanto en la “Revuelta del tabaco” en 1890, en contra de la reglamentación de la venta de este producto tendiente a favorecer a un operador británico, como en la Revolución constitucional de 1906-1909 y en el movimiento nacionalista de apropiación del petróleo en 1951, y –de manera más general– siguen interviniendo en todos los sucesos de la historia contemporánea del país. Como es bien sabido, el clero apoyó al “bando malo” durante la Revolución constitucional o el derrocamiento de Mohammad Mossadegh en 1953. Pero afirmar lo anterior equivale justamente a admitir la interpretación laicista y nacionalista del siglo xx. Sin embargo, algunos historiadores revelan en la actualidad que el fracaso de la Revolución constitucional y del gobierno de Mossadegh no debe atribuirse sólo a la traición del sector religioso.

De hecho, el clero no cesó de intervenir en el cambio social, cuyo liderazgo compartió a menudo, aun cuando sólo fuera porque tuvo prácticamente el monopolio de la educación hasta el periodo comprendido entre las dos guerras y porque siguió siendo agente de socialización, sobre todo

*Directora de investigación en el Centre d'études et de recherches internationales, París.

en las zonas rurales y las ciudades pequeñas, a través de la educación paralela dispensada en los escuelas coránicas (*maktab*). Cabe asimismo señalar que tenía que defender intereses económicos, que no eran particularmente arcaicos, y este factor favoreció su importante intervención en el movimiento nacionalista. Resulta revelador que el principal oponente al régimen autoritario de Reza Shah haya sido Hassan Modarres, un clérigo que pretendía defender la herencia constitucional de la Revolución de 1906 contra la instauración de una dictadura y que fue eliminado. De igual manera, la asociación religiosa Hojjatieh –creada por devotos y religiosos en 1953, a iniciativa del sheikh Mahmoud Halabi, cercano al ayatollah Khomeiny, y autodisuelta oficialmente en 1983, pero que mantiene gran influencia en una parte de los medios conservadores– reivindicó su liderazgo en educación y en la “defensa científica del Islam”. Hizo asimismo proselitismo en las categorías sociales acomodadas e insertas en circuitos económicos y políticos urbanos. Por su parte, Navab Safavi, cercano a los Hermanos Musulmanes egipcios, era partidario de la acción directa. No obstante, los asesinatos políticos que promovió de 1945 a 1956 fueron perpetrados contra quienes consideraba enemigos del Islam y no en contra de los nacionalistas: en su opinión, la defensa de la religión era indisociable de la defensa de la independencia de Irán, amenazada por las potencias extranjeras.

En la actualidad, los intelectuales iraníes críticos de la república islámica y los intelectuales occidentales coinciden en esta lectura normativa de la historia. Prácticamente por definición, un régimen “de turbante” sólo puede ser paseísta. Sin embargo, en los últimos 25 años la sociedad iraní se ha transformado de manera acelerada y este movimiento no fue obstaculizado por la caída de un imperio considerado “modernizador”. Se activó la urbanización. El proceso de alfabetización progresó de manera considerable, sin excluir a las mujeres: según la demógrafa Marie Ladie, entre 80 y 85 por ciento de éstas saben ahora leer y escribir. La emigración contribuyó a desarrollar las regiones desheredadas del sur y las provincias fronterizas, durante largo tiempo periféricas. En la vida diaria, la cultura material adoptó la tecnología, el equipamiento y los productos de la civilización contemporánea, e Irán no estuvo al margen de esta transformación. En dicho país se extendieron y popularizaron la alta fidelidad, el automóvil, los electrodomésticos, los cosméticos, la comida rápida, los centros comercia-

les, el concepto occidental del hábitat, entre otros. Pero sobre todo en el ámbito político, se introdujeron o consolidaron instituciones y procedimientos por completo inéditos en la historia del país, tales como: un Parlamento digno de ese nombre; elecciones regulares y ampliamente representativas, aun cuando no sean propiamente democráticas; un Consejo constitucional y un Consejo de arbitraje entre este último y el Parlamento; o incluso Consejos municipales electos. Desde 1983, los “expertos” –que se habían visto obligados a ceder el paso a los “doctrinarios” (maktabi) al término de la Revolución– fueron rehabilitados. Éstos juegan en la actualidad un papel de primera importancia en la administración de la república, y la fe ha recuperado fuerza. Por último, Irán ingresó a la era de la industria mediática: prensa, libros, radio y televisión, incluso satelital, cuya audiencia se ha centuplicado durante las últimas décadas.

Por supuesto, el país registra un retraso evidente en términos de infraestructura, industrialización y explotación de sus recursos naturales, en relación con varios de sus vecinos o con las economías llamadas emergentes. Sin embargo, lo anterior se explica por el déficit de inversiones provocado por los desórdenes posrevolucionarios, la guerra contra Irak y –en opinión de los liberales– la perpetuación de una ideología estadista, nacionalista y tercermundista, poco propicia para el sector privado, más que por la orientación islámica del régimen.

La prueba de lo anterior radica en que el propio ámbito religioso constituyó un terreno eminente de cambio social y que sus mutaciones repercutieron en otros sectores de la sociedad. El clero dio origen, desde la década de los cuarenta, a un gran número de publicaciones y de asociaciones confesionales que promovieron un nuevo pensamiento político, jurídico y teológico, formas de expresión o prácticas sociales originales, y modos de socialización que sirvieron como base para la construcción de la movilización revolucionaria de 1978-1979, en cuanto a su contenido islámico. Es imposible prever la ruptura política representada por el derrocamiento de la monarquía, sin tomar en cuenta la evolución del ámbito religioso durante las décadas anteriores. No puede subestimarse la influencia de colecciones de libros populares y edificantes; de las reuniones de fieles que se multiplicaban; de los centros culturales y teológicos tales como los de Hossein Ershad y de Kanoun Tohid en Teherán, o de Maktab Narjes en Mashhad; de los escritos de una generación de jóvenes intelectuales, entre

los que destacan Ali Shariati y Jalal Ale Ahmad; o de la exégesis del ayatollah Taleghani. Tampoco puede ser menospreciado el peso del mercado informal de cintas magnéticas que reproducen las predicaciones y comentarios religiosos, entre los que destacan los del ayatollah Khomeiny, desde el exilio.

Esta efervescencia religiosa ha subsistido hasta nuestros días bajo diversas formas. Tan es así, que el ejercicio de la fe ya no es lo que era hace 30 o 50 años y no puede asociarse con la noción de tradición. El Corán, por ejemplo, se popularizó, lo que no implica que se haya desacralizado, desde el momento que se reproduce en millones de ejemplares a través de la imprenta y que sus versículos son mencionados y comentados en la prensa, la radio o la televisión. Las ofrendas religiosas adoptan las formas de la cultura material mundial, lo que no deja de tener efectos sociales: las ofrendas de alimentos son ahora servidas en recipientes desechables a los individuos, incluso a los niños y no en vajillas de familia; y los fieles financian actualmente, en vez de hospicios u orfanatos, equipos hospitalarios de tecnología de punta o becas de estudios en el extranjero a modo de “buena acción” (*nikoukari, kheyrieh*), en dado caso en el marco institucional de bienes inalienables (*waqf*), que pueden tomar la forma de verdaderas empresas, incluso de una empresa *holding* en el caso de Astan-e Qods en Mashhad.

Además, el clero perdió el monopolio de lo sagrado. Por una parte, surgen iniciativas religiosas impulsadas por simples fieles, sin formación clerical en sentido estricto. Los actores sociales se adueñaron del ámbito de la fe, tanto para publicar, como para organizar celebraciones o reuniones religiosas. De esta manera, uno de los fenómenos posrevolucionarios de masa fue el surgimiento de una sociabilidad islámica propiamente femenina, la de los *jalesseh* que reúnen, a intervalos regulares, en el domicilio de una ama de casa, a mujeres religiosas en torno a una comentadora del Corán, que no es necesariamente teóloga de formación. Los laicos organizan asimismo procesiones y peregrinaciones; instalan sitios religiosos en la web; publican libros de exégesis... Y algunos de los grandes intelectuales islámicos, entre quienes destaca Abdolkarim Soroush, no son clérigos. Por otra parte, en apoyo a estas iniciativas, cabe señalar que la relación con lo sagrado, el conocimiento religioso, la reflexión crítica en torno a la práctica social de los dogmas, se convierten en tema de cada individuo y ya no solo de las autoridades teológicas. Incluso, la implicación de estas últimas

en los problemas de la ciudad, bajo los auspicios de la república islámica, las expone al debate público y a la controversia. El magisterio clerical ya no está protegido contra los riesgos de la vida política, de los conflictos sociales o de los avances del conocimiento. Su carácter sagrado sufre las consecuencias de la impopularidad del Estado, con el cual se identificó [o con el cual se le identifica], en un país en donde la sociedad y la nación se han considerado por tradición expuestas a la perversidad del poder. De manera simultánea, la fe del creyente sigue dependiendo de su interioridad y de su convicción íntima: es un trabajo de cada individuo que la intermediación clerical puede inspirar o iluminar, pero que no es sustituible; descansa tanto en el ejercicio de la razón como en el abandono al misterio de Dios. El elemento nuevo consiste en que este conocimiento del creyente se refiere cada vez más a la ciencia, difundida por los medios y la enseñanza. No es fundamentalmente diferente de la “reflexividad del yo” inherente a la globalización, y se nutre, en última instancia, de los mismos conocimientos y de los mismos procesos. La república islámica no contradice en manera alguna estas expectativas. Por un lado, sus principales inspiradores –el ayatollah Motahari, el ayatollah Taleghani y el doctor Shariati– colocaban al individuo en el centro de su reflexión sobre el Islam y su relación con la ciudad. Por el otro, una de las cualidades requeridas en la Guía de la Revolución, según el artículo 5 de la Constitución, consiste en “entender su tiempo” (*âgâh be zamân*), y no sólo ser un teólogo avezado, incluso una “fuente de imitación” en el ámbito estrictamente religioso.

Como práctica transnacional de viaje, la peregrinación –forma de devoción fundamental en el Islam– es un excelente reflejo de esta compleja relación de la república islámica con la globalización y el “encuentro de las civilizaciones” que ésta promueve.

LA PEREGRINACIÓN A LOS LUGARES SANTOS DE SIRIA

Para tratar de desenredar este embrollo, partiremos de la observación de la autora de este trabajo como participante en una peregrinación en *autocar* de fieles chiítas iraníes a los lugares santos de Siria, que resguardan principalmente, en Damasco y en sus alrededores: las sepulturas de Hazrat-e

Roghiyeh –hija del imán Hossein, quien murió a la edad de tres años–; de Zeynab –la hermana del imán Hossein–; de Ras-ol Hossein –la cabeza del imán Hossein–; y de la mayoría de los 72 compañeros de este último, quienes murieron durante la batalla de Karbala; así como a Alepo, la reliquia de una gota de sangre del imán Hossein.¹ Por tradición, los chiítas iraníes van en peregrinación, principalmente, a Mashhad, en donde descansa el octavo imán, Reza; a Karbala y a Nadjaf, las grandes ciudades santas del chiísmo, en territorio iraní; y, como es natural, a La Meca. Independientemente de la devoción inspirada por Zeynab, en particular en las representaciones rituales de Tazieh, el ingreso de Damasco en la geografía religiosa de los chiítas iraníes data tan sólo de 1976, cuando el sociólogo Ali Shariati, figura emblemática de la izquierda islámica, desaparecido en Londres en condiciones polémicas,² fue enterrado, de acuerdo con sus deseos, al lado de la hermana del imán Hossein, al cual veneraba por su valentía y su espíritu de resistencia. Sin embargo, fue necesario esperar los años de la guerra contra Irak para que Siria se convirtiera en un destino religioso apreciado. En efecto, los iraníes que deseaban, a pesar del conflicto, ir a Nadjaf y Karbala por motivos religiosos, para visitar a parientes o para enterrar restos mortales según la costumbre ancestral, debían –en su mayoría– seguir esta ruta alterna. Asimismo, los últimos iraquíes de origen iraní que huyeron del régimen de Saddam Hussein abandonaron el país a través de Siria. Los *Moaved* (traducción literal: los expulsados, es decir los iraquíes de origen iraní que Saddam Hussein obligó a exiliarse, por olas sucesivas, a partir de finales la década de los sesenta)³ tuvieron un papel determinante en el descubrimiento o “invento” de las peregrinaciones a Zeynabieh y continúan controlando por lo menos la logística hotelera de éstas. El viaje a Damasco, en el contexto del comercio informal vinculado con la guerra, se impuso de igual manera, que los desplazamientos, por ejemplo a Dubai o a Estambul. Con la reinstauración de la paz en 1988, la liberalización del comercio exterior, el auge del comercio turístico y, en

¹ Es preciso agregar, además, los santuarios dedicados a diferentes personalidades muy apreciadas por los chiítas, tales como los hijos y compañeros del Profeta, las mujeres de su tribu y los sabios.

² Al Shariati murió de una crisis cardíaca. La oposición sospechó de la SAVAK de haberlo asesinado.

³ Fariba Adelhah, “Transformation sociale et recomposition identitaire dans le Golfe: parfois malgré eux, toujours entre deux”, *Cemoti*, 22, 1996, pp. 83-107.

mayor medida, el desarrollo de formas inéditas de transporte derivadas de este fenómeno, Damasco ha sido visitada por un número creciente de iraníes y es en nuestros días uno de sus destinos predilectos. Los peregrinos son transportados por un cúmulo de autobuses fletados por agencias o por particulares y, desde 2002, por dos trenes semanales. Se estima que cerca de un millón de turistas iraníes visitan Siria cada año y que, a diario, varios cientos de autobuses cruzan la frontera.

En lo que a mí respecta, efectué el seguimiento de una peregrinación de este tipo, del 1 al 14 de julio de 2003, en un autobús fletado por una agencia y que una particular contribuyó a llenar, fungiendo como intermediaria. En los hechos, el grupo era conducido por un binomio informal: por una parte, el guía de la agencia y, por otra, la *dame* (*Haj khanoum*), cuya influencia se sustentaba en su función comercial de intermediaria así como de organizadora de reuniones religiosas en su barrio. Ambos responsables eran asistidos por el chofer y sus dos ayudantes, un camarógrafo de videos, un cocinero y un mozo (*eftekhari*), el cual siguiendo una práctica común ofreció sus servicios al grupo durante todo el trayecto, a cambio de no tener que pagar su propio viaje. Los 45 integrantes del grupo, un número muy superior al reglamentario, habían cubierto respectivamente 130,000 *tomanes*, en caso de haber contratado los servicios de la agencia, ó 140,000 *tomanes* (1 euro=1,010 *tomanes*, en 2003), en caso de haberlo hecho a través de *Haj khanoum*. El día de la salida, el autobús pasó primero por los pasajeros a la agencia y, luego, por los pasajeros de *Haj khanoum*. Sin embargo, uno de los rasgos principales del viaje fue que muy rápido los dos grupos formaron uno solo.

El autobús atravesó la frontera entre Irán y Turquía, al cabo de 15 horas de viaje, dirigiéndose posteriormente a Erzurum, Malatya, Gaziantep, Alep y, por último, llegó a Damasco después de cuatro días de viaje. De regreso, el itinerario y tiempo de trayecto fueron *grosso modo* los mismos. Efectuaba trayectos unas de cuatro o cinco horas seguidas y se detenía ya sea para comer, rezar o a solicitud de alguno de los pasajeros. Durante las noches, las pausas eran menos frecuentes y dormíamos generalmente de las 22 horas a las primeras horas del día. Durante el trayecto, los viajeros intercambiaban comida y golosinas, veían películas relacionadas con peregrinaciones anteriores, escuchaban música popular o cantos religiosos, platicaban mucho pretendiendo evitar las murmuraciones. La rutina del

viaje se vio interrumpida por dos imprevistos: durante el trayecto de ida tuvimos que esperar varias horas en un jardín, en la región de Malatya, por razones que descubriríamos más tarde, y durante ese tiempo comimos, nos refrescamos en una fuente, cortamos flores y jugamos con una tortuga extraviada. Al regreso, cerca de Erzurum, el autobús chocó contra un minibús provocando su volcadura, sin que hubiera heridos graves. Sin embargo, el chofer fue detenido por la policía y esperamos varias horas frente a la comisaría, viéndonos obligados a reanudar el camino sin él. El parabrisas, averiado por el choque, acabó por ceder a unas cuantas horas de Teherán. El accidente dio obviamente material a los peregrinos para elaborar una historia, alimentada tanto por las causas ocultas de la peripección como por el peligro que habían sorteado, dado que la colisión tuvo lugar en un puente. A pesar de la protección divina y de las múltiples precauciones tomadas al momento de salir de Teherán –el paso bajo el Corán antes de subir al autobús; colocación de un huevo bajo cada llanta del vehículo en sustitución del sacrificio de un carnero; pago de un donativo (*sadaqeh*)–, una peregrinación constituye una aventura, que implica separarse de sus seres queridos y genera incertidumbre.

UN RITUAL PREDOMINANTEMENTE FEMENINO

No existe nada menos “tradicional” que esta peregrinación a Damasco. Además de ser, en suma, de creación reciente, refleja una de las grandes transformaciones de la sociedad iraní de los últimos 20 años. Antes, la peregrinación a La Meca estaba prácticamente reservada a los hombres e incluso a personajes notables, y la de Mashhad tenía una connotación de carácter más familiar. Ahora, tanto los jóvenes como las mujeres realizan este tipo de viajes. En otros términos, la práctica de la peregrinación se democratizó, aun cuando sigue siendo un criterio de distinción social. Y, desde este punto de vista, la peregrinación a Siria refleja con claridad esta transformación. Las mujeres son la piedra angular de ésta, en su calidad de fieles o de organizadoras. La iniciativa de emprender el viaje surge con frecuencia durante las *jalesseh*, reuniones religiosas femeninas que se

multiplicaron después de la Revolución.⁴ Dentro de los autobuses y en los santuarios predominan el negro o las flores de los *tchadors* (túnicas). Este fenómeno podría explicarse por el simple hecho de que las mujeres tienen menos compromisos profesionales y por lo tanto más posibilidades de ausentarse durante cerca de 15 días. Sin embargo, esta interpretación no es satisfactoria –las mujeres tienen también más tareas que cumplir tanto a nivel familiar como en el hogar– y no habla de lo esencial, es decir, del significado social del propio viaje. Gracias a este viaje, las mujeres afirman su lugar en el espacio público, adquieren una habilidad específica, desarrollan formas de sociabilidad propias, irrumpen en la escena internacional o en todo caso regional, transforman las relaciones sociales en el seno de las familias y de los barrios, acumulan capital o ingresos autónomos por medio de actividades comerciales relacionadas con el turismo que realizan durante la peregrinación.

Analicemos, por ejemplo, el caso de *Haj khanoum*. Casada con un tendero, a quién ayuda ocasionalmente atendiendo el negocio, organiza reuniones religiosas en su domicilio. La mayoría de las peregrinas que la acompañan a Damasco son mujeres que asisten a dichas reuniones. Algunas más obtienen información por comentarios directos. La peregrinación en la que participé constituyó para *Haj khanoum* su viaje número 17. Sin embargo, organiza por igual excursiones en el interior de Irán, en particular para visitar los manantiales de agua caliente, famosos por sus beneficios terapéuticos, en Sareine, provincia de Arbedil. En ocasiones, trabaja en *joint venture* con la agencia, en cuyo caso se apoya en ésta para todo lo relacionado con la logística, incluso para la obtención de la visa siria. A veces, cuando logra un número suficiente de inscripciones, renta por su cuenta un autobús y asume la organización material del viaje. Como hemos visto, la peregrinación en la que participé correspondía al primer caso. No obstante, *Haj khanoum* ejercía una autoridad real en el seno de nuestra pequeña colectividad, sustentada en su experiencia personal y por las cerca de 20 peregrinas que había llevado a la agencia, obteniendo dos lugares gratuitos para ella. Según algunas de las peregrinas, habría ordenado al chofer, durante un viaje anterior, desandar alrededor de 40 kilómetros para desayunar a orillas del lago Van, conforme a su costumbre y para complacer a los pasajeros. Bajo la aureola de su influencia, mantenía con

⁴ Fariba Adelkhah, *La Révolution sous le voile. Femmes islamiques d'Iran*, París, Karthala, 1991.

el guía una rivalidad silenciosa, haciendo hincapié en que su marido habría actuado mejor en caso de haberla acompañado, y gobernaba sin medida a la comitiva. “Acampaba” en la parte trasera del autobús con sus compañeras de viaje, en una especie de litera en la cual podía dormir, cubierta con su *tchador* (túnica), cuando los demás viajeros se veían obligados a dormitar encogidos en sus asientos. Se movilizaba en medio del grupo –masculino– para distribuir los alimentos, sin miramiento alguno. Pero su negocio principal, en el que destacaba mucho más que en materia religiosa, por falta de educación, era el comercio turístico, al cual se entregaba y que constituía su principal preocupación. Había, para empezar, logrado que la agencia comprara en la tienda de su marido las provisiones de los peregrinos. Luego, en las dos poblaciones principales en donde el grupo efectuó sus compras (Damasco y Gaziantep), se dedicó a recoger las mercancías que había encargado en Teherán. Se trasladó en taxi colectivo, pagando el precio correspondiente, a Bab Touma, la puerta occidental de Damasco, para adquirir una pijama y un par de zapatos de lujo, cuya calidad contrastaba con los productos chinos en venta cerca de Zeynabieh. Finalmente compró algunos paquetes de compresas nasales, de gran moda en Teherán entre las jóvenes deseosas de hacer creer que se sometieron a una cirugía estética: ilas vías de la distinción son impenetrables! Por otra parte, en Zeynabieh, al caer la tarde reservada a efectuar compras, el guía no olvidó precisar, con énfasis, a los encargados de dos tiendas, una de cosméticos y otra de chocolates, que los visitantes eran del grupo de *Haj khanoum* – “*Haj khanoum* es la guía (*moallem*)”, y, por lo tanto, la comisión le correspondía. Además, a invitación de *Haj khanoum*, llegó al hotel en el cual nos alojamos un vendedor de camisas y de pañuelos, que le aportó, si no un porcentaje de las ventas, por lo menos un regalo.

Estos comentarios bastan para establecer que la peregrinación aleja a una mujer como *Haj khanoum*, no sólo de su rol tradicional, sino también de su función como organizadora de *jalesseh*, e incluso de la dimensión de su barrio. En este marco se comporta como hombre y como empresaria que opera en la esfera internacional. Cabe asimismo señalar que es particularmente significativo que *Haj khanoum* haya acompañado a nuestro grupo a Damasco, ya que su marido organizó, en esos mismos días, un viaje a Sareine, dejando la tienda en manos de uno de sus hijos: en esta pareja decididamente muy dinámica, el ámbito internacional corresponde

a la esposa. Ella posee ahora una habilidad comercial incuestionable, sin importar fronteras ni distancias, comparando productos, apreciando su valor, negociando su compra y recurriendo a parientes y relaciones para llevar a cabo sus transacciones.

El caso de *Haj khanoum* es corroborado por el de la esposa del guía. Esta última nos alcanzó en Damasco en avión, acompañada por su hija, pretextando la distancia y la fragilidad de su constitución. De hecho, su vestimenta y comportamiento parecían distinguidos y contrastaban con el estilo más tradicional de *Haj khanoum* y de la mayoría de las demás peregrinas. No vestía, ni en los santuarios, el *tchador*, sino pañuelos de colores refinados que cambiaba dos veces al día. Debido a que algunos integrantes del grupo continuaron el viaje a Karbala, dejando lugares libres en el autobús, la esposa del guía se incorporó a la excursión por tierra. Pretendió modificar el orden de los lugares, no dejó de hablar sobre cualquier tema –pero principalmente de sus compras– durante todo el trayecto de regreso, accionaba su calculadora digital de *salavat*, y, habiéndose apropiado del teléfono celular de su marido, contestaba de manera afectada las múltiples llamadas de las familias, preocupadas por el avance del autobús hacia Teherán.

Sin embargo, las simples peregrinas no se quedan atrás. Ellas también demuestran su iniciativa, acumulan conocimientos y experiencia, afrontan situaciones inéditas, incursionan en el comercio y, gracias a la aventura que viven, logran aumentar su prestigio o distinción social, al regresar a su familia y a su barrio. Una anécdota traduce con fidelidad la pequeña revolución de costumbres y conveniencias que representa una peregrinación: cuando esperábamos que terminara una reparación del autobús, realizada en una estación de servicio en Turquía, un grupo de peregrinas comenzó a cantar y a bromear. Una carreta jalada por una mula pasaba por allí y propusimos al conductor que nos llevara a dar una vuelta, a lo cual el conductor consintió de buen agrado. Ver a siete mujeres, en *tchador*, transportadas por una mula al galope, cantando y riendo: una escena inimaginable en una sociedad urbana en Irán. Esto provocó, naturalmente, la desaprobación y críticas del grupo, el cual sin embargo no podía más, pero...

De hecho, durante todo el viaje, es posible observar una inversión casi total de los roles. Los hombres cocinan, lavan los platos, hacen las compras de víveres, sirven; en tanto que las mujeres, como pasajeras, turistas y

fieles, permiten que se les sirva, se distraen, se deleitan haciendo compras y se dedican al comercio. De regreso a su país, ellas pueden igualmente brillar en sociedad, congratulándose de no haber hecho otra cosa más que “comer y dormir durante 15 días”, narran la aventura, reconocen en la televisión los lugares visitados, ven en familia las inevitables videograbaciones y mantienen las relaciones establecidas con sus compañeras de peregrinación. Es en efecto una atmósfera de “grandes vacaciones” la que se desprende del viaje a Damasco, con la “cruda” o la nostalgia del regreso a la rutina de la vida de Teherán. No obstante, permanece el relato y éste, por sí solo, genera una transformación de la condición social de las mujeres. Esto no significa que la magia de las palabras baste, pero ésta se ve acompañada por cambios objetivos en las relaciones de afecto y de poder y en la autonomía intelectual y económica de las peregrinas. Además, éstas hacen alarde de su estatus religioso trascendental: fueron llamadas y por lo tanto, elegidas (*talabideh shodand*).

PEREGRINACIÓN Y ESTRUCTURACIÓN DE LA SOCIEDAD CIVIL

En Irán, al igual que en las demás sociedades musulmanas, la conmemoración de los santos es un ámbito de religiosidad autónomo, en relación con el controlado por el clero. Sin embargo, la novedad consiste en que este campo se feminiza. Antes, nada más Hazrat-e Masoumeh, la hermana del imán Reza y, con un prestigio mucho menor, Bibi Shahrbanou, eran objeto de culto, respectivamente en Qon y en la periferia sur de Teherán. La influencia de las demás santas era muy local. Por el contrario, la devoción de las peregrinas que viajan a Damasco recae de forma prioritaria y casi exclusivamente en una mujer y una niña: Hazrat-e Zeynab y Roghieh. Esta veneración proviene al igual de los hombres que de las mujeres. La afirmación social de estas últimas, a través de la práctica de la peregrinación, encuentra su expresión simbólica en el centro mismo de lo sagrado. Sin embargo, el culto de estas santas confirma la regla. Éste rebasa con amplitud la influencia del clero y de la República, o se sitúa en todo caso al margen de la religiosidad oficial. Resulta por otra parte muy significativo que la mezquita de Hazrat-e Zeynab sea un punto de encuentro entre chií-

tas y sunnitas y de mezcla de la distinción confesional: durante las grandes veladas de recitación del Corán, los sunnitas (y árabes) son sin duda mayoritarios, lo que no impide en modo alguno la participación de los peregrinos chiítas (y de habla persa).

Ciertamente, la administración del santuario de Hazrat-e Roghieh, en el centro de Damasco, está a cargo de la organización iraní de *waqf*, la cual reacondicionó por completo el lugar e impuso el uso del idioma persa durante las ceremonias. Por el contrario, Hazrat-e Zeynab es administrada por las autoridades religiosas sirias. De igual manera, el primer santuario es frecuentado sobre todo por los peregrinos iraníes, que se conforman con visitas más breves a Zeynabieh, haciendo un paréntesis entre dos "sesiones de compras" con el fin de contar con un testimonio videograbado. Pero en ambos casos, el peregrino se encuentra, en definitiva, solo frente a su Dios, mediante la intercesión de los santos. A su llegada a Zeynabieh, los fieles atraviesan con rapidez el patio de la mezquita, de ser posible bajo el lente de la videocámara y sin dejar de platicar y de bromear. Una vez dentro del santuario propiamente dicho, se reúnen en torno al mausoleo, introduciendo a través de las rejas alguna ofrenda: dinero o algún objeto personal. Luego, oran y se abisman en la lectura de un libro religioso, distribuyen comida a los demás fieles para agradecer un voto y lloran para desahogarse. Lo que sorprende entonces, es la intimidad del diálogo interno entre el creyente y el santo de su devoción o su Dios. Los peregrinos están prácticamente codo con codo, debido a la gran afluencia, pero a pesar de esta promiscuidad se sienten, en ese momento, solos en el mundo en ese lapso durante el cual se sienten, sin duda "llamados".

Es evidente que no debemos tener una idea ingenua o culturalista de esta religiosidad. Por una parte, estas secuencias son breves y poco frecuentes, incluso durante la peregrinación, y no pueden generalizarse como representativas de la vida religiosa y aún menos de la vida social de los chiítas. Por otra parte, no excluyen la negociación o el chantaje con Dios o con sus santos. Al salir de Teherán, el guía invitó a los peregrinos a recitar la primera parte de la oración de salida y a dejar la segunda parte para la llegada, sanos y salvos, a Zeynabieh: le corresponde a la santa garantizar la seguridad de sus fieles si desea escuchar la oración completa. Y la esposa del "coronel" –quien había comprado, según la costumbre, las estatuillas devocionales de la santa, ofrecidas en Hazrat-e Roghieh y revendidas al

final del día por el personal del santuario a nuevos peregrinos (las ganancias de esta operación serían destinadas al *waqf*)– nos explicó que las llevaría a Teherán y que no las regresaría a su lugar de origen si la santa no satisfacía sus peticiones.

Sin embargo, lo que destaca es esta complementariedad esencial entre la dimensión colectiva y la realización personal que sustenta la economía moral de la peregrinación. La individuación del creyente está basada en su pertenencia a la comunidad de peregrinos. Éstos comparten la fatiga y las satisfacciones del viaje; están unidos en el marco de una misma sociabilidad; buscan el mismo objetivo; sin embargo, oran en forma aislada. Cuando alguna de las participantes –el fenómeno parece ser específicamente femenino, según hemos observado– manifiesta una emoción particular, incluso un estado de trance, durante una ceremonia, el resto de los fieles la interpelan para solicitarle que ore por ellos, pero tratan de no interrumpir su diálogo con Dios.

Esta interacción entre el compromiso colectivo y la lógica de individuación nos parece ser un elemento constitutivo de la sociedad civil iraní en su relación con el Estado.⁵ Alimenta asimismo la autonomía del ámbito social en relación con el terreno político y con la institución clerical. La peregrinación genera flujos financieros considerables, que no son totalmente controlados ni por esta última ni por el poder político. Además, propicia el surgimiento de nuevas manifestaciones religiosas a iniciativa de los propios fieles y, *horresco referens*, de las propias creyentes. La vestimenta y el comportamiento de los peregrinos, las prácticas devocionales y las donaciones, como la ofrenda de estatuillas, los cantos, la selección de libros religiosos e incluso el hecho de intercalar oración y compras harían palidecer a más de un ayatollah. Por último, lo hemos visto, la peregrinación es autoadministrada por operadores privados, en la interfase entre el ámbito comercial y el ámbito religioso, los cuales no están, de hecho, sometidos a la tutela de la República, en caso de que se pueda hablar de ésta como una entidad homogénea, centralizada o coherente.

No obstante, la peregrinación, como práctica de devoción, no es aislada y converge en una serie de fenómenos religiosos conexos, como las reuniones de barrio de tipo *jalesseh* (para las mujeres) o *heyat* (para los hombres),

⁵ Fariba Adelhah, *Être moderne en Iran (Ser moderno en Irán)*, París, Karthala, 1998.

el culto a los muertos, la celebración popular o juvenil de *Achoura*. En este caso, por ejemplo, *heyat* y *jalesseh* se han multiplicado para la preparación de veladas y procesiones, siendo éstas privativas de los hombres y las mujeres se limitan a ser simples espectadoras.

Estas formas de sociabilidad tienden a reunir a personas de un mismo barrio o de una misma profesión, pero no excluyen una cierta heterogeneidad social, en la medida en que la asistencia a los mismos es en gran medida familiar y que los barrios no son, por su parte, tampoco homogéneos desde el punto de vista social: en definitiva, personas de edades y medios diferentes se encuentran en dichas reuniones. Esta multiplicación de *heyat* y *jalesseh* dedicados a la celebración de la muerte de Hossein propicia todo tipo de innovaciones: los cantantes son ahora más jóvenes y no necesariamente de formación clerical; introducen en su repertorio poemas de Hafez o evocaciones de vivencias de guerra, incluso si no las han experimentado ellos mismos; recurren también a los medios modernos de sonorización. Además, los estandartes desplegados con motivo de veladas y procesiones son más coloridos y grandes que antes. La preparación de estas festividades da lugar a efectos de distinción en el campo tanto de la vestimenta como del peinado. La recepción de los fieles es más esmerada y fastuosa que antaño y se identifica de inmediato al anfitrión o anfitriona, debido a que saludan a los fieles a la entrada del patio o del recinto en donde se lleva a cabo la conmemoración. Estos cambios no son obviamente aprobados por todos los ancianos. Sin embargo, los y las jóvenes no dejan de señalar que el homenaje que rendirán a Hossein les pertenece. Resulta muy significativo que la denominación tanto de los *heyat* como de las *jalesseh* es más íntima: se hablará por ejemplo del *heyat* Hossein *joon*, siendo *joon* una expresión familiar de afecto que se distingue de la fórmula literaria de *jân* (mi alma), en vez del *heyat* de los Dos Inocentes, de los Mártires de Karbala, de Ya Aba Abdellah, etcétera.

De igual manera, el culto a los muertos brinda la oportunidad de organizar diversas reuniones conmemorativas, a las cuales asisten parientes, vecinos, amigos y colegas y que se ven acompañadas por comidas, cantos y música, traslados a las sepulturas, considerando que los cementerios, como el de Behesht-e Zahra, en Teherán, están cada día mejor acondicionados para recibir este tipo de manifestaciones. La sociabilidad religiosa es así una dimensión favorecida por la iniciativa social, ya que la mayoría de

estas movilizaciones son autoadministradas. Sin embargo, genera su propia economía política específica debido a que da lugar a múltiples subcontrataciones en lo que se refiere al sector de restaurantes, las funciones musicales o los traslados, subcontrataciones que evaden tanto al clero como al fisco. Es por lo tanto un nicho predilecto para la “segunda economía”, que ha prosperado durante los últimos 20 años. Por lo tanto, la problemática de la sociedad civil enarbolada por el candidato Mohammad Khatami, en 1997, se refería en los hechos tanto a estas dinámicas sociales, operadas por las clases medias y populares, como a los intelectuales que carecían de espacios públicos para hablar de la filosofía de Habermas. La esperanza política encarnada por dicho candidato expresaba esta libertad de emprender (aun cuando fuera para el servicio de Dios y de sus semejantes) y no simplemente el proyecto, bastante vago por cierto, de los reformadores, muy pronto ajenos a las preocupaciones ordinarias de los electores y estancados en la lucha de facciones.

Desde este punto de vista, la peregrinación tuvo un lugar importante dentro de estas prácticas sociales que prepararon la apertura de la segunda mitad de la década de 1990, a la vez por lo que representaba en términos de movilidad y de cambios sociales y por lo que generaba en términos de acumulación económica informal. Basta mencionar un ejemplo: antes de atravesar la frontera turca, de camino hacia Damasco, el chofer y sus ayudantes no olvidaron cargar en el autobús un gran número de bidones cuadrangulares de 20 litros de gasolina para revenderlos en Turquía, dado que el precio del carburante en Irán es en particular bajo y fomenta exportaciones masivas ilegales hacia los países vecinos. Esperamos en un jardín en los alrededores de Malatya, un día entero, oficialmente para descansar, pero la realidad fue –como lo descubrimos más tarde– para no llegar muy temprano a Gaziantep, en donde sería revendida la gasolina. El autobús nos dejó en la principal calle comercial reservada a los viajeros iraníes, Turkmen Caddesi, y desapareció durante cuatro horas por motivos “técnicos”. En esta misma población, la tripulación compró cobijas, una para cada uno de los viajeros, pero nos disuadieron de hacer lo mismo, argumentando que nos serían inevitablemente decomisadas por los agentes aduaneros sirios. En realidad, utilizaba nuestra franquicia personal y revendió las existencias a nuestra llegada al hotel, en Zeynabieh, en donde lo esperaba un intermediario. De regreso, la misma tripulación fijó el precio

correspondiente a cada una de las cajas cargadas en Gaziantep por los viajeros –esencialmente electrodomésticos– y una de las peregrinas, que llevaba 18 cajas, no dudó en atribuir el origen del accidente que sufrimos a la codicia del conductor. Si agregamos a este negocio el precio de los boletos, la venta de las videgrabaciones hechas por el camarógrafo, las diversas comisiones pagadas al guía o a *Haj khanoum* por restaurantes, hoteles y establecimientos comerciales visitados por los peregrinos y, por último, los donativos recolectados en varias ocasiones durante el viaje en una bolsa de plástico, es posible darse cuenta que una peregrinación representa efectivamente un flujo financiero considerable.

Esquivando en gran medida al Estado, sin por ello cuestionarlo, la peregrinación participa de la autonomía relativa del ámbito social que contribuye a la estructuración de una sociedad civil, en este caso religiosa, en su economía moral. Otra paradoja proviene del hecho que este flujo financiero o económico informal, y las dinámicas sociales transnacionales que lo sustentan, registran y alimentan en definitiva la conciencia nacional, a través de esta economía moral y religiosa, aun cuando ésta se afirme como universal, en relación con el *ummat*, o en todo caso sin fronteras, en relación con la corriente chiíta regional que se extiende, en mayor o menor medida, de la India al Levante, pasando por el Golfo.

UNA ECONOMÍA POLÍTICA Y MORAL TRANSNACIONAL AL SERVICIO DE LA CONCIENCIA NACIONAL

Es inútil insistir en que el *ummat* es un principio de universalidad, y que la comunidad de los chiítas es *per se* transnacional en su organización clerical y en su flujo regional de fieles, de un sitio de peregrinación y de comercio a otro. Por supuesto, el debate político contemporáneo tiende a ocultar estas verdades primordiales, poniendo énfasis en la identidad islámica o confesional y en los conflictos que genera. Del Islam tan sólo se ve el islamismo, incluso el terrorismo, y del chiísmo nada más los enfrentamientos intercomunitarios en los que interviene, por ejemplo en Líbano, en las monarquías del Golfo y en Pakistán. No obstante, independientemente del hecho de que la fe musulmana es una de las grandes religiones calificadas como universalistas, la enseñanza de la teología chiíta, la recau-

dación de los impuestos religiosos por los clérigos y su perímetro de autoridad, la organización de los *waqf*, de los cuales son defensores, son decididamente transnacionales. En esta medida, ciudades santas como Nadjaf y Karbala están de cierta manera *off shore* (fuera de las fronteras), y desde ese punto de vista la caída de Saddam Hussein debería devolverles todo su esplendor. De igual manera, estudios teológicos y alianzas matrimoniales, en el seno del clero chiíta, complican las pertenencias nacionales de los clérigos: Moussa Sadr, importante figura del chiísmo libanés, era de origen iraní y estaba emparentado con las familias del Imán Khomeiny y de Mohammad Khatami. Sin embargo, de manera simultánea, la conciencia nacional iraní, para cerca del 80 por ciento de la población, es en mayor o menor grado indisociable de la pertenencia al chiísmo, dado que los dirigentes de la república islámica no son los únicos en insistir en esta complementariedad entre las dos identificaciones. Los peregrinos iraníes que viajan a Zeynabieh o a las ciudades santas de Irak y La Meca, se ven afectados por esta tensión entre la filiación confesional de su nación y la universalidad de su fe o su inscripción regional privilegiada.

Por otra parte, nuestros viajeros se ven convertidos en seres en sociedad (*âdam-e ejtemâi*), recorriendo el mundo, como empresarios, disfrutando las delicias del consumo, preocupados por sus derechos y su respetabilidad, explorando nuevas relaciones sociales, estableciendo vínculos entre su vida privada y su participación en el espacio público. Protegidos por una devoción confesional, incursionan en la globalización y acceden asimismo, por esta vía, a una cierta forma de universalidad, teñida por los colores de la modernidad y de la globalización.

La geografía moral de los peregrinos permite entender mejor de qué manera estas falsas contradicciones se ven rebasadas por los hechos. Un número importante de ellos no viaja "a Siria", sino a la tumba de Hazrat-e Zeynab. "Estamos llegando a Damasco" respondimos a una joven de 30 años que deseaba saber dónde estábamos. No entendió muy bien la respuesta y nos vimos obligados a precisar: "Estamos por llegar a Zeynabieh", respuesta que entendió de inmediato. En la burbuja de su autobús los peregrinos recorren un espacio, en gran medida transnacional, que está circunscrito por lugares sagrados que trascienden la geografía nacional. Durante la guerra con Irak, un telespectador nos había preguntado si el Éufrates, al cual la prensa se refería a diario para dar cuenta del desarrollo

del conflicto, era en efecto el mismo río, a orillas del cual el imán Hossein había muerto de sed. Sin embargo, el peregrino no se pierde en esta geografía moral transnacional. Comulga con ella, en su calidad de individuo, ciertamente llevado por una comunidad circunstancial, la de los otros viajeros, pero sólo para regresar a Irán, su lugar de residencia, de su familia, su patria. No deja, a fin de cuentas, de permanecer en contacto con los suyos por teléfono y a través de las compras que hace para ellos. En lo que se refiere al comercio turístico de contrabando, éste tiene como mercado Teherán o Irán.

La nostalgia del último día, que se expresa con fuerza durante la última visita a Hazrat-e Roghieh, el sentimiento de que la fiesta terminó y de que la ley mediocre de la cotidianeidad va de nuevo a prevalecer, la alegría también y el orgullo de encontrar a parientes y amigos, coronado por esta aventura, marcan esta reinserción al espacio nacional. La peregrinación es una salida que se justifica sólo por el regreso. El ámbito transnacional no disuelve la dimensión nacional, la valora y la sublima, enriqueciéndola con nuevas referencias y nuevas experiencias. No obstante, la peregrinación no es tan sólo un momento fugaz, un simple paréntesis, ya que los viajeros, que regresan a su país, por lo general guardan vínculos entre sí, en ocasiones intensos y emocionales, que contribuyen a la diversificación de la sociedad civil nacional.

Además, el carácter transnacional de la geografía moral de la peregrinación se ve temperado por la geografía comercial de esta última. Los flujos de viajeros son de tal magnitud, entre Teherán y Damasco, que a lo largo del recorrido los fieles evolucionan, dentro de un mundo que les sigue siendo familiar. Un gran número de iraníes se ha instalado en las principales etapas del periplo donde han establecido comercios. En lo que se refiere a los comerciantes de crudo, turcos o sirios, han aprendido nociones de persa indispensable para llevar a cabo sus transacciones. Prestadores de servicios y comerciantes fijan carteles en farsi y aceptan riales. De igual manera, los peregrinos no dejan de comer comida iraní y encuentran en los hoteles de Zeynabieh los retratos del imán Khomeiny y del Guía de la Revolución. En el capullo de este Irán trasplantado al Levante, los iraníes pueden medir sus diferencias en relación con los demás peregrinos originarios del subcontinente indio, del sureste asiático o del Golfo y con los propios. Una noche, dos mujeres se divirtieron imitando a una sirvienta y

a un ama de casa árabes, valiéndose de la pantomima y en un marco de risa generalizada: se habían cubierto de manera exagerada el rostro con su velo, se mostraban inactivas y corpulentas y guardaban silencio. Incluso en Tierra Santa, los árabes son objeto de bromas de mayor o menor buen gusto. Y, en este caso, la sátira permitía reafirmar la superioridad de Irán, cuyas mujeres participan en el espacio público y son emprendedoras; recordaba asimismo que siempre hay alguien más sumiso que uno.

La peregrinación brinda por otra parte la oportunidad de inscribir esta conciencia nacional en los procesos de regionalización del Medio Oriente y de globalización. Los iraníes que van a Damasco encuentran compatriotas expatriados, desde un cierto tiempo, que se dedican a los negocios y tienen una experiencia en el ámbito internacional, sin por ello ser menos iraníes. Logran de esta vivencia una cierta familiaridad con el mundo moderno exterior e incluso un cierto orgullo: después de todo, los iraníes pueden, ellos también, tener éxito en el extranjero y este sentimiento aliena, de manera difusa, el deseo de salir que se propaga entre la sociedad.⁶ Además, los peregrinos amplían el perímetro nacional. Aun cuando no siempre se dan cuenta de que están tratando con *moaved*, en ocasiones escuchan ser designados por el guía de otra excursión como “iraníes”, cuando en realidad son originarios de Kuwait, Bahrein o de los Emiratos Árabes. De igual manera que la peregrinación a Dubai, la peregrinación a las tumbas de Hazrat-e Zeynab y Reghieh hace tangible la realidad social e histórica de la diáspora que se ha diseminado desde hace varios siglos y de manera más precisa desde principios del siglo xx, en el Golfo, Turquía, Arabia y el Levante. No sólo no contradice el sentimiento nacional, sino que lo hace más complejo, lo enriquece y lo actualiza nuevamente.

De regreso, tres horas antes de llegar a Teherán, un profesor de secundaria que viajaba solo y había simpatizado con la tripulación accedió, a petición nuestra, a cantar. Tomando el micrófono del guía, entonó *Morgh-e Sahar* [*El ave del alba*], un poema de Mohammad Taghi Bahar, adoptado como himno por el movimiento nacionalista y cuya connotación sigue estando asociada con éste y con la resistencia de la sociedad (*mellat*) frente al Estado (*dolat*).⁷ Durante el viaje, en ningún momento se había hablado

⁶ Fariba Adelkhah, “Partir sans quitter, quitter sans partir”, en *Critique internationale*, 19 de abril de 1993, pp. 141-157.

⁷ Homa Katouzian, “The Short-Term Society: a Study in the Problems of Long-Term Political and Economic Development in Iran”, en *Middle Eastern Studies*, 40, 1, enero de 2004, pp. 1-21.

de política y sería sin duda un error conceder a este momento de gran emoción –todos los pasajeros habían reiniciado el canto al compás de los aplausos– una connotación política explícita. No obstante, resulta significativo que una peregrinación transnacional concluya con un coro nacional. De esta manera se expresaba la unidad de la nación iraní, más allá de los conflictos faccionales o de los particularismos étnico-regionales. Y aún más quizás, la aspiración –tanto nacional como personal– de hacerse cargo de su propio destino: “¡Ave enloquecida, escapa de tu jaula y entona con la humanidad el canto de la libertad!”. Práctica religiosa para honrar a los santos, la peregrinación, lejos de ser el simple opio del pueblo, resulta ser un vector para despertar y movilizar a la sociedad.

CONCLUSIÓN

Queda por descubrir cuáles son las grandes líneas de esta economía moral del Estado y de la Nación generada por la peregrinación transnacional. No se trata de postular que ésta revela una “cultura iraní” o “chiíta” coherente. Es, sin embargo, portadora de algunos valores éticos y de ciertas prácticas que parecen indisociables de la experiencia histórica de la sociedad iraní en la república islámica y “en la globalización”. La primera evidencia se refiere a la autonomización social de las mujeres: es un fenómeno absolutamente inédito verlas viajar, desarrollar formas culturales específicas y negociar sin la intervención de su marido, y además tanto en el extranjero como en el interior del país. Otro rasgo significativo es la individuación de los peregrinos, independientemente de su sexo o edad. Estos últimos viajan primero en calidad de individuos, dejando atrás de ellos la entidad de la familia, lo que naturalmente no excluye ni el hecho de que puedan estar eventualmente acompañados por un miembro de ésta, ni el hecho de que guarden contacto constante con quienes permanecieron en el país, a través del teléfono o de las emociones. En tercer lugar, la experiencia religiosa, a la vez que conserva su trascendencia y su irreductibilidad, se ve acompañada por la omnipresencia del cálculo económico racional: lo sagrado y los negocios son concomitantes sin confundirse, y el peregrino, sin abandonar su devoción, dedica una parte importante de su desplazamiento a instrumentar una estrategia comercial. En cuarto lugar, la peregrinación confron-

ta a los viajeros con desconocidos del extranjero e introduce un elemento de relativización y de autorreflexividad de la conciencia nacional: la desorientación geográfica y lingüística, la separación de los seres cercanos, los imprevistos del camino representan un cambio de escala social e introducen, en este caso también, una ruptura con los usos anteriores, en la medida que la experiencia de la peregrinación religiosa se asocia con la experiencia creciente de la expatriación económica y se inserta en los circuitos de la diáspora. Finalmente, si bien es cierto que el viaje sigue siendo fuente de conocimientos, sabiduría y distinción, en mayor medida en la actualidad que en la antigüedad, se ve legitimado por el objetivo religioso de la peregrinación. Este último "limpia", en cierta forma, las intenciones del que parte y evita que se sospeche de él por dedicarse a actividades económicas o a placeres condenables.

¿Hacia un mundo único?

Jean-François Bayart*

La evidencia es clara: el mundo parece homogeneizarse a través de la unificación de los procesos de globalización. Es posible admitir que los mercados de bienes y capitales experimentan una integración creciente, pero cabe preguntarse si ¿es aceptable que dicha integración se refiera a lo que se ha convenido en llamar la “cultura”, con riesgo de comprometer su “autenticidad”?

¿Acaso la mundialización no amenaza la propia “identidad” de los pueblos y de las civilizaciones? En cualquier lugar del planeta, el consumidor puede encontrar las mismas marcas de ropa o de cosméticos; las mismas cadenas de restaurantes ofrecen alimentarlo o darle de beber; los mismos géneros musicales deben supuestamente distraerlo. El viajero tiene cada día mayor dificultad para comprar recuerdos de los lugares que visita y cuando compra una tela, una prenda de vestir, una góndola o una torre Eiffel, se ve a menudo decepcionado al constatar que el objeto adquirido sale directo de las fábricas de China, del sureste asiático o de Turquía. La unificación de los discursos ideológicos, de las imágenes de televisión, de las referencias culturales, de las prácticas de higiene, de la medicina, de las distracciones o del deporte contribuye a esta impresión de homogeneización. Esto se ve fortalecido con el hecho de que la lengua inglesa parece haber afirmado su hegemonía, tanto en las instituciones internacionales o europeas como en la vida cotidiana y en el ámbito de los negocios o de la técnica.

Cabe por lo tanto preguntarse si ¿el sentimiento de desposeimiento cultural, que un gran número de nuestros contemporáneos experimenta

*Director de investigación en el CNRS (CERI), presidente del FASOPO, catedrático en el IEP de París.

ante estas evoluciones, tiene alguna base? Esta pregunta suscita ciertas dudas. Una primera objeción nos viene de inmediato a la mente y debemos admitir que no es dirimente. El surgimiento de una cultura material mundial o de movimientos culturales transnacionales a escala del planeta no constituye una novedad. Braudel podía ya distinguir entre la “civilización colectiva del universo” –la suma de los conocimientos y de los saberes prácticos, tales como la escritura, las técnicas de producción agrícola o industrial, los medios de transporte, la ciencia– y las civilizaciones particulares que se nutren de este bagaje común de la humanidad: “Durante mucho tiempo todavía la palabra civilización tendrá un singular y un plural”, pronosticaba dicho autor, incluso admitiendo que el capitalismo estaba destinado al “universalismo”.¹ Después de todo, la expansión de las grandes religiones monoteístas, la comercialización mercantilista de las especies, del azúcar o de los excitantes, la difusión transcontinental del cultivo del arroz, del maíz, del tomate y de la papa constituyeron efectos de globalización que –debemos admitir– no pusieron fin a la diversidad cultural del mundo. De igual manera, el predominio contemporáneo del inglés tuvo precedentes: el griego, el latín, el persa, el árabe y el francés fueron lenguas que pretendieron, y con justa razón, alcanzar la universalidad.

No obstante, estos fenómenos de unificación cultural suscitaron en aquella época objeciones comparables a las que toleran nuestros defensores contemporáneos de la globalización. La revolución industrial generó una verdadera “tecnofobia católica” que, en diversos puntos, anunciaba la crítica ecológica o altermundialista de los años 1990-2000. El español Juan Donoso Cortés afirmaba en 1849 que “las vías están preparadas para un tirano gigantesco, colosal, universal, inmenso”. Y Louis Veuillot clamaba en la misma época contra el “despotismo telegráfico”: “la Administración estará en todos lados, dado que posee la electricidad para recibir aviso y el vapor para acudir al llamado”.² Sin embargo, los conservadores o los reaccionarios católicos no eran los únicos en atacar las audacias de los positivistas, de los sansimonianos o de los industriales. Una buena parte de las opiniones, sobre todo de los intelectuales y de los creadores, atribuían a

¹ F. Braudel, *Grammaire des civilisations*, Paris, Arthaud-Fammarion, 1987, pp. 38-39.

² Citados por M. Lagrée, *La Benedictino de Promete. Religion et technologie*, Paris, Fayard, 1999, pp. 40 y ss, y 313.

las hegemonías los peligros del Progreso, en tanto que los “luditas” ingleses destruían máquinas en 1811-1816.

Sin embargo, la antigüedad de los procesos de globalización cultural y la persistencia de los temores que suscitaron no bastan para descalificar las críticas actuales de la mundialización. Cabe preguntarse si la aceleración de la “compresión del tiempo y del espacio” –retomando la definición, ya clásica, de la globalización por el geógrafo marxista David Harvey–³ no concede precisamente la razón a los primeros detractores de esta misma?

Es por lo tanto conveniente examinar de manera más precisa esta hipótesis de la homogeneización cultural del mundo. En realidad, un gran número de hechos invalidan este temor. Por ejemplo, no es evidente que los estados-naciones estén amenazados y, si nos detenemos a analizarlo, la universalización de este modo de organización política, que durante los dos últimos siglos acompaña a la expansión del capitalismo mundial, parece por el contrario ser una consecuencia de la globalización.⁴ De igual manera, las identidades particulares en ocasiones erróneamente calificadas como primordiales –tales como las identidades étnicas, confesionales o etnoconfesionales– surgieron en el contexto de esta sinergia entre la formación del Estado y la mundialización.⁵ Desde esta perspectiva, el estudio de la historia y de la antropología invalidan la *vulgata* “soberanista” o culturalista. Independientemente de su carácter “unidimensional”, desde el punto de vista de los mensajes que transmiten, las tecnologías de la información son a su vez portadoras de diversidad. El internet favorece, en particular, al plurilingüismo: permite que las lenguas relativamente poco habladas se sigan escribiendo, a la vez que evita gastos de papelería y de distribución.⁶

Admitamos lo anterior, pero ¿cuál es el meollo del consumo de masas? La mercancía –el enemigo– cuyo “fetichismo” sería sinónimo de alienación. Pero debemos admitirlo: a nuestros contemporáneos les gusta consumir, y la declaración de Marx a este respecto era más sutil de lo que se quiere

³D. Harvey, *The Condition of Postmodernity*, Oxford, Blackwell, 1990.

⁴Tesis que defiendo en *Le Gouvernement du monde. Une critique politique de la globalisation*, París, Fayard, 2004, principalmente en el capítulo 2.

⁵*Ibidem. L'Illusion identitaire*, París, Fayard, 1996.

⁶G. Nunberg, “Langues et communautés linguistiques à l'époque du discours électronique”, en D. Lacorne y T. Judt (dir.), *La Politique de Babel. Du monolingüisme d'Etat au plurilingüisme des peuples*, París, Karthala, 2002, capítulo 10.

creer, cuando resumía la imbricación del deseo, de la explotación y de la violencia inherente al capitalismo a través de esta fórmula controversial, que antecede al pensamiento freudiano: “Te despojo procurándote un gozo”.⁷ La compra se transforma en hedonismo, más o menos refinado en función del lugar donde se viva, ya sea una gran metrópoli industrial o un poblado africano o asiático destinado a la emigración. Y, a través de ese gozo o, eventualmente, de su frustración, el mundo del consumo es un vector de formación de la personalidad y un factor de individuación. Un gran número de estudios sociológicos o antropológicos lo demostraron en relación tanto con las sociedades de países occidentales como de Rusia o de China.⁸

De esta manera, el consumo de masas reproduce, incluso crea un vínculo social y no lo desintegra. La difusión del teléfono o la comercialización de los recipientes Tupperware, en los Estados Unidos de Norteamérica, confirmaron que la mercancía o la técnica representaban al seductor del ser-en-sociedad y no a su implacable adversario. Ambas reprodujeron y recompusieron vínculos de parentesco, de amistad, de sexo o de género, en vez de uniformarlos.⁹ En el mismo orden de ideas, Michel Lagrée señala que, desde fines del siglo XIX, en las familias católicas europeas o americanas, “la proliferación de fotografías familiares propició el nacimiento de un ‘algo’ que se acercaba a un culto doméstico, con su altar privilegiado –la repisa de la chimenea– que asocia crucifijos, palmas benditas, recuerdos de peregrinaciones y fotografías tutelares”.¹⁰ Los diferentes momentos de la vida, del nacimiento y de la vida escolar al servicio militar, el matrimonio y la muerte, fueron refundados socialmente, a través de la imagen. Pero este fenómeno ya rebasó las fronteras del occidente. La propensión

⁷K. Marx, *La Première critique de l'économie politique. Les manuscrits de 1844*, Paris, UGE, 1972, p. 170.

⁸D. Miller, *Modernity. An ethnographic Approach. Dualism and Mass Consumption in Trinidad*, Oxford, Berg, 1994; D. Davis (ed.), *The Consumer Revolution in Urban China*, Berkeley, University of California Press, 2000; X. Liu, *In One's Own Shadow. An Ethnographic Account of the Condition of Post-Reform Rural China*, Berkeley, University of California Press, 2000; O. Kharkhordin, *The Collective and the Individual in Russia. A Study of Practices*, Berkeley, University of California Press, 1999, pp. 340 y ss.

⁹C. Fischer, *America Calling: a Social History of the Telephone to 1940*, Berkeley, The University of California Press, 1992 et *To Dwell among Friends*, Berkeley, The University of California Press, 1982; A. J. Clarke, *Tupperware. The Promise of Plastic in 1950s America*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1999; N. Woolsey Biggart, *Charismatic Capitalism. Direct Selling Organizations in America*, Chicago, The University of Chicago Press, 1989.

¹⁰M. Lagrée, *op. cit.*, pp. 287 y ss.

de los japoneses a retratarse en fotografías de familia o de grupo es legendaria. En Irán, la reproducción y publicación en la prensa, en los muros y en la tumba, del retrato de los mártires caídos en el campo de honor, o de simples difuntos, forman en la actualidad parte integrante de la nueva ritualización de la muerte, de igual manera que el video se convirtió en un elemento clave de la celebración de las bodas.¹¹ Dicho de otra manera, es en gran medida a través de la mercancía y de la técnica como nos constituimos como individuos en sociedad y expresamos nuestros sentimientos familiares, amorosos o de amistad, por ejemplo bajo la forma de regalos, cuya importancia está creciendo en las sociedades industriales y que constituyen el ritual obligado del turismo, de las migraciones o de las peregrinaciones.

Algunos dirán que aquí encontramos la prueba última de la uniformización cultural del mundo ¡ya que nuestra propia intimidad es ahora mediatizada por la mercancía global! Pero los procesos no son tan simples como parecen. En primer lugar, porque no hay una fuente única de globalización cultural, que serían los Estados Unidos o el occidente. Japón, China, India, algunos países del sureste asiático, de África, del Medio Oriente o de América Latina contribuyen, en ocasiones en gran medida, a la mundialización de la cultura material o de la innovación cultural. En segundo lugar, porque el consumo de los bienes materiales o la adopción de las prácticas culturales llegadas del extranjero se ven siempre acompañadas por su reinención. Las propias empresas apuestan a esta carta de la "globalización" a través del sistema de franquicias, como la de McDonald's que adaptó sus hamburguesas a las costumbres o las "tradiciones" culinarias de algunos de sus mercados. Los consumidores remodelan de *motu proprio* el uso de la mercancía, incorporándola a sus preocupaciones sociales. En Asia oriental, por ejemplo, los McDonald's ofrecen áreas tranquilas para la socialización que ya no tienen mucho que ver con el concepto original de *fast food* (comida rápida). Los alimentos son preparados de manera igualmente rápida y entregados a los clientes con la misma celeridad. Sin embargo, estos toman su tiempo para comerlos. Los estudiantes alargan su visita a los McDonald's para platicar o trabajar; a las mujeres les gusta reunirse en ellos ya que se sienten resguardadas del acoso masculi-

¹¹F. Adelhah, *Etre moderne en Iran*, Paris, Karthala, 1998, pp. 177 y ss. y "Sexe, amour, république", en D. Minoui (dir.), *Jeunesse d'Iran. Les voix du changement*, Paris, Autrement, 2001, pp. 162 y ss.

no y de los efectos colaterales de la ingestión de alcohol; los niños festejan en ellos sus cumpleaños; los *yuppies* los frecuentan de manera ostensible; los enamorados vienen a “cenar” en un rincón del salón, que les es por lo general reservado. Además, el carácter igualitario del servicio [o más bien de la ausencia de servicio...] y de los platillos propuestos permite evitar “la pérdida de prestigio”. Todos los clientes están en igualdad de circunstancias y los precios de los diferentes platillos son suficientemente homogéneos para excluir cualquier riesgo de competencia ostentosa al ordenar los alimentos o de incomodidad al momento de pedir la cuenta.¹²

El antropólogo Igor Kopytoff habla así de la “biografía cultural de las cosas”.¹³ Un mismo automóvil Mercedes Benz no será igual en África que en Alemania, ya que el acto social de su adquisición, la relación comercial entre el vendedor y el comprador, el número y la calidad de los pasajeros, la utilización concreta del vehículo, las modalidades de su mantenimiento, no serán las mismas. Estos procesos de reinención de la diferencia, en el centro de la globalización, son inevitables en la medida en que esta última descansa en la universalización de “técnicas del cuerpo” (Marcel Mauss) en materia de medicina, higiene, belleza, deporte, danza, placer sexual o narcótico. No obstante, la relación que se tiene con su propio cuerpo depende de representaciones, de simbolizaciones y memorias cuya historicidad parece incompatible de una sociedad a otra, independientemente de la unidad de “fachada” de los comportamientos. En su notable historia social del jabón en Zimbabwe, Timothy Burke subraya con ironía que los africanos “recibieron la Palabra del regateo en sus hogares y en sus corazones”, pero que muy pronto “predicaron su propia Palabra en los bienes e interpretaron las Sagradas Escrituras de la publicidad a través de vías múltiples e imprevisibles”, aun cuando sólo fuera porque los cuidados de higiene interferían con la dimensión nocturna de lo invisible y de la brujería.¹⁴

De igual manera, la “globalización de las identidades sexuales”,¹⁵ la de la representación del cuerpo femenino atractivo durante los concursos de

¹² J. L. Watson (ed.), *Goleen Arches East. McDonald's in East Asia*, Stanford, Stanford University Press, 1997.

¹³ I. Kopytoff, “The cultural biography of things: commoditization as process”, en A. Appadurai (ed.), *The Social Life of Things. Commodities in Cultural perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, capítulo 2.

¹⁴ T. Burke, *Lifebouy Men, Lux Women. Commodification, Consumption, & Cleanliness in Modern Zimbabwe*, Durham, Duke University Press, 1996, p. 165. Véase también pp. 50-51.

¹⁵ D. Altman, *Global Sex*, Chicago, The University of Chicago Press, 2001, pp. 86 y ss.

Miss Mundo y de Miss Universo, de espectáculos, de los medios, de la publicidad y la de una “cultura gay” o “lesbiana” a través de clubes nocturnos, bares, de un cierto tipo de prensa y de *looks* (imagen) transnacionales, universalizan los comportamientos en busca de placer. Existe en efecto un “sexo global”, cuya tecnología de la mundialización –el Boeing 747, la comunicación telefónica internacional, la televisión satelital, el video, el internet– favorece la expansión y la autonomía en relación con las sociedades locales.¹⁶ Sin embargo, esto no significa en modo alguno que estemos presenciando la homogeneización de las prácticas sexuales, en su elaboración imaginaria. La selección de las parejas, su construcción afectiva o su objetivación comercial, el folclore fetichista del placer, la connotación ética de las funciones y las posiciones en el coito responden de manera simultánea a una circulación general de los repertorios sexuales y a su derivación creativa bajo la presión de las bromas y de las crudas representaciones o, simplemente, de los impulsos individuales.

Por su parte, el fútbol –en boga a nivel mundial– transmite modelos de acción y de identificación éticos y cívicos complejos, estilos de juego o hábitos del público, arraigados en realidades locales o nacionales, y una intensa interacción regional o mundial, gracias a la retransmisión televisada de los partidos, a la existencia de una prensa y de una iconografía especializadas, y a los desplazamientos de los seguidores.¹⁷ Además de los bailes transnacionales, tales como el vals, el tango, el *rock & roll* o la disco, cuyos movimientos son prácticamente idénticos de un continente a otro, pero que inducen valores o relaciones de género muy distintos.

No se trata, en definitiva, de temer la llegada de una muy improbable unicidad cultural. Se trata de entender de qué manera se perpetúa la expansión de la diversidad de las prácticas a partir de orígenes comunes, como resultado de la interacción global. En primer lugar, a través de los diferentes procedimientos de “autenticación” cultural de la mercancía,¹⁸

¹⁶C. Berry, F. Martin y A. Yue (eds.), *Mobile Cultures. New Media in Queer Asia*, Durham, Duke University Press, 2003; D. Altman, *Global Sex*, op. cit.

¹⁷C. Bromberger, *Le Match de football. Ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin*, París, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1995; B. Buford, *Among the Thugs*, Nueva York, Vintage Departures, 1993.

¹⁸J.-P. Warnier (dir.), *Le Paradoxe de la marchandise authentique. Imaginaire et consommation de masse*, París, L'Harmattan, 1994 et J.-P. Warnier, C. Rosselin (dir.), *Authentifier la marchandise. Anthropologie critique de la quête d'authenticité*, París, L'Harmattan, 1996.

en especial si es importada, incluso de "sacralización" de esta última y de las nuevas técnicas en las cuales descansa. Las locomotoras y los automóviles fueron durante largo tiempo bendecidas por el clero en los países católicos, en tanto que en las sociedades musulmanas el vendedor de automóviles estará siempre dispuesto a recitar una *salavat* para que su cliente reciba la protección de Dios. Por otra parte, resulta sorprendente constatar que las costumbres alimentarias copiadas del extranjero, como el tomate en el Mediterráneo, las pastas y el café en Italia o el té en Marruecos fueron "naturalizados" y en la actualidad están fusionados con el carácter cultural local. Estos procesos de "autenticación" son, a fin de cuentas, indisociables de los procesos de formación del valor económico, singularmente dentro de una lógica capitalista. La definición, históricamente evolutiva, del tapete "persa" "auténtico", fue parcialmente resultado de la demanda de Occidente y el precio que le concedía el consumidor europeo o americano era proporcional al que el joven afgano confería a unos jeans "auténticos" del modelo "501" de Lévi Strauss.¹⁹

No obstante, los verdaderos transmisores de restitución del *glamour* de la mercancía y de reinención de la diferencia en un mundo global son, sin duda, los múltiples conflictos políticos y éticos provocados por la propia unificación cultural. [Los productos o las prácticas más emblemáticas de la mundialización, como la Coca-Cola, los McDonald's, la muñeca Bratz, el consumo de alcohol, de tabaco o de narcóticos, el uso de cosméticos o del preservativo, la circulación de imágenes satelitales que generan polémicas violentas, campañas de boicot o de prohibición, acciones de corrupción o de piratería.] Este trabajo sordo de resistencia, de subversión y no totalizador contribuye a su vez a la unidad del mundo y a la reproducción de su diversidad.

Esto equivale a decir que la pluralidad es producto de la propia globalización. Constituye una de sus expresiones y también uno de sus resortes, de acuerdo con un modelo bien conocido por los católicos: el de Pentecostés.

¹⁹B. Spooner, "Weavers and dealers: the authenticity of an oriental carpet", en A. Appadurai (ed.), *op. cit.*, capítulo 7.

Vasos comunicantes: política global y el desafío de las identidades

Schlomo Ben-Ami

Es difícil imaginarse en estos días, como hace algo más de una década, nos habló Francis Fukuyama del fin de la historia. La historia está hoy más viva que nunca, sólo que a los conflictos bélicos (desde Irak, pasando por Chechenia y acabando con el interminable conflicto israelí-palestino) se añaden hoy las guerras o conflictos esencialmente culturales, algunos de ellos en el mismo seno de las sociedades occidentales. Cuando Fukuyama escribió su libro, la Unión Soviética estaba saliendo del "imperio del mal", el muro de Berlín caía y Rusia pasaba del totalitarismo soviético a una democracia algo anárquica. Fue aquella una transición caótica del comunismo al anarco-capitalismo.

Puede, sí, que el anarco-capitalismo esté hoy algo más controlado con los frenos que puso Putin a los llamados oligarcas, pero en el proceso están asomándose otra vez los fantasmas de la Rusia totalitaria. En absoluto es descartable pues, que Putin dé la razón a su propio pasado y conduzca a Rusia si no hacia un totalitarismo, sí desde luego a una pseudodemocracia tan dirigida y jerarquizada que será difícil distinguir entre ella y una dictadura pura y simple. Una Rusia que aplasta a los chechenos y encarcela o hace desaparecer a la oposición es inevitable que acabe también cambiando su política exterior. Desde luego que no es concebible que tal cambio pueda llevar a una marcha atrás en los países del este de Europa –el encanto de la UE y su poder de atracción ya son una realidad irreversible para estos países– pero sí podría llevar que Yalta no haya muerto sino simplemente se haya movido al este, y la nueva Rusia se encuentre compitiendo de nuevo en su espacio natural (las repúblicas possoviéticas y el mundo árabe) con Estados Unidos.

La historia no es siempre un proceso lineal, a veces lo es cíclico, y el resurgimiento de alguna forma de guerra fría no es del todo imaginable, con la salvedad de que Rusia, al igual que China, difícilmente podrán ya dar marcha atrás a la economía de mercado. China es un buen ejemplo de que una dictadura comunista puede coexistir con una economía de mercado, aunque por cuanto tiempo es difícil saber.

Con el fin de la Guerra Fría llegó también a su fin la era en la que las relaciones internacionales y el sistema de poder global giraban en torno al concepto de disuasión. Con sólo una hiperpotencia, Estados Unidos, capaz de reunir tres condiciones vitales de poder total –hegemonía militar, supremacía económica y una abrumadora capacidad de exportar su cultura popular a nivel global– la carrera entre polos opuestos de poder quedó sustituida por la unipolaridad.

La primera guerra del siglo XXI –tal y cómo definió el presidente Bush a la guerra contra el terrorismo global–, y la guerra de Irak, han expuesto los dilemas centrales de esta nueva era. Hemos pasado del “poder balanceado”, cuya justificación era la defensa de Occidente contra el “imperio del mal” soviético, a una profunda división en el seno del propio Occidente en torno a la legitimidad del uso de la fuerza por parte de los Estados Unidos. La “legitimidad internacional” y su definición se ha convertido en el tema central de las relaciones internacionales. Hemos vuelto a un viejo concepto que Metternich convirtió en el Congreso de Viena en el instrumento central para evitar el resurgimiento de una hegemonía militar bonapartista, el concepto de legitimidad, que él consideró emanaba de las casas reales tradicionales de Europa, al que añadió el del Concierto de Europa, el consenso entre las potencias europeas.

Es precisamente a esa desintegración del consenso y a esa quiebra de legitimidad a la que llevó Estados Unidos con su política unilateralista y su estrategia de guerra preventiva. Ésta desestabilizó de tal manera el sistema internacional que la ONU y su Consejo de Seguridad quedaron arrinconados, la Unión Europea quedó seriamente dividida y la OTAN entró en una profunda crisis de identidad y relevancia.

El colapso de la estrategia americana en Irak y la inevitable constatación de que en la guerra contra el terror es necesario asumir que ninguno de los complejos problemas que afectan al mundo musulmán tiene solución militar, es una dura lección cuya conclusión central debe ser que este

siglo tendrá que girar, no en torno al monopolio en el uso de la fuerza y la hegemonía militar, sino en torno al principio de legitimidad como base para el uso de la fuerza. La definición de qué es con exactitud la legitimidad internacional y quién la define será uno de los temas centrales de estos tiempos.

Lo que está claro después de la triste experiencia de Irak, en donde las dificultades surgen, no de las deficiencias del poder militar norteamericano, sino de su falta de legitimidad, es que no nos podemos permitir el lujo de dejar en manos de una sola potencia el monopolio para definir qué es lo que justifica una guerra.

En el caso de Irak, volvieron los europeos al terreno westphaliano, a la defensa del principio de soberanía, incluso cuando se trata de un régimen que ha perpetrado genocidios, como el de Sadam Hussein. De hecho, el argumento europeo llegó a ser el de que la verdadera amenaza a la paz mundial no es Sadam Hussein, sino el presidente Bush y los Estados Unidos.

Persiste, pues, la necesidad de una definición precisa y consensuada del principio de la legitimidad. ¿Seguirán Westphalia y Hugo Grotius, los fundadores de la centralidad de la igualdad soberana entre los Estados, guiándonos incluso frente a dos amenazas existenciales de la magnitud del terrorismo internacional y las armas de destrucción masiva, en especial cuando las últimas pueden caer en manos de los Bin Laden del planeta?

En efecto, se trata de un dilema práctico; se trata de definir principios de legitimidad poswestphaliana cuando sólo existe una superpotencia capaz de atacar en todos los rincones del planeta e invadir Estados-canalla. Se trata de una fórmula para frenar el poder americano y su tendencia a aspirar a ser quien decida de forma exclusiva los límites morales y estratégicos del intervencionismo militar.

Pero, para ello, será necesario que Europa supere algunas de sus propias contradicciones. Dudo, por ejemplo, que si China y Rusia se hubieran opuesto a una guerra en Irak apoyada por Europa y Estados Unidos, París y Berlín hablarían de guerra ilegítima. Cuando los europeos hablan de la necesidad de obtener amplios consensos es necesario que definan la amplitud de tal consenso, de otra manera será difícil evitar la acusación de que un consenso es legítimo sólo cuando éste incluye a Francia y a Alemania. De hecho, los alemanes llegaron a decir que se opondrían a la guerra en

Irak incluso si ésta fuera avalada por el Consejo de Seguridad, una posición no menos unilateralista que la de los Estados Unidos que fueron a la guerra por su cuenta. La acusación de que Estados Unidos actuó en Irak de forma unilateral es probable que surgiera no del hecho de que China y Rusia se opusieran a la guerra, sino del hecho de que Alemania, Francia y la opinión europea en general se distanciaron de la política americana. En ese caso, la conclusión sería que la "legitimidad" sin el apoyo de la "vieja Europa" –para utilizar ese término despreciativo de Rumsfeld–, no es legitimidad. Estamos, pues, frente a un problema de identidad para una Europa que teme perder su relevancia e influencia en un mundo unipolar.

Aún así, Estados Unidos cometerá un grave error si sigue despreciando el dilema europeo. La participación de Europa en la definición del principio de legitimidad es vital por ser el viejo continente el corazón latiente de la cultura democrático-liberal, en cuyo nombre y en torno a cuyos valores se pretende crear un nuevo orden mundial. Estados Unidos no podrá actuar sin el apoyo moral del mundo democrático. América podrá siempre hacer una guerra e incluso ganarla ella sola, aunque eso será así sólo en el ámbito estrictamente militar. Pero nunca podrá sola construir la posguerra sin legitimidad –por evasivo que sea el término–, y nunca podrá articular una nueva arquitectura de paz y seguridad sin el explícito apoyo del mundo democrático. Estados Unidos podrá actuar y prevalecer sin la legitimidad de Rusia y China, pero no sin aquella que sólo la Europa democrática puede conceder.

Las lecciones de la guerra de Irak obligarán a Estados Unidos a entenderse con sus aliados europeos y a buscar amplios y legítimos consensos a través de las instituciones internacionales. De hecho, Estados Unidos busca hoy con desesperación una salida honrada del laberinto iraquí. Estados Unidos ha dado pruebas suficientes de que es capaz de ganar una guerra, pero el coste que tuvo que asumir es que no podrá ganar la posguerra sin legitimidad internacional y sin el aval de la ONU. Sin legitimidad internacional, toda victoria americana será una victoria pírrica. Sin legitimidad no podrán los Estados Unidos reunir la mezcla necesaria de poder "duro" y poder "blando" que se requiere para frenar las ansias de aventura de líderes irresponsables en el planeta.

Al mismo tiempo, es necesario reconocer que el unilateralismo americano en Irak llegó a exponer algunas de las deficiencias de la ONU que re-

quieren ser corregidas. La estructura del Consejo de Seguridad es claramente anacrónica y responde a una relación de fuerzas y poderes que no se adapta a lo nuevos tiempos. Voces como las de Japón, Alemania, la India o Brasil –por mencionar algunos ejemplos–, pueden y deben ser voces permanentes en el Consejo de Seguridad.

La buena noticia es que la triste y sangrienta experiencia iraquí dio al traste con la estrategia preventiva anunciada por el presidente Bush en vísperas y, como justificación, de la invasión de Irak. En Irak quedó inaugurada y enterrada a la vez la estrategia preventiva. El precio, tanto en vidas humanas como en esfuerzo económico, pagado por América en su hazaña iraquí, la falacia de que sería posible implantar una democracia en un país musulmán tradicionalmente fragmentado por profundas rivalidades étnicas y religiosas sobre las alas de escuadrones de F16, y el desbarajuste del sistema internacional producido por la guerra de Irak, convierten la eventualidad de otra guerra preventiva en una posibilidad realmente remota. El peligro de *overstretching* ha sido el mayor enemigo de todo imperio a través de la historia. Es también un enemigo para los Estados Unidos.

La decisión de Gadafi de abandonar sus proyectos nucleares es una prueba más de que líderes de Estados-canalla son capaces de tomar decisiones racionales. Gadafi, es vital comprenderlo, no tomó la decisión de reincorporarse a la Comunidad Internacional como consecuencia directa de la guerra de Irak. Los contactos con Libia avanzaban incluso antes de la llegada de Bush a la Casa Blanca. La lección central de esta cuestión es lo que decía antes sobre el racionalismo del líder de un Estado. Gadafi recibió contrapartidas; a Bin Laden no hay ninguna contrapartida que se le podría dar.

Y es allí, en su relación con Estados-canalla donde falla la estrategia norteamericana. Su incapacidad de entablar un diálogo con Siria e Irán (y con Irak antes de lanzarse al ataque) y ofrecerles contrapartidas vitales es la razón principal por la que no se avanza con estos dos países para sacarles del Eje del Mal. Existe aquí una verdadera oportunidad de un cambio político-estratégico en Oriente Medio, de largo alcance, que la Administración Bush es incapaz de explotar. Teherán, inmersa tal y como esta hoy en una profunda crisis interna con la tercera generación de la revolución, estaría hoy dispuesta a un gran *quid pro quo* con los Estados Unidos. Esta-

ría dispuesta a cortar sus relaciones con grupos terroristas y su política nuclear a cambio de garantías en materia de seguridad, el fin de las sanciones, y el establecimiento de relaciones normales con Estados Unidos.

Lo mismo sucede con Siria. Sin que se le proponga al régimen del Baath una clara hoja de ruta para la recuperación del Golan y la paz con Israel, además de beneficios económicos, los sirios carecen de estímulo para abandonar sus relaciones con el terrorismo internacional y sus armas químicas y misiles balísticos.

Decía que el terrorismo internacional, en especial el del fundamentalismo islámico, no es de esperar que responda a una negociación racional de *quid pro quo*. Hoy la amenaza a la paz mundial no viene de Estados, viene de individuos altamente motivados que no requieren control de un Estado para ejercer un poder mundial. El mayor enemigo de Bin Laden –la globalización con su cultura de McDonald’s y la revolución de la información que le acompaña– es al mismo tiempo su mayor aliado. La propia aldea global, el libre movimiento de hombres y mercancías, la inmigración musulmana en Occidente, el acceso simple e ininterrumpido a los medios de comunicación, son los que sirven como plataforma del terrorismo binladenista.

Huntington no acertó del todo. Cuando él hablaba de un choque de culturas, se refería más que nada al choque que se produciría en las fronteras de estas civilizaciones. Pero la globalización significa hoy que el choque está en el propio corazón de la civilización occidental, lo cual abre el peligro de una erosión interna de los Estados occidentales para mantener su soberanía, en el más amplio sentido del concepto de soberanía. La libanización de un Estado –un grupo islámico-terrorista que erosiona la soberanía nacional y al final se apodera de los mecanismos de toma de decisión del Estado– es una posibilidad aplicable cuanto más débil sea el Estado.

Esto es, desde luego, impensable que pueda ocurrir en Europa, pero no es de descartar una descomposición blanda de la soberanía, y tampoco hay que olvidar que el Islam es hoy la segunda religión en el continente. Europa reconoce la soberanía del Estado sobre la religión; el Islam no, por lo cual cuanto menos estén integradas y más grandes sean las comunidades y redes religiosas islámicas en Europa, menos poder tendrá la soberanía nacional en el comportamiento de estas redes. Es así como se entiende la absurda insistencia de la república francesa en el tema del *foulard*: es una batalla por la soberanía del Estado. Esto también significa que concep-

tos como Seguridad Nacional tendrán que cambiar. Estamos en la transición entre la vieja amenaza representada por Estados y sus ejércitos, a la nueva amenaza representada por organizaciones terroristas, que poseen el potencial de romper el tejido de nuestra vida diaria y de la manera que los Estados extienden la soberanía y la seguridad.

Es el temor a esta desintegración del concepto tradicional del Estado y de la soberanía a raíz del 11.9 lo que ayuda a explicar el actual auge del conservadurismo americano. Resulta pues, que es hoy la dialéctica en torno a lo que se entiende como seguridad nacional y no la dialéctica entre ricos y pobres, lo que divide a la derecha y la izquierda, claro que en Estados Unidos, pero no sólo en ella.

Puede –y eso desde luego es un mensaje también para la OTAN– que estemos entrando en una etapa totalmente distinta en lo que se refiere a la seguridad. Si como parece Rusia vuelve a su etapa totalitaria, no es de descartar que se vuelva a una versión de la Guerra Fría. Pero en el seno de nuestra civilización los tradicionales despliegues militares serán por completo irrelevantes. Las nuevas armas no podrán ser aviones, tanques y misiles, sino equilibrio cultural, desarrollo y, si es inevitable, otro tipo de armamentos.

Estados Unidos ha entrado, a través de la filosofía neoconservadora, en una etapa que, *mutatis mutandis*, recuerda a la Unión Soviética en sus etapas revolucionarias, pues América pretende hoy promover también una revolución mundial, sólo que esta vez se trata de una revolución capitalista-democrática.

En Irak se decidirá el futuro inmediato de esta revolución. ¿Podrá Irak asumir una democracia? ¿Será Estados Unidos capaz de presionar a sus aliados en la región para que asuman también la democracia? Era sin duda más fácil ganar la guerra que responder a estas incógnitas. No obstante, la segunda pregunta es más o menos fácil de responder. Países como Kuwait y Arabia Saudita están profundamente integrados en el sistema capitalista internacional sin ser democracias, y dudo que Estados Unidos esté interesado en su democratización, minando así su propia estrategia y credibilidad en la zona. Pues, para que estos países sigan proporcionando a Estado Unidos petróleo a precios estables es preferible que no sean democracias totalmente independientes. La democracia en Kuwait, Arabia Saudita y quizás también en Irak, será islámica o no lo será. Dudo que Estados Uni-

dos esté dispuesto a sacrificar sus fuentes de petróleo en aras de la libertad para los pueblos de la zona, una libertad que de todos modos la mayoría entendería como libertad para restablecer una democracia islámica.

Mi intuición es que se acercan los límites del unilateralismo norteamericano y la filosofía de la guerra preventiva. No es posible que América pueda mantener por largo tiempo un consenso interno en torno al envío de sus soldados a todos los confines del mundo para cambiar regímenes por doquier. La economía deficitaria americana puede desde luego resistir mayores esfuerzos internacionales, pero carecerá de legitimidad interna sin la cual gobiernos democráticos no pueden funcionar. De hecho, hemos visto cómo Estados Unidos frenó su empuje contra Corea e Irán y ya no habla de cambio de régimen en estos países; y de hecho abrió negociaciones con Corea y estableció relaciones mejoradas con China.

Así que, en mi opinión, nos acercamos a un nuevo entendimiento inevitable entre Europa y los Estados Unidos. No será el multilateralismo total e incuestionable del que sueñan los europeos, ni podrá ser el unilateralismo neoconservador americano a ultranza. Será una mayor coordinación de políticas globales con base en una ONU reformada y una OTAN reestructurada, así como una disponibilidad a consultar aliados sin presentarles con hechos consumados para después pedirles su aprobación. Estados Unidos está obligado a entenderse con Europa, buscar el consenso y no presumir de imponer políticas preventivas a sus aliados. La Guerra Fría no la hubiesen ganado los Estados Unidos sin sus aliados europeos. Estados Unidos ha demostrado ser capaz de ganar solo una guerra, pero no hay manera de que sea capaz de ganar solo la posguerra— y ahí está Irak como ejemplo. Le faltará siempre ese elemento vital para toda empresa que aspire a perdurar: la legitimidad, y en mi opinión le faltará también la fuerza. Estados Unidos no será capaz solo de utilizar la mezcla de poder duro y blando que se requiere para frenar la irresponsabilidad de regímenes como el de Musharaf en Pakistán —que en 2008 dejó el poder—, que fue en los últimos años el agente más activo a escala mundial de la proliferación de tecnologías nucleares. Si no somos capaces de contener esa proliferación, tendremos que ser contundentes en la lucha difícil por la democratización de las dictaduras como la iraní o la pakistaní; porque en ese caso el problema no será cómo evitar la proliferación, sino qué vendrá antes, la bomba o un régimen democrático y responsable que evite utilizarla. Puede que ése sea el

significado real de la nueva estrategia de *regime change* presentada hace poco por Estados Unidos en la Cumbre del G-7 en Boca Ratón, Florida.

No cabe duda con respecto a dos postulados. Uno es que toda hegemonía cultural y de civilización a través de la historia fue siempre sostenida por el poder militar y económico. Y el segundo es que el concepto euro-liberal o judeo-cristiano del fin de la historia es la expresión de una soberbia infinita, la declaración de una victoria total e indiscutible sobre toda otra cultura y civilización. Es esta declaración de hegemonía político-cultural por parte de Occidente, esta actitud condescendiente hacia las culturas derrotadas y marginadas por el auge imparable de la cultura occidental globalizadora –el Islam, por ejemplo– la que puede ayudarnos a entender mejor la crisis de nuestros tiempos, cuyos reflejos más tristes son Bin Laden, el Binladenismo y la guerra de Irak.

Paul Kennedy y en cierta medida Huntington representan visiones perfectamente históricas del auge y el declive de los imperios y de las civilizaciones. Los sistemas pueden ser derrotados y substituidos. Pero el concepto del fin de la historia significa que hoy se ha establecido un nuevo sistema que, aunque apoyado y sostenido por un poder militar y económico aplastante, es no obstante más que nada una cultura, una civilización, un esquema de valores que ha conquistado definitivamente el planeta. Este sistema es la globalización.

Pero la americanización-globalización nutre un profundo sentido de envidia y odio hacia Estados Unidos, puesto que a diferencia de otros conquistadores a través de la historia, América no se satisface con derrotar a los demás, sino que insiste también en que la imiten. América es percibida como el apóstol del *Fast World*, enemiga de la tradición, profeta del mercado libre y el libre comercio, y el pontífice máximo del *High-Tec*.

Estamos siendo, pues, invadidos o tragados por la cultura popular de los Estados Unidos; pero los americanos también están siendo víctimas de sus preferencias culturales. Están dominados a la vez que dominan.

Lo que molesta a los islamistas y, dicho sea de paso, a algunos europeos también, de los Estados Unidos no son sus tropas, sino su cultura, valores, economía, tecnología y estilo de vida.

La mayor amenaza a la que Estados Unidos y quizás Occidente, se enfrentan hoy proviene de grupos e individuos altamente motivados que odian América por la globalización y que precisamente gracias a la globa-

lización son capaces de atestar los golpes necesarios a América. A diferencia de Stalin y de Hitler, los hombre llenos de cólera y rabia como Bin Laden no necesitan tomar el control de un Estado para introducir el pánico en el mundo. Pueden utilizar los poderes de la globalización para atacar incluso una superpotencia. Personas con profundas motivaciones en el mundo islámico como Ramzi Youssouf o Bin Laden pensaban en el pasado que para enfrentarse a América tendrían antes que apoderarse de sus propios Estados. Éste ya no es el caso. La potencia total del sistema de globalización es al mismo tiempo la expresión de su vulnerabilidad total.

El choque cultural alimentado por la globalización afecta en especial a las sociedades islámicas. Es apasionante analizar el discurso público que se da en Occidente con el de las sociedades musulmanas. En Occidente nadie habla de historia, del pasado, de la memoria. Es, sí, el fin de la nostalgia, puesto que el presente y el futuro son nuestros, no cabe ya lugar para la nostalgia y para la memoria histórica. Hemos vuelto a la era clásica del presente permanente del que hablaba Thucydides. En el Islam, cuyo presente es de frustración y de rabia, todo parece ser historia, memoria y nostalgia. La nostalgia es en definitiva la huída del presente, y lo contrario a lo actual. Desde Saddam Hussein y sus ministros, pasando por Arafat, Bin Laden, líderes políticos y mentores espirituales, el discurso que se repite en el mundo árabe es neta y claramente histórico. ¿Quién habla hoy en Occidente de la Batalla de Poitiers o de Constantinopla, de Mahoma y Carlomagno, de los acuerdos de Kuraich, de los mamelucos, de los infieles? El discurso islámico está impregnado de connotaciones históricas, menos de reflexiones sobre el presente, y menos aún de proyectos de futuro. El futuro es el proyecto de los sin memoria, sin pasado y sin historia –los globalizadores norteamericanos. Cuando los abuelos de Bush andaban por los árboles, los míos crearon la gran cultura del Islam, así respondía el ministro de asuntos exteriores iraquí al ultimátum del presidente americano quien, con una dosis preocupante de insensibilidad histórica, cosa que pienso no se le hubiera ocurrido a un dirigente europeo, habló de su guerra como de una cruzada. Para el ministro iraquí, el pasado es el refugio, la última defensa contra el poderío futurista de la civilización globalizadora de los Estados Unidos.

Es difícil entender la crisis actual si se ignora el gran sentimiento de humillación que impregna las sociedades islámicas. Allí está que incluso

los asiáticos han sido capaces de tomarle la medida a la globalización y de asumirla. De hecho, la única manera de incorporarse a la globalización es a través de la democracia, precisamente el sistema político que no ha echado aún raíces en los países musulmanes. Por desgracia, es una falacia pensar, como lo hace el presidente Bush, que la alternativa en el mundo árabe es sólo entre democracia y dictadura. En realidad se trata más bien de una elección entre dictaduras laicas y democracias islámicas que con dificultad se reconciliarían con la globalización.

De hecho, las instituciones democráticas son vitales para impulsar la globalización. Esa es la razón por la cual los países que mejor se adaptan a la globalización no son necesariamente los más ricos (Arabia Saudita, Irán, Nigeria), sino los más democráticos (Polonia, Taiwán, Tailandia, Corea, etcétera). Rusia se encuentra en tal caos precisamente por sus problemas de estabilización democrática. Le falta credibilidad democrática para persuadir a su propia gente de que habrá equidad, honestidad y responsabilidad en el reparto de las penas y de los beneficios que acompañan el ajuste hacia la globalización.

Hoy, la gran parte de los musulmanes viven en Estados independientes, lo cual no ha resuelto los grandes problemas de desarrollo, bienestar y articulación de la sociedad civil. La respuesta ha sido doble. Por una parte, hay potentes corrientes islámicas que prefieren atribuir todo el mal al abandono del legado divino del Islam. Esa es la respuesta de la revolución iraní y de otros movimientos fundamentalistas a través del mundo musulmán. La segunda respuesta –por ahora aún débil es aquella reflejada en la república turca creada por Kemal Atatürk, una democracia laica aunque supervisada y dirigida por el ejército.

Pero un fenómeno es persistente: echar la culpa de los males y del declive al malo de turno: los turcos, los mongoles, los imperialistas, los judíos y los sionistas o al imperialismo militar, y más que nada cultural, norteamericano. Es la coartada última de dictaduras incompetentes. Más que una visión de futuro y un enfrentamiento valiente a los desafíos de la globalización tal y como lo hicieron los tigres asiáticos, la pregunta recurrente en el mundo musulmán ha sido ésta: ¿quién es el culpable de nuestro declive? ¿Quién es el culpable de nuestros males?

Para el observador occidental, para quien la libertad es esencia existencial, el desafío del Islam de hoy es volver a la libertad creativa de la con-

ciencia y del pensamiento, asumir la responsabilidad propia por las tragedias, los fallos y las derrotas, volver a la cultura de la investigación y de la duda y la crítica, incluyendo la autocrítica desde luego, la vuelta a la libertad económica, la lucha contra la corrupción y el mal-gobierno, la libertad de la mujer sin la cual no puede existir democracia y modernidad. El camino hacia la democracia es, pues, aún largo y tortuoso. Sería bueno que lo sepa también el presidente Bush. Las democracias no se pueden crear por decretos presidenciales.

Las democracias, sobre todo en estos tiempos de mestizaje galopante, fruto de la inmigración que acompaña a la globalización, no han sido muy respetables hacia la diversidad étnica y la lógica multicultural que surge con frecuencia como respuesta de autodefensa y autodefinición contra la cultura de la globalización. Es necesario respetar la diversidad cultural sin caer en lo que Sigmund Freud llamaba “el narcisismo de las pequeñas diferencias”, que ha sido siempre el preludio de las guerras y de la balkanización de las sociedades.

En la búsqueda de una respuesta al desafío interno que representan las comunidades musulmanas en el seno de las sociedades occidentales, es necesario asumir que la profundización del proceso democrático no pasa por una mayor homogeneización tal y como puede deducirse a primera vista de los postulados esenciales de la sociedad global. Esa profundización pasa por la solución de lo que Jurgen Habermas definió como “la crisis de legitimación” de Occidente. Eso significa en definitiva reconciliar entre lo que Edmund Burke llamaba en sus *Reflexiones sobre la Revolución francesa* como “las posadas y lugares de descanso del espíritu humano” (la vida cotidiana, los vínculos étnicos religiosos y comunitarios) y la burocracia distante y sus supuestos valores universales.

Ese esfuerzo de reconciliación entre la globalidad y la diversidad debe ser un objetivo central si se quiere superar este gran dilema de las sociedades y las estructuras democráticas de hoy: el alejamiento de los ciudadanos del proceso político. El caso de los Estados Unidos es especialmente revelador. Los ciudadanos están más y más convencidos de que se ha producido una especie de OPA hostil a través de la cual una clase de políticos profesionales, que utiliza el arte de la evasión cuando se trata de resolver los problemas de los ciudadanos, se ha apoderado del proceso político. Los ciudadanos dudan que sus voces puedan ser escuchadas en esta sociedad

posdemocrática. Para reconstruir la democracia es necesario combatir la falsa suposición que dice que más diversidad automáticamente causa más tensión y conflicto. La respuesta no está en sofocar la disensión, sino en desarrollar nuevos e imaginativos arreglos para complacer y legitimar la diversidad. Necesitamos un nuevo enfoque hacia una democracia de minorías. Hay países y sociedades de tal diversidad multicultural, en los cuales es necesario descartar estructuras obsoletas de partidos políticos e inventar partidos como coaliciones de minorías, coaliciones de arco iris. Hay que aspirar constantemente a una fusión entre la regla mayoritaria y el poder minoritario.

El gran vicio de nuestras democracias ha sido frecuentemente el de la discriminación, a veces incluso la represión racial y la xenofobia. La globalización, con esta mezcla de, por una parte, fronteras más flexibles que evitan que las fortalezas democráticas sean capaces de resistir la presión de la inmigración y por otra diferencias más astronómicas que nunca entre países ricos y pobres, añade, si cabe, tentaciones al peligro del racismo. Una estrategia en verdad democrática, requeriría una distribución de riqueza entre sociedades ricas y pobres de tal forma que las inversiones, el perdón de deudas y las ayudas directas a las sociedades subdesarrolladas o en vía de desarrollo se enmarcaría dentro de un plan coherente de estímulo a los procesos democráticos y a la consolidación de una sociedad civil en los países exportadores de emigrantes.

Es al mismo tiempo necesario combatir los fantasmas de la historia que parecen resucitar en no pocas democracias. Sería oportuno recordar que nuestro mayor reto no es el de crear un alto nivel de bienestar para nuestros ciudadanos, sino elaborar un espacio de vida abierto y libre también para el otro, el extranjero y el diferente.

Oriente y orientalismo

Farid Kahhat

En el año 2002, el Corán se convirtió en un suceso de ventas en más de un país industrializado. Durante unos meses, los libros de divulgación sobre el Islam desplazaron a los libros de "autoayuda" en las estanterías de algunas librerías. Ese súbito interés por una religión a la que pertenece uno de cada cinco habitantes de nuestro mundo resultaría encomiable, de no ser por el hito que lo motivó: los atentados del 11 de septiembre de 2001. Nadie le dijo a esa gente que si lo que buscaba era comprender esos hechos, en realidad estaba perdiendo su tiempo: asumir que el Corán podría ser útil para ese fin era tan insensato como creer que el Apocalipsis en la Biblia predijo los atentados contra las torres gemelas (cosa que, por cierto, cree uno de cada cuatro estadounidenses).

Tal extravío sería anecdótico de no ser porque constituye una instancia de un fenómeno de mayor alcance: lo que Edward Said dio en denominar "orientalismo". El término en lo esencial alude al hecho de que, por vicisitudes de la historia, el estudio del Islam nunca fue un mero tema académico dentro del mundo occidental. Sea en tanto fuente de amenaza a la cristiandad durante el medioevo, o en tanto posesión colonial a partir del siglo XIX, la comprensión de los pueblos y la cultura islámica entre las potencias occidentales siempre estuvo mediada por el imperativo político de contener y/o controlar a tan esquivo y levantisco "objeto de estudio".

A su vez, las urgencias de la política contribuyen a explicar el tipo de conocimiento producido sobre el Islam en el mundo occidental. La profusa diversidad cultural y la tortuosa historia de conflictos políticos y confesionales dentro de las sociedades de mayoría musulmana, así como la densa trama de lazos que, trascendiendo las fronteras entre religiones, las une

con otras culturas, quedan reducidos en lo esencial a una simple dicotomía: "Oriente" y "Occidente", los cuales serían no sólo en esencia diferentes entre sí, sino que además cada una de esas culturas se define por oposición a la otra. Sólo así se explica, según Said, que en lugar de estudiar, por ejemplo, la filosofía de la historia entre pensadores árabes de religión musulmana en el siglo XIII, o la arquitectura islámica en la Andalucía del siglo XI, el objeto de estudio haya pasado a ser una unidad abstracta e inmutable: el Islam.

Esa visión también explica anacronismos tales como el de llamar "fundamentalistas" a todos los movimientos islamistas, sin diferenciarlos, olvidando que el término "fundamentalismo" fue acuñado en el siglo XIX por grupos cristianos de Estados Unidos para designarse a sí mismos. Aludía al hecho de que su comprensión de la Biblia era literal y no hermenéutica, y que por ende se remitía a los fundamentos de la fe. Mal que les pese, los islamistas radicales no son fundamentalistas en ese sentido del término. Por ejemplo, es francamente discutible que su comprensión del término "Jihad" sea la que prevalece en el Corán.

Para ver un ejemplo del pensamiento orientalista en acción, podríamos remitirnos a la pregunta que se formulaban consternados algunos medios de prensa liberales en Estados Unidos tras los atentados del 11 de septiembre. La pregunta a la que me refiero es obviamente la de *Why do they hate us?*, o, traducida al español, "¿por qué ellos nos odian?". Aunque parecía reflejar un cándido pero honesto intento por entender lo que pasaba, las premisas que subyacen a la pregunta son potencialmente tendenciosas. El Islam, una religión que agrupa a más de 1,000 millones de personas, que hablan cientos de lenguas distintas, pertenecen a distintas confesiones, abrazan tradiciones culturales distintas, y viven bajo regímenes políticos radicalmente distintos entre sí; quedaba reducido a la condición de un monolito inmarcesible: *they*, o "ellos", como si todos aquellos que profesan la religión musulmana fueran indistinguibles entre sí. A su vez, la civilización occidental aparecía como una entidad igualmente monolítica: *us*, o "nosotros", como si no hubieran dentro de ella diferencias entre hombres y mujeres, blancos y negros, católicos y protestantes, nativos e inmigrantes, etcétera.

Por lo demás, el vínculo que unía ambas partes de la ecuación era una emoción irracional: el odio. La posibilidad de que, tal vez, muchos musul-

manes pudiesen coincidir en formular racionalmente críticas válidas y comprensibles a cuando menos algunas políticas adoptadas por algunos países occidentales hacia su región del mundo, no tenía cabida dentro de los parámetros de la pregunta. Peor aún, dado que la pregunta se formulaba como secuela de la devastación causada por las acciones de Al Qaeda, ésta parecía asumir no sólo que los musulmanes eran esencialmente iguales entre sí, sino que, además, compartían (o cuando menos comprendían) las motivaciones de Osama Bin Laden.

Dado que reivindicaban su condición de islamistas, Bin Laden y sus asociados dejaban de ser parte de una organización criminal, para constituirse en una entidad representativa de, cuando menos, una porción significativa de la religión musulmana. Se trata por cierto de una inferencia tan válida como suponer que para entender las motivaciones de David Koresh (quién creía ser Cristo reencarnado) o Timothy Mc Veigh (quien explicaba su racismo con base en su fe cristiana) haya que leer primero la Biblia.

Ahora bien, podríamos ver el mismo asunto desde otra perspectiva. Por ejemplo, si uno quiere conocer sobre la vida urbana en la Lima de los años 60, algunas novelas de Mario Vargas Llosa pueden ser una buena referencia. Si quiere, por el contrario estudiar la naturaleza de las relaciones económicas entre países con distintos niveles de desarrollo, la referencia habitual en el pasado solían ser textos de Fernando Henrique Cardoso (autor cuyas tesis la mayoría consideraría desfasadas hoy en día, incluyendo al propio Cardoso). En general, la fuente a la que nos remitamos en nuestra búsqueda de conocimiento dependerá del tema, el lugar y el periodo histórico que nos interesa conocer.

Hoy en día, sin embargo, personajes como Samuel Huntington sugieren que, si queremos entender cualquier cosa importante, sobre cualquier país de mayoría musulmana, en cualquier periodo de su historia, debemos remitirnos al Corán. Según ese criterio, la explicación de la conducta política entre pueblos de mayoría musulmana habría que buscarla en la religión. Así, los palestinos no se opondrían a la ocupación israelí de sus territorios por que ésta sea ilegal, los prive de tener un Estado propio, o suponga la violenta usurpación de sus derechos y propiedades, sino por que están imbuidos de una mentalidad arcaica y milenarista.

Pareciera que entender la conducta política entre pueblos como el palestino fuese tarea de antropólogos o psicólogos antes que de politólogos, puesto que sus motivaciones son ininteligibles para nosotros. Y sólo cobran sentido a través de la interpretación autorizada de los expertos en la materia. Se trata por cierto de una tesis francamente paradójica, dado que la mayoría de los palestinos no plantean ninguna reivindicación como nación que no esté amparada por alguna norma del derecho internacional, desde las resoluciones de las Naciones Unidas, hasta las Convenciones de Ginebra, pasando por el derecho internacional humanitario. Plantean además que, de tener un Estado propio, éste debería ser laico y democrático. Israel, en cambio, no se considera a sí mismo el Estado de sus ciudadanos, sino el Estado del pueblo judío, pese a que la mayoría de los judíos en el mundo no son ciudadanos de Israel, y a que uno de cada cinco ciudadanos israelíes no profesa la religión judía. Se trata por lo demás de una reivindicación histórica que, en versión de connotados ministros del gobierno israelí, suele remitirse a una promesa divina. Cabría preguntarse, pues, cuál de esos nacionalismos es más afín a la modernidad, y cuál es más proclive a sumirnos en devaneos propios del oscurantismo medieval.

Quisiera detenerme ahora en la relación entre cultura e identidad que está detrás de una perspectiva como la recién esbozada. Existe una amplia gama de rasgos culturales a los que una persona podría apelar para definir su identidad social (e.g., etnicidad, género, generación, nacionalidad, etcétera). Dependiendo de cómo estos sean entrelazados, la identidad puede ser un fenómeno dotado de una multiplicidad de capas y texturas, capaz de tolerar la ambigüedad y el mestizaje, o esas múltiples dimensiones pueden colapsar en una división maniquea entre “nosotros” y “ellos”, en la que el “otro” representa una alteridad absoluta.

Esto último es lo que hace Samuel Huntington en relación al Islam. Para él, una vez formadas, las fronteras entre civilizaciones aparecen como si estuvieran esculpidas en piedra, y tal como las piedras, parecen ser internamente monolíticas. De hecho, la frase que Huntington emplea en inglés para referirse a las fronteras entre civilizaciones es la de *fault lines*. Una de las acepciones de esa frase (*fault lines*) es la de “falla geológica”. La metáfora implícita no podía ser más sugerente: las fallas geológicas separan placas tectónicas, las cuales constituyen universos autocontenidos que sólo entran

en contacto al momento de colisionar, produciendo trepidaciones sísmicas.

En palabras del propio Huntington:

Los pueblos de diferentes civilizaciones tienen visiones diferentes sobre la relación entre Dios y el hombre, el individuo y el grupo, el ciudadano y el Estado, los padres y sus hijos, marido y mujer, así como visiones diferentes sobre la importancia relativa de derechos y responsabilidades, libertad y autoridad, igualdad y jerarquía. Éstas diferencias son el producto de siglos de historia.

Al convertir a las civilizaciones en universos culturales sin mayores puntos de intersección, esencialmente cerrados sobre sí mismos, la interacción entre civilizaciones queda restringida, según Huntington, a los ámbitos del conflicto y el mercado. En sus propias palabras,

la expansión de Occidente ha promovido tanto la modernización como la occidentalización de sociedades no occidentales. Los líderes políticos e intelectuales de esas sociedades han respondido al impacto de Occidente de tres modos distintos: rechazando tanto la modernización como la occidentalización; acogiendo ambas; acogiendo la primera y rechazando la segunda.

En otras palabras, frente al reto que plantea la cultura occidental, las culturas no occidentales sólo podrían optar entre una aculturación incondicional o una resistencia encarnizada (replegándose sobre sí mismas o apropiándose de los instrumentos de su rival). El maniqueísmo de la teoría de la modernización resplandece aquí en todo su esplendor: las “sociedades tradicionales” se presentan como entidades sin fisuras, y carentes por ello de dinamismo interno. Viven suspendidas en el tiempo, impermeables al cambio hasta que reciben el impacto de la modernidad occidental. Cuando éste ocurre, el mestizaje no es una opción, puesto que en el mundo de Huntington las culturas no se mezclan. Poseen, sin embargo, la versatilidad necesaria para asimilar los rasgos de la modernidad, preservando al mismo tiempo la integridad y pureza de su propia identidad.

Así, por ejemplo, cuando Huntington se refiere a esa milenaria némesis de la civilización occidental que constituye la cultura islámica, afirma que “ha existido una continuidad en el Islam desde su fundación. Se trata de una reli-

gión militante en la que no existe distinción entre lo que es religioso y lo que es laico”.

De hecho, algunos pasajes de la obra de Huntington incitan a evocar a ese fundamentalista *à la carte* que puebla el imaginario colectivo de sus compatriotas: un individuo barbado, con la cabeza enfundada en un turbante, la mirada nublada por un velo de sangre, y la cimitarra siempre en ristre. Sus atavismos seculares serían consecuencia de la naturaleza de sus creencias religiosas, pobladas de invocaciones al martirio en nombre de una verdad irredenta en un mundo plagado de infieles.

Pero, contra lo que Huntington sugiere, el Irán contemporáneo, al que se suele considerar la principal encarnación política de un islamismo tradicionalista, presuntamente aferrado al pasado, posee un régimen político muy innovador, sin precedente alguno dentro del mundo islámico: antes de la revolución iraní, jamás había existido una república islámica como la que impera en ese país. Se trata por lo demás de un régimen político que no tiene ningún inconveniente en apropiarse selectivamente de ciertos principios del derecho internacional de origen occidental (como, por ejemplo, el principio de soberanía estatal y su corolario, el principio de no intervención en los asuntos internos de otros Estados), contraponiéndolos a aquellos otros principios del derecho internacional, también de origen occidental, que no son de su agrado (como, por ejemplo, el derecho internacional humanitario). No estaría demás añadir que los “antiguos iraníes” (es decir, los persas) tampoco tuvieron reparos en abandonar su propia religión (sustentada en el culto zoroastriano), para abrazar el Islam, que hasta su “importación” por los árabes en el siglo VII constituía una fe ubicada fuera de sus tradiciones culturales.

Y, a contramano de su representación como una religión de una solidez pétrea, el Islam fue desde su origen una religión sincrética, que incluyó entre sus profetas a personajes bíblicos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, como Noé, Abraham, Moisés y el propio Jesús. Fue además una religión que ejerció la tolerancia hacia cristianos y judíos en tanto pueblos inmersos en el proceso de la revelación divina, en aquellos tiempos en que la Inquisición se esmeraba por reducir a cenizas tanto a herejes como a infieles, y la Europa cristiana se deslizaba por la escarpada pendiente que la sumiría durante siglo y medio en sucesivas guerras de religión.

Por lo demás, fueron las universidades islámicas de la España medieval las que preservaron el legado intelectual de la antigüedad clásica durante la era del oscurantismo. Los pensadores de la Europa renacentista no tuvieron que “redescubrir” la filosofía de Platón y Aristóteles: fueron filósofos musulmanes y judíos que escribían en lengua árabe como Averroes y Avicena quienes realizaron esa labor por ellos.

El punto aquí es que si esa representación de la cultura islámica hoy nos resulta ajena, ello se explica por los procesos políticos en los que diversos pueblos de mayoría musulmana han estado inmersos durante el último siglo, y no porque perdure en el Islam desde tiempos inmemoriales una esencia inmutable que lo hace ser lo que es.

Por ejemplo, mientras el nacionalismo secular fue capaz de cautivar la imaginación de la mayoría de pueblos árabes, los movimientos islamistas constituían grupos marginales en el espectro político de sus respectivos países. Pero el Pan-Arabismo prometió liberar Palestina, y no hizo sino cosechar sucesivas derrotas a manos de Israel y sus aliados occidentales. Allí donde prometió libertad, no hizo sino construir autocracias represivas. Allí donde prometió un liderazgo eficaz del proceso de desarrollo, no hizo sino instaurar gobiernos ineptos y corruptos a partes iguales. No es por ende casual que el “retorno a las raíces” que pretende encarnar el islamismo florezca a fines de la década de 1970, cuando se hace palmario el fracaso del principal proyecto político alternativo. Tampoco es casual que el principal reto a los nacionalismos seculares proviniera de las mezquitas: de un lado, porque las fuerzas de la oposición secular (como el marxismo) fueron diezmadas por la represión oficial. Del otro lado, porque la vida religiosa solía ser el único espacio de socialización que poseía alguna autonomía respecto del Estado.

Por desgracia para los islamistas, las “raíces” que tanto añoran no constituyen un legado cultural de una pureza prístina e incontrovertible que sólo espera a ser rescatado. Constituyen más bien una nueva interpretación de la propia historia motivada por los retos y urgencias del presente. Interpretación, por lo demás, perfectamente cuestionable. Es por ello que la mayoría de los casos en que el islamismo se convirtió en una fuente de violencia política, ésta tendió a ser ejercida contra otros musulmanes (como, por ejemplo, en los casos de Pakistán, Argelia o Afganistán), precisamente porque lo que está en cuestión son interpretaciones encontradas de lo que significa ser musulmán.

También cabría recordar que la violencia islamista suele ser o bien una respuesta a la represión estatal, como en el caso de Argelia, en donde se les negó un triunfo legítimo en una elección democrática, o bien una respuesta a la ocupación militar extranjera de su país. No es casual por ejemplo, que Hezbollah y Hamas no existieran antes de la invasión israelí al Líbano en 1982 y del inicio de la Intifada palestina contra la ocupación israelí en 1987, respectivamente.

Ahora bien, volviendo a Huntington, cabría recordar que las ideas de este autor no son las de un académico desapasionado e imparcial, dedicado a avizorar el futuro desde su torre de marfil. Intentan más bien influir en los debates sobre estrategia de política exterior en Estados Unidos. Pese a los riesgos y costos que implicó, la Guerra Fría creó un clima de estabilidad y predictibilidad en el escenario internacional, que hizo más apacible la vida de aquellos involucrados en el proceso de diseñar e implementar la política exterior estadounidense. Gracias al comunismo, la política mundial podía representarse como un proceso bipolar, sin ambigüedades ni matices que nublasen el buen juicio de los contrincantes.

Al perder a su proverbial adversario de la posguerra (la Unión Soviética), Estados Unidos perdía también uno de los principios ordenadores de su política internacional: el de la contención de la expansión comunista. Urgidos de una nueva fuente de certidumbre, quienes participan en la definición de la política exterior de Estados Unidos buscan dotarla de un nuevo principio ordenador.

Es ese el contexto donde se insertan las tesis de Huntington; el suyo es “un esfuerzo por identificar los elementos de un paradigma para la post Guerra Fría”, basado en la idea de que la pertenencia a una misma civilización será en el futuro “la forma de agrupar países más importante para entender la política global”. La continuidad intemporal de las identidades culturales proveería el anclaje conceptual anhelado, y resolvería algunos enigmas de la política mundial tras la virtual desaparición del comunismo. Una China capitalista, por ejemplo, no dejaría de ser una China confuciana, es decir, un país impregnado de una cultura radicalmente diferente (y potencialmente hostil) a la cultura occidental.

El ejemplo no deja de ser paradójico, dado que la relación entre capitalismo y confucianismo es por demás controversial. Así, mientras Lee Kuan Yew observa en los valores confucianos de laboriosidad, austeridad y co-

operación la clave de un distintivo y exitoso modelo de capitalismo, para Weber (quien dio inicio al debate contemporáneo sobre la relación entre capitalismo y cultura), la insistencia confuciana en la obediencia debida a la autoridad en general (y a la autoridad paterna en particular) desalentaba la competencia e innovación propios del capitalismo. China, por otro lado, ha estado en distintos momentos de su historia entre los lugares más prósperos del mundo, pero también entre los más pobres. Durante el siglo xx transitó desde un orden patrimonial hacia un régimen comunista, e inició luego la transición hacia el capitalismo. Y a través de todas esas peripecias la vigencia de la tradición confuciana ha sido una constante.

Esto lleva necesariamente a una de dos conclusiones: o bien el confucianismo explica muy poco respecto a la sociedad china a través de su historia, o bien la cultura confuciana es tan permeable al cambio como las sociedades que la cobijan. La primera de esas conclusiones no abona precisamente en favor de la tesis central de Huntington; la segunda reconoce en la cultura una plasticidad que él no parece dispuesto a concederle.

Dicho esto, habría sin embargo que colocar la influencia de Samuel Huntington en el proceso político de su país en su justa dimensión. Por ejemplo, el documento denominado *Estrategia de Seguridad Nacional de Estados Unidos de Norteamérica* publicado en septiembre del 2002 sostiene que, contra lo que prevé Huntington, el mundo no marcha en forma inexorable hacia un “choque de civilizaciones”. Añade, sin embargo, que existe un choque dentro de la civilización islámica, entre las fuerzas de la modernidad y las fuerzas del fundamentalismo.

Esa evaluación explica a su vez la nueva estrategia de Estados Unidos hacia el Medio Oriente. El objetivo medular de esa estrategia es obtener una hegemonía regional, tanto en la acepción realista como en la acepción gramsciana del término. En la primera acepción, obtener hegemonía supone adquirir la capacidad de proyectar poderío en la región (en particular hacia Siria e Irán, vecinos ambos de Irak), dependiendo lo menos posible de aliados que (como Turquía en el caso de Irak) pudieran negar su colaboración. De acuerdo con el documento oficial de seguridad antes mencionado, ello implica la necesidad de establecer nuevas bases militares, 14 de las cuales están siendo construidas en este momento en territorio iraquí.

La necesidad de obtener hegemonía regional en la segunda acepción del término deriva de un diagnóstico peculiar sobre la política en el Medio Orien-

te. Según ese diagnóstico, la razón por la cual los autores de los atentados del 11 de septiembre provenían del mundo árabe sería la siguiente: se trata en primer lugar, de países en donde la ausencia de crecimiento en la economía coincide, por razones demográficas, con un crecimiento explosivo de la población en edad de trabajar.

Por lo demás, el desempleo juvenil frustra una expectativa crucial en toda sociedad que transita hacia la modernidad: la de lograr niveles significativos de movilidad social a través de la educación universitaria. A su vez, el descontento social que ello genera no suele encontrar canales de expresión en una región en donde prevalecen regímenes autoritarios. Para evitar que ese descontento se canalice por vía violenta en contra de esos regímenes, éstos crean chivos expiatorios externos para cohesionar el frente interno. Los más socorridos entre aquellos serían Israel y Estados Unidos. Por ello, cambiar la naturaleza de esos regímenes (presuntamente para dar lugar a sociedades libres y prósperas) sería no sólo un fin loable en sí mismo, sino además una condición necesaria para drenar las ciénagas de marginación social de las que se nutre Al Qaeda.

El problema con ese diagnóstico es que partiendo de premisas esencialmente ciertas, se llega a una conclusión en lo esencial equivocada: diversas encuestas revelan que la mayoría de los árabes son conscientes de la naturaleza de los regímenes que padecen, y que preferirían vivir en democracia, pero eso no hace que cambie su opinión sobre Israel o Estados Unidos. Según esas mismas encuestas, esa opinión mayoritaria es consecuencia de las políticas de esos Estados en su región del mundo, y no del estilo de vida que impera en ellos o de las tácticas diversionistas de sus gobernantes. El problema aquí radica en que aquellos que fungen como expertos en materia de cultura islámica no suelen consultar a los presuntos implicados. Si lo hicieran descubrirían, por ejemplo, que, según una reciente encuesta internacional, al ser consultados individuos pertenecientes a distintas confesiones religiosas sobre el valor que asignarían en una escala del 1 al 100 a la oración "Apruebo los ideales democráticos", los musulmanes consultados le asignaron un valor superior al que le concedían tanto los encuestados identificados como "cristianos occidentales", como los encuestados que profesaban otras religiones. Lo cual tal vez se deba en parte al hecho de que la mitad de los musulmanes en el mundo viven en regímenes plenamente o bastante democráticos, según revela el po-

litólogo estadounidense Alfred Stepan en su reciente libro sobre política comparada.

A su vez, otra encuesta bastante actual indica que, cuando a los ciudadanos de países árabes se les pregunta si tienen una actitud favorable a la concepción estadounidense de la libertad y la democracia, una mayoría absoluta responde que sí. Sin embargo, cuando a los integrantes de la misma muestra se les pregunta si tienen una actitud favorable a la política exterior de Estados Unidos, menos de un 10 por ciento responde de manera afirmativa. En Marruecos y Jordania, por ejemplo, la proporción de la población que tenía una opinión favorable de Estados Unidos disminuyó desde niveles de entre un 36 y un 38 por ciento hasta niveles de entre un 8 y un 9 por ciento durante el año previo a la guerra en Irak, lo cual sugiere obviamente que esas opiniones se basan en una evaluación de los hechos políticos según éstos se van sucediendo, y no en una mentalidad cristalizada e inmutable, que los induciría a ver con recelo todo vestigio de modernidad occidental.

Europa y el mundo musulmán: dinámica de los encuentros y de las oposiciones de los siglos XIX y XX*

Henry Laurens**

Hasta el siglo XVIII, la dinámica de las relaciones en el mundo musulmán puede ser definida en términos de enfrentamientos y de intercambios. Los enfrentamientos se caracterizan por una serie de fases de ofensivas y de contraofensivas de ambas partes en la cuenca del Mediterráneo y, a partir del siglo XVI, en el océano Índico. En un principio, los intercambios tuvieron una función creciente a partir de las Cruzadas con el importante papel de las repúblicas mercantiles italianas y, posteriormente, a partir del siglo XVII, de los grandes estados europeos (Cámara de comercio de Marsella, compañía inglesa *Levant Company*). De manera simultánea, los occidentales redescubrieron el pensamiento antiguo a través de los textos árabes. A partir del siglo XVII se interesaron en la literatura oriental insertándola dentro de la literatura universal, en proceso de constitución (traducción de las *Mil y una noches*). Por último, circularon las técnicas en la zona del Mediterráneo como lo revelan los vocabularios de las diferentes lenguas. Podemos decir que, de forma global y a pesar de las fronteras móviles, se alcanzó una situación de equilibrio hasta principios del siglo XVIII.

EL ESTABLECIMIENTO DE LA HIPERPOTENCIA EUROPEA

Hacia 1750, Europa se constituyó en “hiperpotencia” en relación con el conjunto del mundo antiguo, justo en el periodo que antecedió a la Revolución Industrial. El aparato militar, en particular en materia de armas de

*Texto traducido por Anne-Marie Soubic y Rafael Loyola Díaz.

**Collège de France.

fuego, no fue realmente superior al de los grandes estados musulmanes. La superioridad europea se definió a través del uso extendido de la comunicación impresa, que generó una acumulación gigantesca de conocimientos disponibles de inmediato y una comunicación rápida y generalizada. El mundo de Europa se confundió entonces con el del impreso.

Las guerras intraeuropeas de los siglos XVII y XVIII provocaron la emergencia de un estado moderno con sistemas fiscales agobiantes y ejércitos cada día más numerosos. La tendencia general se dirigió hacia el ejército de reclutamiento y a la nivelación de las condiciones jurídicas, parcialmente alcanzadas durante las guerras de revolución y del imperio. La superioridad europea se tradujo en la conquista de la India por los británicos, a partir de 1757, y en el surgimiento de la cuestión de Oriente, es decir, de la división del Imperio otomano a partir de 1768.

Esta primera fase de la progresión europea no está exenta de motivación económica, por lo menos en el ámbito de los razonamientos explícitos. Desde entonces los objetivos principales fueron: obtener productos no disponibles en Europa (los "ultramarinos") y abrir mercados. Hacia 1800 ya se habían establecidos los mecanismos de lo que se conoce como intercambio desigual. No obstante, la motivación principal se situó en términos de poder, donde la economía no era más que una dimensión entre tantas.

La toma de conciencia de la superioridad europea pasó por el triunfo del concepto de progreso y, por lo mismo, de una historia de la razón que empezó en Oriente y terminó en el triunfo de Europa. Para medir la progresión de Europa es preciso referirse a su propio pasado y al Oriente actual. El Oriente es visto como un pasado en el presente y, próximamente, su futuro estará definido como europeo.

Es preciso entender que la misma generación que tenía alrededor de 20 años en 1789, será testigo de la Revolución francesa, de la Revolución Industrial y del establecimiento de la hegemonía europea sobre el mundo antiguo. La fuerza de los cambios internos de la sociedad europea se tradujo en un cuestionamiento del conjunto de las herencias institucionales y humanas de las épocas anteriores. Los revolucionarios franceses la llamaron "la regeneración de Francia". La lógica de la regeneración radicó en "filtrar" las realizaciones humanas con el fin de conservar únicamente aquellas que aportaran felicidad tanto al individuo como a la colectividad. La colectividad

entra entonces dentro de una lógica de mejoramiento constante de las condiciones de vida individuales y colectivas.

En la década 1790 el proyecto se generalizó dentro de una lógica de universalización, es decir, de extensión al conjunto de la humanidad. Adoptó así el nombre de civilización. La expedición de Egipto de 1798-1801 fue la primera en definirse como un proyecto de civilización, o sea, de incluir a los demás en la vía del progreso y de la emancipación.

En el siglo XIX, el poder de Europa se fortaleció aún más. Con la Revolución Industrial se entró en un proceso permanente de destrucción creadora de las formas antiguas y de revoluciones técnicas periódicas: la máquina de vapor, la electricidad, el motor de explosión, etcétera.

Desde entonces, la hiperpotencia europea extendió cada día más su dominio. Éste se ejerció, en forma directa, al término de la constitución del Imperio británico de las Indias, de la conquista francesa de Argelia, de las independencias crecientes de los países balcánicos cristianos y de la progresión rusa en el Cáucaso y Asia Central. En forma indirecta se ejerció al poner bajo tutela de hecho a los países musulmanes independientes, con la extensión abusiva de los privilegios capitulares allí donde ya existían (Imperio otomano) y estableciéndolos en donde aún no existían (Marruecos, Persia).

EL IMPACTO DE EUROPA

El impacto de la hiperpotencia europea se inició en el campo geopolítico. Las derrotas otomanas y, posteriormente, la conquista del Cáucaso por los rusos, en detrimento de Persia, fueron en un inicio interpretadas como deficiencias militares reparables, mediante el retorno a las antiguas instituciones imperiales. Al principio se intentó poner en práctica las reformas llamadas conservadoras, las cuales resultaron insuficientes y provocaron fuertes resistencias.

En una segunda etapa se recurrió a instructores militares europeos, a quienes ya no era posible exigir que se convirtieran al Islam, como fue el caso con los "renegados" de los periodos anteriores. En forma paralela, se reconoció la necesidad de entender mejor los mecanismos políticos europeos, estableciéndose así misiones diplomáticas permanentes. La supervi-

vencia política implicó la integración al equilibrio europeo que se extendía hasta la India. Ante la imposibilidad de ponerse de acuerdo para repartirse los despojos, las potencias europeas prefirieron mantener los estados musulmanes ya existentes. Así, el Imperio otomano se encontró del lado de las potencias victoriosas en las diferentes coaliciones europeas que se sucedieron de 1798 a 1815. De manera simultánea, los diplomáticos musulmanes descubrieron las transformaciones que ocurrían en Europa, describiéndolas en su correspondencia. El cuerpo diplomático, que estaba en proceso de conformación, se convirtió en vehículo de formación de una nueva generación de reformadores. Una de las primeras medidas adoptadas desde finales del siglo XVIII consistió en poner al servicio del Estado la imprenta, cuya utilización había sido hasta entonces negada.

El primer objetivo consistió en garantizar la supervivencia del Estado y, por lo tanto, en adoptar los instrumentos europeos de gobierno. Se trató, en un inicio, de dos grandes instituciones: el ejército y el régimen fiscal. Por añadidura, a partir de la revuelta griega de 1821 surgió el problema del manejo de las relaciones entre musulmanes y no musulmanes. Todos estos factores convergieron y favorecieron la emergencia de un nuevo Estado autoritario, represor de las libertades tradicionales. El Imperio otomano se involucró de manera decidida en este proceso en tanto que *la Persia de los Qadjars*, atrapada en las rivalidades anglo-rusas, se conformó con tomar medidas a medias que a la postre resultaron ineficaces. No obstante, cuando los europeos se lanzaron en una empresa de dominación directa, las fuerzas más tradicionales, mixtas y complejas de tribus y de cofradías, ejercieron la resistencia más encarnizada, como lo revelan la Argelia de Abd el-Kader frente a los franceses, el Cáucaso de Shamil frente a los rusos, y Afganistán, que logró rechazar al invasor británico.

Como lo demuestra el ejemplo otomano: si bien es cierto que la dinámica de los cambios es impulsada por la agresión europea, ésta subsiste después por sí sola mediante el juego de las fuerzas sociales trastocadas por el desmoronamiento del orden social antiguo. A partir de entonces resulta difícil distinguir lo que es influencia extranjera, impuesta o adoptada, y lo que es sincronismo de evolución.

Abordemos ahora el tema de las instancias portadoras de los discursos de las sociedades. Al principio están esencialmente los voceros del Estado y los "hombres de religión". La comunicación impresa sirvió primero para

transmitir las consignas del Estado. Pero muy pronto se le atribuyó a este medio una doble misión: la primera pertenece al ámbito del patrimonio con la edición de los grandes textos clásicos de la cultura árabe-islámica; la segunda consiste en proporcionar las informaciones sobre las innovaciones. A partir de mediados del siglo XIX los periódicos y revistas se sumaron a los libros. Surgió entonces un nuevo público y una nueva categoría de actores erróneamente definidos como hombres de letras o publicistas. La lengua de la comunicación escrita se convirtió en una lengua moderna, más simple y más comprensible, dirigida a un público más amplio. Las nuevas *élites* acabaron de esta manera con el monopolio del discurso que estaba en manos de los hombres del Estado y de la religión.

El desafío europeo implicó una violencia narcisista, ya que resultaba incomprensible ver a los detentadores de la verdad religiosa en una posición de subordinación frente a los no creyentes dominadores. Las respuestas a esta dolorosa interrogante fueron de naturaleza diferente: la primera plantea el tema de la universalidad, las novedades "triunfantes" no eran europeas por naturaleza sino universales y, por lo tanto, transferibles, aun cuando Europa hubiera definido, a lo largo del siglo XIX, la universalidad. Retomando el discurso europeo sobre los orígenes orientales de la modernidad, es posible afirmar que se trataba sólo de un retorno de las ciencias y las técnicas a los países de origen y que, por lo tanto, no le eran exógenas; la segunda consiste en rebajar las innovaciones europeas al nivel de simples técnicas utilizables, pero conservando el sentimiento de superioridad religiosa y moral vinculada al Islam, que se convierte en santuario de la identidad, en un mundo en constante cambio. De manera progresiva, el sistema europeo u occidental será definido como materialista, en tanto que Oriente conservará su superioridad espiritual.

El impacto negativo de estas estrategias adaptativas consiste en demeritar de forma constante la innovación en términos de instrumentos y de ingresos, con el riesgo de no captar su espíritu y dinámica. Por lo tanto, el mundo musulmán está condenado a una carrera permanente y a que cada esfuerzo de recuperación corresponda a una nueva distancia provocada por un nuevo avance de Europa en el intervalo considerado. El impacto positivo, poco señalado en el siglo XIX, consiste en negarse a ver en el progreso europeo una esencia cristiana a pesar de la adopción, por la Europa de la Revolución Industrial, de una proyección cristiana representada por la ex-

tensión permanente de misiones cristianas en tierras del Islam. No obstante, es más bien la modernidad occidental la que, en mayor medida que el cristianismo, se infiltra por todas partes, tanto a través de sus mecanismos de poder como de sus objetos materiales. El Islam deja entonces de definirse a sí mismo como proyecto religioso para posicionarse en referencia hacia Occidente, aunque rara vez se diga en relación.

La síntesis de todos estos temas se encuentra en la adopción de la palabra “civilización” por parte de los países musulmanes, uno de los primeros términos del pensamiento europeo que ingresó en el vocabulario moderno del Islam. Esta medida es característica de los mecanismos de relación entre los dos mundos. En primer lugar se trató del término que definió la amplitud del proyecto europeo, como por ejemplo el de la expedición a Egipto; en segundo, los estados orientales lo utilizaron para definir sus acciones de reforma expresándolo en un lenguaje comprensible para Europa; en tercero, los propios estados dirigieron ese mismo discurso a sus sociedades para justificar las transformaciones en curso. Al adoptar, transformándolos, los términos del discurso de Europa sobre Oriente, los orientales justificaron las categorías utilizadas por los europeos para definirlos. Se trata de un efecto de espejos desfasados.

RECHAZOS EUROPEOS Y RECOMPOSICIONES ORIENTALES

El tema central de la relación entre Europa y el mundo musulmán –en un siglo XIX que resultó muy largo, dado que se extendió hasta 1914– consiste precisamente en saber si las categorías políticas europeas son “universalizables”, dado que, de ser el caso, el propio proyecto colonial perdería por completo su sentido.

Los hombres de las Luces habían definido a la civilización como única. Es cierto que Europa estaba adelantada en esta vía, pero su misión histórica era justamente generalizar su experiencia histórica al conjunto de la humanidad. Ésa era la perspectiva de la expedición de Egipto, y siguió siendo la percepción, sobre todo francesa, para la constitución de un estado moderno bajo el reinado de Muhammad Ali en Egipto (particularmente entre 1815-1841). Dentro de esta lógica, la aportación europea consistía en contribuir a la modernización en curso, proporcionando el apoyo de los

expertos técnicos necesarios. Se trataba, antes de que fuera concebido, de un proyecto de cooperación que se encontrará, por ejemplo, en los sansimonianos.

Con la llegada del liberalismo surgió un nuevo discurso paralelo al primero. Se trata de una nueva versión de la historia de la humanidad que pone a la civilización en plural, a la vez que reintroduce la diferencia. La civilización europea es concebida como única dado que su desarrollo histórico siempre fue una dinámica de la pluralidad: germanos y galorromanos, sociedad religiosa y sociedad civil, lucha de razas y lucha de clases. La persistencia de conflictos y contradicciones le ha permitido progresar siempre. Por el contrario, las civilizaciones orientales eran concebidas como sociedades estáticas por naturaleza, después del impulso primordial que les dio vida, siendo el caso de la civilización islámica que fue frenada para siempre debido a la conjunción del despotismo militar y del religioso. Las civilizaciones estáticas no pueden en realidad acceder a la modernidad. Cuando mucho generan lo artificial, falsos parecidos, lo estéril.

Lo que calla el discurso europeo es su dimensión cristiana. Todo país en el que el cristianismo no fuera dominante, era "colonizable". De esta manera, las poblaciones balcánicas, cuyo modo de vida no era diferente del resto de los habitantes del Imperio otomano, debido a que eran cristianos, podían acceder a la independencia nacional. El principio de nacionalidad les era aplicable. Por el contrario, ese mismo principio no se aplicaba a los habitantes de Argelia, conquistada por Francia a partir de 1830, o a los habitantes de Siria, en el marco del Imperio de Muhammad Ali, en gestación en la misma década.

Desde entonces se plantea el tema de las minorías no-musulmanas en los países musulmanes. Los europeos las "clientelizaron" en el marco de un protectorado religioso y las emanciparon al mismo tiempo. La fuerza de las evoluciones en curso llevó a una emancipación en la que los europeos jugaron un papel activo al exigir "réformas", recurriendo incluso a la "diplomacia de los cañones" cuando era necesario. Debido a la permanencia de la protección extranjera de las clientelas como estructuras propias de la sociedad oriental, la emancipación se llevó a cabo siguiendo el modelo de la emancipación colectiva de las comunidades confesionales, cuyo estatuto era garantizado por la ley y no sobre una base individual como en Europa Occidental.

La conquista europea derivó necesariamente en el modelo imperial que constituyó en sí una regresión en relación a la evolución política de Europa. Con los colonizadores que constituyeron la infraestructura administrativa y militar de esos imperios, las virtudes arcaicas de la feudalidad europea se recuperaron y se pusieron a la orden del día. El amo europeo debe ser justo y el dominado leal. El mejor aspecto de esta ideología colonial es la definición del servicio, considerado como sacrificio, prestado a la población indígena. Es el tema de la "carga" del hombre blanco. De esta manera, los colonizadores se consideraban como parte de la aristocracia de servicio.

En los colonos, ahí donde existió una colonización de poblamiento, en particular agrícola, la situación fue mucho más siniestra. La lógica de poblamiento fue por definición la de la represión, que no dejó de generar periódicamente revueltas de los indígenas. Así pues, la sociedad colonial es una sociedad de la violencia que subyace en las relaciones humanas. El colono vive con el temor constante y justificado de la sublevación indígena, de ahí la coerción permanente que alimenta la violencia.

La resistencia del indígena es de naturaleza antropológica. Al refugiarse en su religión, prohíbe cualquier tipo de matrimonio mixto o toda conversión es considerada por el grupo como una traición imperdonable. De forma paradójica, el colono coincide con él en este punto. Se constituye entonces una visión racial del mundo, fundada en la separación en tanto que para algunos individuos de ambos grupos surge el fantasma de la transgresión.

No obstante, si bien el mestizaje biológico está prohibido, el mestizaje cultural se produce de manera casi natural. La cultura material y la lengua corriente de las dos poblaciones se impregnan de las realidades del otro. Los administradores coloniales y los orientalistas estudian al mismo tiempo la cultura del indígena. Una pequeña elite indígena, en contacto con el pensamiento europeo, emerge y comienza a reivindicar sus derechos, en nombre de los principios políticos europeos.

A fines del siglo XIX, cuando el imperialismo está prácticamente constituido, el aristocratismo tiende a erigirse como principio racial. Los europeos constituyen una minoría aria frente a una gran masa semítica. Lo que fue utilizado en una época anterior para explicar el curso de la historia universal se convierte en una justificación de la dominación.

Frente a la negativa europea de universalizar sus valores, las sociedades musulmanas aún independientes buscan, por el contrario, captar sus secretos. En este caso también la evolución social y cultural es motor de transformación. Los aparatos de Estado buscan crear una ciudadanía de imperio para crear un vínculo entre poblaciones heterogéneas. Es el caso del otomanismo en las últimas décadas del Imperio otomano. En los países semi-independientes antes de su colonización, se construye también un nacionalismo local como en Egipto y, en menor medida, en Túnez. En tanto que en las provincias árabes del Imperio se desarrolla una identidad árabe (o siria) específica que reúne, no sin tensiones, a cristianos y musulmanes, en Anatolia y los Balcanes la separación religiosa se transforma en nacionalismo territorial. Un armenio “turcófono” es considerado armenio, un musulmán “helenófono” es considerado turco, lo que genera terribles brotes de violencia desde finales del siglo XIX.

Pero la respuesta nacional no fue sólo la presente. En el Mediterráneo oriental se desarrolló una sociedad a partir del contacto y del intercambio: la civilización levantina. El periodo levantino constituyó una realidad específica. Si el francés sirvió de lengua de vinculación, también fue factor de transferencia continua de conocimientos hacia las lenguas locales dentro de una perspectiva enciclopédica. La sociedad levantina presenta una relativa indeterminación de las identidades o más bien una multiplicidad de identidades que favorecieron el proteccionismo europeo. De Alejandría a Salónica, la civilización levantina brilló con intensidad, pero su carácter cosmopolita se vio minado de manera subterránea por una tentación creciente de nacionalismo territorial.

MALESTAR ANTE LA DOMINACIÓN EUROPEA Y RECONQUISTA MUSULMANA

La Primera Guerra Mundial es, en Oriente, una lucha por la dominación del Islam. Frente a la amenaza panislamista impulsada por los otomanos y alemanes, los franco-británicos intentaron controlar los lugares santos del Islam (Hedjaz, Jerusalén, Irak chiíta) apoyando, en caso necesario, las sublevaciones nacionales locales.

Una de las primeras víctimas de la guerra fue el imperialismo. El año de 1917 marca el triunfo del derecho de los pueblos a disponer de sus propios destinos, lo que puso en cuestión los proyectos geopolíticos de los imperios. El último sueño imperial británico es asistir a una “primavera de los pueblos orientales” bajo la generosa tutela de la Gran Bretaña, que encontraría de esta manera una nueva legitimidad para su presencia imperial. De este proceso se desprende la fórmula *bastarda* de los Mandatos “A”, en donde Francia y Gran Bretaña deberían actuar como tutores temporales, antes de la independencia formal de los pueblos. Pero la herencia más durable será la doble maldición de los acuerdos llamados Sykes-Picot que sirvieron de marco para los futuros Estados árabes y la Declaración Balfour que desencadenó un nuevo enfrentamiento en torno de Tierra Santa.

Inmediatamente después de la guerra y de una súbita posguerra marcada por la guerra de independencia de Turquía, el mundo musulmán independiente parece haberse volcado hacia el nacionalismo modernizador. La república de Turquía adopta un laicismo agresivo de “uso interno” ya que la mayoría de las poblaciones cristianas de Anatolia habían sido liquidadas. Opta por integrarse a Europa, a la vez que rechaza con vigor todo lo que podría parecer como una pequeña abdicación de soberanía, recordando las capitulaciones abolidas. El modelo turco parece imponerse en Persia, que se convierte en Irán bajo el primer Shah Pahlevi. Incluso el lejano Afganistán parece entrar en esta misma vía.

Estas decisiones, que constituyen un rechazo al proyecto de unidad musulmana, resultaron dolorosas a los árabes. En el Medio Oriente se vieron confrontados a la difícil decisión de tener que escoger entre el Estado regional, en vías de constitución, o la opción ambiciosa de un gran conglomerado unitario, que se extendió durante la década de 1930 hasta África del Norte, bajo la dominación francesa.

El principio de las nacionalidades se acordó a los musulmanes: Turquía, Irán, Afganistán y, posteriormente, Irak y Egipto forman parte de la Sociedad de las Naciones. Esto genera una pérdida de legitimidad de los imperios coloniales. Los británicos la digirieron mucho mejor. Se dieron cuenta que su imperio era demasiado grande e imposible de administrar y defender a un costo aceptable; adoptaron entonces una visión liberal. En India adoptaron el principio de una diarquía que incrementaba constantemente la parte de poder otorgada a los representantes

indígenas, lo que postergó el conflicto de la relación entre musulmanes e hindúes. En Medio Oriente, definieron su presencia en términos de redes y no de territorios: rutas marítimas y aéreas controladas por bases militares, oleoductos que garantizaban la circulación de la producción creciente de petróleo. El Estado indígena podía independizarse si aceptaba esta presencia.

A Francia le resultó más difícil aceptar esta lógica. El país tiene una visión más patrimonial de su imperio. No sin titubeos, se orientó hacia una ciudadanía de imperio que cobró sentido con el incremento continuo del número de inmigrados, en particular musulmanes, en Francia. Pero no logró superar una visión paternalista del proyecto.

La crisis de las democracias en la década mencionada favoreció la atracción de los nuevos modelos europeos emanados de la Primera Guerra Mundial, el fascismo y el comunismo soviético, que ejercieron una influencia creciente sobre los nacionalismos musulmanes sensibles a las dimensiones colectivas que expresaban. El endurecimiento imperial que se presentó inmediatamente después de la crisis de Munich (otoño de 1938) complicó el establecimiento de nuevos compromisos con los nacionalismos locales.

De Egipto a la India, se operó una reconquista del territorio interior musulmán, en detrimento de los litorales abiertos hacia Europa. Ninguna capital de Estado independiente o semi-independiente es puerto, con excepción de Beirut. Las capitulaciones fueron abolidas y grupos importantes de poblaciones levantinas empezaron a migrar hacia Europa.

Durante la Segunda Guerra Mundial los nacionalismos musulmanes tendieron, en un primer momento, a elegir a las potencias del Eje para librarse por completo de los franco-británicos. La respuesta británica será brutal, en particular en Egipto, Irak e Irán. La entrada en escena de los Estados Unidos permitirá introducir un nuevo aliado potencial frente a los antiguos imperios en vías de descomposición. Líbano y Siria serían los primeros beneficiados en obtener el fin del mandato francés.

La totalidad de los Estados musulmanes independientes formaron parte de los fundadores de la ONU en 1945. Pakistán e Indonesia se sumaron rápidamente a la lista. La descolonización de África del norte, más violenta, se retrasaría un poco. Casi todos los procesos de independencia se habían concluido en 1962 (con excepción de los últimos emiratos del Golfo, hasta 1971).

Pero los países recientemente independizados se verían muy pronto obligados a elegir entre este y oeste, en el marco de la Guerra Fría. Turquía, Irán y Pakistán optaron por participar en la defensa de occidente. Los demás serían más bien partidarios de un neutralismo “positivo”, que en ciertos casos desembocaría en una alianza *de facto* con la Unión Soviética. En general, la política norteamericana, apoyada de manera poco firme por los aliados europeos, consistirá en apoyar formas del Islam conservador para oponerse a los “progresistas” del mundo musulmán considerados partidarios potenciales de la Unión Soviética. De esta manera, los occidentales rechazaron a los regímenes inspirados en las ideas originales de Europa para volverlos a aceptar sólo después de haber perdido sus virtudes revolucionarias y de haberse transformado en dictaduras autoritarias.

En los procesos de descolonización, los Estados Unidos fueron poco solidarios con sus aliados europeos y éstos le pagarían con la misma moneda al negarle su apoyo, después, durante el conflicto árabe-israelí.

El anacrónico proyecto “sionista” –que pretende negar 2000 años de historia y que se convirtió en colonización de expulsión, en un periodo en el que Europa retiraba sus poblaciones al mundo musulmán– generó el nuevo enfrentamiento entre Occidente y el mundo musulmán. Este enfrentamiento restauró una dimensión religiosa que había estado largamente atenuada en los periodos precedentes. La lucha por la Tierra Santa detonó sentimientos bíblicos en Europa, pero sobre todo en los Estados Unidos, y suscitó una respuesta idéntica en el mundo musulmán. Se sumaron también la sacralidad nueva y victimaria de la conmemoración de la *Shoah* en Occidente y la comunidad de destino de todos los pueblos sometidos anteriormente al colonialismo occidental. El tema de Palestina reintrodujo masivamente elementos religiosos y laicos en el ámbito de las relaciones internacionales, lo cual no contribuye a mejorar la situación.

El proyecto europeo de unificación se construyó sobre el desmantelamiento de los imperios coloniales (1956, Suez; 1958, Tratado de Roma). Antes de su disolución total, el Imperio Colonial abrió las fronteras de Europa a una efímera ciudadanía de imperio que permitió la afluencia masiva de musulmanes norteafricanos e indopakistaníes. En el caso de Alemania fueron los turcos. En su retroceso geopolítico, Europa "atrajo", debido a razones principalmente económicas, a millones de musulmanes procedentes de sus antiguos dominios coloniales y de sus antiguas zonas de influencia.

PROBLEMÁTICAS DE HOY: DEL RESENTIMIENTO A LAS INTERIORIDADES COMPARTIDAS

El mundo musulmán recuperó su independencia política en una fragmentación del Estado aceptada, ya que corresponde ampliamente a las definiciones nacionales adquiridas desde finales del siglo XIX. Esta independencia está basada en la imposibilidad contemporánea de establecer proyectos de conquistas territoriales, como lo demuestran las guerras de descolonización, las dificultades israelíes y el fracaso de los norteamericanos en Irak.

Esta independencia política no corresponde a una verdadera independencia económica. Los proyectos de desarrollo autocentrado han fracasado y los ingresos por concepto de la renta petrolera han generado más daños que beneficios. En el proceso de globalización, el mundo musulmán, con excepción de algunos casos aislados, no ha sabido ocupar un lugar envidiable.

El tema cultural ocupa un sitio importante. Por una parte, el mundo musulmán está más abierto que nunca a la cultura mundial de masas y el número de practicantes que hablan lenguas occidentales es, en proporción, uno de los más elevados del mundo. Por la otra, el proyecto para reconstruir la identidad, con base islámica, se funda en el rechazo del pensamiento crítico y de las nuevas emancipaciones europeo-occidentales (igualdad femenina, legitimación de la homosexualidad). Al igual que en el siglo XIX, el modelo occidental sigue omnipresente e impregna de manera silenciosa el conjunto de los comportamientos sociales, incluso aquellos que adoptan una forma reactiva, lo que estructura de manera tácita el pensamiento is-

lámico contemporáneo. El Islam utópico de los islamistas no es una religión, sino más bien un proceso reactivo "contra-occidente".

La fuerza del malestar contemporáneo se alimenta de un inmenso resentimiento victimario, que toma en cuenta todos los sucesos coloniales ampliamente mitificados, y revividos a través de los problemas actuales, que son interpretados desde el punto de vista contemporáneo, tales como el tema palestino y, desde 1990, el de Irak. El discurso de "dos pesos, dos medidas" es la forma sutil de este resentimiento, que la *Jihad* internacional transforma en cultura de guerra contra un Occidente, totalmente mitificado cuya esencia es considerada judeocristiana. En sí, la victimización no es propia del mundo musulmán, sino la dimensión universal de nuestra época de globalización. El resentimiento se encuentra, de manera más sutil, en los otros países excolonizados, incluso en aquéllos que han logrado ser exitosos (los países de industrialización reciente lo viven con una visión de revancha).

Si la relación no fuera más que de odio y constitutiva de una guerra de civilizaciones, sería fácil de analizar. Sin embargo, la cultura occidental y europea resulta profundamente atractiva y, sobre todo, capaz de suscitar nuevas normas de universalidad, de ahí el hecho de que la relación verdadera siempre sea, según la dinámica colonial antigua de amor-odio.

Por otra parte, en Europa el miedo alimenta el resentimiento. A su regreso a las metrópolis, los antiguos colonos llevaron consigo el miedo colonial y su racismo de *petits blancs* ("blancos de segunda", por decirlo de alguna forma). Este sentimiento se generalizó debido a las crisis económicas y a la "metropolización" de las poblaciones inmigradas, lo cual provocó la tendencia de querer encasillar en sus identidades de origen a los musulmanes europeos, a la vez que lamentan su falta de integración. Este fenómeno es, en buena medida, social, ya que las clases superiores de las sociedades europeas admiten tan sólo una pequeña fracción de "musulmanes" emancipados. Está también vinculado a la incertidumbre de la construcción europea, que nubla un poco las referencias de identidad, lo que provoca las reacciones como las que se han suscitado por el eventual ingreso de Turquía a la Unión Europea.

Además, y contrario a lo que sucede en los Estados Unidos, Europa se ha descristianizado. El tema religioso *per se*, provoca temor, ya que las

religiones europeas dominantes se consideran "domesticadas", tanto por los Estados como por las sociedades civiles. El temor al Islam no es en su contra en sí, sino más bien contra un fenómeno religioso sin control estricto.

No obstante, el producto de dos siglos y medio de historia es más complejo. Si bien es cierto que la antigua lógica de enfrentamientos y de intercambios subsiste, hay una parte de Europa tanto en el modo de vida como en la visión de la mayoría de los musulmanes de hoy, de la misma manera que existe una parte de cultura musulmana en un número importante de europeos, debido a la historia de la colonización y de las inmigraciones. El extranjero ya no es totalmente el otro, sino que ya forma parte de su propia interioridad.

Es esta interioridad compartida la que explica, a menudo, la violencia de las relaciones actuales, ya que se ejerce contra uno mismo y contra los otros. La verdadera condición del diálogo entre el mundo musulmán y Europa, cuando no es ficticio, pasa por la aceptación por unos y otros de esta interioridad compartida, lo que significa también aceptar y asumir la historia, haciendo a un lado el resentimiento de una memoria que, en la mayoría de los casos, ha sido mitificada, y analizarla de manera lúcida.

Los conflictos de las naciones sin territorio

Carlos Martínez Assad

*No hay lugar sobre la tierra que
pueda contener mi sufrimiento.*

PALABRAS DE UN REFUGIADO

PRESENTACIÓN

Cuando la discusión se focaliza hacia la globalización, aún aparecen pueblos en donde el problema no es su ubicación en el concierto mundial y apenas buscan responder a la pregunta ¿en cuál territorio? Se trata de naciones despojadas, sin asiento territorial y sin Estado. ¿Qué hacen las instituciones internacionales respecto a los armenios, los kurdos y los palestinos que viven en países que no son los propios o son diferentes a los de su nacimiento? Las nuevas comunicaciones y la tecnología muestran problemas ocultos mucho tiempo y el diálogo entre culturas detenido gana ahora terreno en la sociedad a través de los medios conocidos (prensa, televisión y cine) y de las redes.

Elementos asociados a las sociedades tradicionales, como etnicidad y comunidad, contribuyen a definir en pleno siglo XXI la situación y conflictos en los que viven. La religión, el tercero de esos elementos, se ha convertido en factor sustancial en la definición de la identidad de los pueblos e incluso de los Estados, algo que pareciera una hipótesis para entender a las sociedades del pasado retoma vigencia en nuestros días. Por eso, ahora, me propongo avanzar una explicación sobre aquellos espacios en conflicto por el hecho de contener pueblos o ser naciones sin Estado e incluso sin territorio y en cuya identidad esos elementos son definitorios, porque en

parte la explicación de la problemática en que viven, es que han dejado de lado la comprensión de su densidad histórica. Esto se pone de relieve cuando se contemplan desde Occidente realidades con un campo cultural diferente.

Entre algunos pueblos, como los kurdos y palestinos, su profundidad histórica se remonta varios milenios atrás, por ello se dificulta su comprensión y, mucho más, la resolución de sus problemas sin entender desde Occidente, esa variable que le da una dimensión mayor a la política. Gran paradoja del mundo de la globalización es la existencia de esos que parecían unos cuantos reductos aislados y que, sin embargo, se manifiestan desde diferentes sitios, aunque el destino del Cercano Oriente¹ se encuentra indisolublemente vinculado con esa problemática.

Ahora, ese pasado se mezcla con las necesidades del momento y con los cambios culturales que han tenido lugar, lo cual obliga a replantear el hecho religioso, por ejemplo, en la educación. En el cambio de enfoque ha sido definitiva la presencia del Islam y la penetración que ha tenido en otros países a través de los grandes movimientos migratorios, trayendo argelinos a Francia, turcos y kurdos a Alemania, marroquíes a España.² A esos procesos sociales se han unido eventos políticos determinantes como el auge del terrorismo con su secuela de muerte y de miedo, con los eventos en Nueva York en septiembre de 2001 y en Madrid en marzo de 2004.

Hay que desligarse de la explicación que busca entender todo a través del enfrentamiento entre Occidente y Oriente. Debe reflexionarse más sobre la ideologización con la que se vislumbra al mundo árabe en la actualidad, concebido como mezcla de civilizaciones remotas y una religión fundamentalista, folclorismo y traición como los explicó Edward Said al definir el orientalismo. Imposible razonar contra la idea de que siempre hubiera sido así y fuese lo mismo en cada uno de los países que alberga el llamado mundo árabe o islámico, sin entender siquiera la división elemental entre sunitas y chiítas como marca de su historia. Desconocimiento angustioso como lo ha demostrado el manejo de la ocupación de Estados

¹La designación de esa región como Medio Oriente fue una estrategia política diseñada con éxito desde Washington con el fin de evitar los agrupamientos de "países árabes" o "países islámicos".

²Isabel Boudial, "Religión á l'école", *Science et vie*, octubre 2003, núm. 1033, París, p. 43.

Unidos en Irak, que vuelve a la vieja idea de reconstruir sobre la base de la representación comunitaria, de lo étnico y de lo religioso.

El debate actual sobre la enseñanza religiosa con especial impacto en Europa, vía la presencia de inmigrantes, no está lejos de estas cuestiones por dos razones. Primera, porque el espectro del cristianismo se amplió con las conversiones que han ofrecido un fenómeno sociológico sin precedentes, asociado al final del milenio, pero con efectos que rebasan esa coyuntura. Segunda, porque justo es en la última parte del siglo xx, cuando el Islam salió de la sombra en la que había permanecido y se ha descubierto en la enseñanza un medio para la difusión del fundamentalismo. La paradoja es que la avanzada de Occidente en Oriente, que para los árabes se simplifica en la creación del Estado de Israel en 1948, aceleró un proceso que ya se vislumbraba desde que los poderosos países de Europa junto con Estados Unidos cambiaron el mapa de Medio Oriente a su conveniencia.

El debate acogió las posturas más diversas. Se le ha considerado en la estrategia contra las "comunidades" de inmigrantes en Europa. Contra el uso del velo enarbolando la bandera del laicismo, las feministas reaccionaron frente a una imposición masculina. La izquierda vio en la ley un racismo e islamofobia oculta bajo el debate del laicismo. Sólo las mismas musulmanas argumentaron sobre el uso conveniente de un signo de su identidad y, según ellas, nadie les había impedido su participación en manifestaciones progresistas por sus objetivos para la igualdad de las mujeres islámicas.³

Sin embargo, no se puede negar o subestimar la ofensiva de las corrientes fundamentalistas como parte de su presión política. Y respecto a si se trata de un instrumento de opresión

...pocas feministas o revolucionarios osarían pretender lo contrario. Pero eso no será lo único ni lo más grave. ¡Bonito descubrimiento, en verdad! Pero ¿eso se puede concluir? ¿No es necesario atacarlo tanto que no se tenga que hacer desaparecer todos los aspectos de la opresión? ¿Por qué? Desde que renunciamos a los combates parciales bajo el pretexto que ellos no cuestionaban la totalidad del sistema.⁴

³Un amplio debate sobre el asunto forma el dossier "La loi sur le voile en débat", en *Critique Communiste*, París, Printemps, 2004.

⁴*Ibidem*, p. 100.

Combatir el velo, en nuestras sociedades occidentales será ceder, más o menos, a una forma de racismo, incluso al eufemismo del vocablo “tendencia” para referirse a la islamofobia. Este argumento no es sólo desagradable, es sobre todo reversible. El occidentalismo centrista no está necesariamente donde se piensa.

En Francia, como en otros países, las jóvenes han escogido reivindicar su islamismo y marcar su diferencia llevando el velo. Cuando se les escucha, lo cual no sucede con frecuencia, se trata de un discurso múltiple con exigencias claras. Quieren ser aceptadas como musulmanas, a menudo porque sus parientes que han buscado asimilarse, son marginalizados o excluidos porque se llaman Mohamed y tiene la piel curtida por el sol. No pueden negarse las significaciones sociales complejas y múltiples del velo.⁵

El 11 de diciembre de 2003 la comisión encabezada por Bernard Stasi, integrada por 20 miembros y tras 6 meses de deliberaciones con 120 audiencias públicas, recomendó al presidente francés, Jacques Chirac, establecer leyes para prohibir la exhibición de “símbolos religiosos ostensibles” como el pañuelo islámico –cuyo uso provocó la expulsión de varias niñas de las escuelas–, la kippa –que llevan sobre la cabeza los niños judíos–, y los crucifijos. La comisión también recomendó incorporar al calendario escolar un feriado musulmán y otro judío. Las reacciones inmediatas a favor y en contra de la ley expresan lo complejo de una cuestión que permanece sin resolver en los países islámicos, incluso en los que se definen por el laicismo, como es el caso paradigmático de Turquía con su búsqueda actual por ser aceptado en la Unión Europea.

PALESTINOS NACIDOS EN EL EXILIO

Varias naciones contribuyen a elevar las cifras de las personas que perdieron sus hogares durante el siglo xx y que ninguna institución sabe con exactitud cuántas son. El movimiento masivo se debió a las persecuciones, opresión y brutales enfrentamientos armados: Primera y Segunda Guerra Mundiales, fascismo y comunismo, colonización/descolonización y reapa-

⁵ *Ibidem*, pp. 108-109.

rición de los nacionalismos ahora marcando cada vez más las profundas diferencias entre pobres y ricos.

Una de cada 129 personas ha sido obligada a dejar su hogar, por eso Heinrich Böll llamó al siglo xx, el “siglo de los refugiados”.⁶ Las migraciones crean sociedades más complejas en las cuales mucha gente no forma parte de la nación donde vive, y sólo cuando crece cuenta el interés por las raíces y la preservación de la familia y de las culturas tradicionales. Para muchos emigrantes, los movimientos significan transgresión de los límites de su propia cultura y hacer confortable vivir en y entre dos mundos.⁷

Las causas más importantes de la emigración y diáspora de los palestinos fueron las guerras de 1948 y 1967. Ser palestino combina filosofía y nacionalismo definido con más fuerza en la segunda mitad del siglo xx. Pero, es curioso, ser palestino no tiene que ver necesariamente con el lugar de nacimiento, porque gente que nunca ha estado en Palestina conserva fuertes lazos de identidad, incluso si sus abuelos murieron en tierras lejanas.

La identidad palestina está ligada a:

1. La emergencia alrededor de lo que acontece en los países de Medio Oriente y la emigración, elementos cruciales para entender el desarrollo del movimiento nacional palestino. El sionismo y los asentamientos judíos, con el consecuente enfrentamiento con los campesinos que resisten a esa inmigración.
2. El desarrollo de la identidad palestina ligada a los diarios y revistas del mundo árabe que tienen un papel crucial en la emergencia de sentimientos nacionalistas. El debate sobre el sionismo se expresa en los medios de comunicación, sobre todo en los centros económicos e intelectuales como en El Cairo y Beirut. También los diarios expresan el crecimiento del nacionalismo árabe secular, pese a que la existencia de esos sentimientos de identidad trasciende lo “transnacional, lo religioso, lo local y las lealtades familiares”.⁸

⁶ *Exodus. 50 million people on the move*, German, photographs by Sgnum Edition Stemmler. Caritas Germany, German Red Cross, German Foundation for un Refugee Aid, German Agro Action, Pro Asyl, unhcr and World Vision, 1995, p. 26.

⁷ *Palestinians Born in Exile. Diaspora and the Search for Homeland*, Austin, Estados Unidos, University of Texas Press, 2005, p. 1.

⁸ *Ibidem*, p. 33.

La identidad nacional palestina no puede entenderse separada de la emergencia del movimiento nacional palestino. El movimiento es determinante, asumen los historiadores, en la emergencia de una genuina identidad entre los años de 1948 y la década de 1960. También cambió la connotación de *inside* y *outside* en los años de 1970. Los que vivían bajo la ocupación israelí, que se incrementó desde 1967 en el West Bank y Gaza. Para ellos vivir en Palestina significa “una gracia negada a los demás”.⁹

El inicio de la Intifada en diciembre de 1987 tomó por sorpresa a los líderes de la OLP. En la memoria palestina, los eventos de la Intifada suscitaron la estrategia de una lucha nacionalista cambiando el sentido de víctima por el del orgullo palestino. “Palestina existe porque los palestinos han escogido recordar. Pero las memorias se borran y la gente muere, y algunas hacen lo mejor recordando a los otros. Pero la memoria no es suficiente. Es tiempo de escribir la historia y el tiempo de que cada uno se convierta en historiador”, decía Ali Abunimah en 1998.

Cerca de 3.9 millones de palestinos refugiados fueron registrados por la UNWA (United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East), pero su número total puede ascender hasta 4.9 millones, de los cuales una tercera parte vive en West Bank y Gaza, más de otra tercera parte en Jordania y 17 por ciento en Siria y Líbano. Aproximadamente el 15 por ciento vive en otros países árabes y occidentales.¹⁰

A menudo se habla de palestinos como si se hiciera referencia a un grupo homogéneo, pero de nueva cuenta, entre ellos hay una situación heterogénea. Para ejemplificar esa diversidad sólo me referiré a la situación que viven en Líbano donde, a pesar de una política agresiva respecto a los palestinos, los que son cristianos se integran con facilidad como sucedió durante los gobiernos de Khourey (1943-1952) y Chamoun (1952-1958). Y casi 60,000 refugiados sunitas tuvieron garantizada la ciudadanía libanesa en 1994, debido a que compartían la Sunna, la afiliación religiosa del entonces primer ministro, Rafic Hariri, asesinado en 2005.

Todo tiene un uso político, y de acuerdo con el diario Al-Nahar del 25 de mayo de 1996, cerca de 5,000 sunitas fueron naturalizados en el distrito electoral de Sidon y 8,000 más en el distrito de Beirut. El mismo artículo

⁹*Ibidem*, p. 39.

¹⁰Robert Bowker, *Palestinian Refugees Mythology, Identity and the Search for Peace*, Londres, Lynne Rienner Publishers, 2003.

indicaba que las naturalizaciones incrementaron el total de los votos válidos en las elecciones de 1996 que tuvo un porcentaje de 4.18 por ciento. Acorde con este diario, en 1994 fueron 50,000 los palestinos que recibieron la nacionalidad libanesa. Dos años más tarde, el hecho fue cuestionado por representantes palestinos, para quienes la cifra no llegó siquiera a los 30,000.¹¹ El procedimiento de compra de votos por este medio estaba muy alejado de cualquier principio ético o que tuviera como fin contribuir a resolver un problema tan arraigado, puede decirse desde afuera, pero debe ser diferente la visión de los palestinos que al fin adquirieron las garantías del resto de los ciudadanos.

En general, la posición de los líderes árabes, que incluyó a Hariri, es que el problema palestino debe ser resuelto por Israel y no están dispuestos a ayudarlo con un problema que la fundación de ese país creó. Se piensa que es a éste al que más conviene la integración de los palestinos. En diciembre de 1998 fue más enfático: "Líbano nunca aceptará la integración de los palestinos. No recibirán derechos cívicos o económicos, e incluso de trabajo".¹² Por su parte, un nada simpático presidente Bachir Gemayel, respondió en una entrevista sobre la cuestión, enfatizando sobre lo que piensan los gobernantes de los países árabes: "No es mi problema, no es mi problema, no es mi problema".¹³ Entonces vivían en Líbano 367,610 palestinos, alrededor de 8 por ciento de la población libanesa, de los cuales 200,707 se concentraban en 11 campos. Vale la pena recordar que tres de ellos fueron destruidos; los Tel al-Zatar y Jisr al-Bacha en 1976 por milicias cristianas y el de Nabatiyeh por el ejército de Israel en 1973.

En 1989, después de casi 15 años de guerra, los miembros del Parlamento libanés realizaron los acuerdos en Taëf, en Arabia Saudita, sobre la nueva constitución de Líbano.¹⁴ Se reafirmó el sistema político libanés previo a la guerra, basado en la proporcionalidad distribuida entre las 17 religiones existentes. En la preguerra, la población que se distribuía 5.5 entre cristianos y musulmanes, se alteró en 5.6 a favor de los últimos. La identi-

¹¹ *Al-Nahar*, 13 de noviembre de 1998.

¹² *Ibidem*, p. 76.

¹³ *Idem*.

¹⁴ Las políticas del primer ministro Rafic al-Hariri (1992-1998) dominó el escenario político de Líbano. Las milicias fueron desarmadas con esos acuerdos, salvo Hesbollah y las facciones palestinas en los campos.

dad cristiana de Líbano entró en un momento difícil porque, además, aunque acepta más a los sunitas, ahora la mayoría es chiíta.¹⁵

El poderoso líder druso Kamal Joumblatt ha intentado la eliminación completa de la división proporcional del poder confesional, inclinado hacia sus poderosos aliados: las fracciones izquierdistas palestinas. Aparenta intenciones nobles aunque sus políticas, según Goría Wade, han tenido desastrosos efectos después de la guerra. Parte de la posición de Joumblatt se explica porque la comunidad drusa no ha sido integrada en ninguna de las posiciones políticas dominantes en el pacto nacional, aun cuando eso seguramente cambiará en Líbano después de la Revolución de los Cedros en 2005.

Es curioso que el país de la tolerancia, como se le caracteriza a Líbano, sea el país árabe más hostil a la integración de los refugiados palestinos; en cambio, aunque por diferentes razones, Siria y Jordania, pese a las matanzas de hace unas cuantas décadas, esperan reubicarlos en un marco legal y en su economía. En Jordania han sido aceptados 100,000 y se encuentra en discusión la aceptación de 300,000 más. Los palestinos en ese país contribuyeron en forma significativa al proceso de construcción del Estado, sus profesionistas han participado del desarrollo industrial y en los programas financieros de las instituciones, aun cuando el conjunto de la comunidad está más cerca del trabajo agrícola.

Los palestinos en Líbano se encuentran confrontados con la estructura social y política, en la cual una élite mantiene la parte superior de la jerarquía, a través de principios de genealogía y de inclusión local. La asimilación sólo es posible a través del matrimonio. Por ejemplo, una noche que paseaba con sus amigos, un palestino griego católico fue aprehendido por la policía de Junieh, a sólo 20 kilómetros de Beirut. Recuerda que tenía 18 años y que el resto del grupo logró la autorización para marcharse, pero tuvo que aguardar varias horas hasta que telefoneó el director de una escuela que lo conocía. Aunque eran cristianos, como él, simplemente no les gustó que fuera palestino.¹⁶

La integración se dificulta aún más porque la pobreza de los campos significa autosegregación. En el campo de Bourj al-Barajneh, se heredó el

¹⁵ Dorothee Klaus, *Palestinian Refugees in Lebanon-Where to Belong?*, Berlín, Klaus Schwarz Verlag, 2003.

¹⁶ *Ibidem*, p. 121.

temprano antagonismo entre dos pueblos, Kwirat y Tarshiha, habitados desde sus orígenes. Sus diferencias aparecieron incluso antes de 1948, cuando los palestinos del segundo poblado se consideraban más educados y liberales que los del primero, más conservador por sus instituciones educativas confesionales.

Ese tipo de antagonismo es reproducido en el exilio en interminables historias de la vieja generación y entre las preferencias matrimoniales. A pesar de estas circunstancias y pautas de conducta, el matrimonio entre palestinos y libaneses ha sido posible, encontrando un medio sociológico e ideológico del sentido de unidad.¹⁷ Esto resulta casi imposible entre los refugiados que permanecen socialmente segregados y políticamente ignorados.

Para evitar ese sino, los cristianos tienden a ocultar sus orígenes en público, conformando la corriente política principal de palestinos en las áreas que habitan. Para extender las formas de expresar la identidad palestina, apoyan a los grupos con programas nacionalistas panárabes. Como es el caso de los palestinos musulmanes de clase media alta. Sin embargo, previo al panarabismo buscan otras ideologías como terreno común que sirva a la cooperación o integración al medio libanés, con lo cual el tiempo puede proveer un contexto común de matrimonios posibles.¹⁸

Los grupos islamistas proliferaban en Líbano después de la guerra que atrajo a muchos palestinos musulmanes. Alegando oposición al nepotismo, al clientelismo y a la oligarquía, los Hermanos Musulmanes Libaneses pusieron a prueba el liderazgo sunita en la estructura política básica. Surgió así la resistencia anti-israelí desarrollando una oposición con las instituciones tradicionales sunitas y con las más poderosas familias, convirtiéndolo en un sector muy radicalizado ahora, sobre todo en Sidón, en el sur de Líbano, en donde se han suscitado con frecuencia actos violentos.

Para los palestinos marginales, el principio o idea de la *Sharia* es la igualdad de derechos para todos los creyentes sin importar la diferencias de clase, nacionalidad y genealogía, resultan un gran atractivo. Así, el conflicto palestino se convirtió en el centro de la atención en las plegarias, como cualquiera puede constatar al escuchar las plegarias del imán, otor-

¹⁷ *Ibidem*, p. 114.

¹⁸ *Idem*.

gando a lo religioso un sentido decididamente político. Sin embargo, el Estado libanés no tiene suficiente interés en resolver los problemas de los palestinos; mantiene vigilancia sobre los campos pero no puede hacer mucho respecto a la comunidad palestina.

En ese contexto surgieron organizaciones que lograron instaurarse y permanecer, como Jammaa al-islamiya y Hamas, productos de la misma escuela de pensamiento, semejantes a las de Siria y Jordania. Una rama de Jammaa surgió en Ain al-Helweh, el campo de refugiados más grande de Líbano, con una población estimada de 70,000 personas, casi todas de origen palestino; miembros de Jammaa trabajaron en las elecciones de 1996 para los Hermanos Musulmanes; por cierto, una organización prohibida en algunos países como Siria.

Quizás la organización más conocida es Hizballah, porque ha sabido combinar servicio social y política, utiliza su influencia institucional para favorecer a dos campos: Rashidiyeh, en el sur, y Bourj al-Barajneh en los suburbios del sureste de Beirut. Hizballah m'uassasa al-sharid (Agencia para los mártires), incluye una rama palestina que distribuye fondos desde Irán para familias y hombres que inflingen muertes a Israel. En 1996 apoyaba a 617 familias y su mayor ayuda fue a 1,180 familias que vivían en los territorios ocupados. En los campos de Ain al-Helweh y Bourj al-Barajneh, financian dos pequeños hospitales en una estación llamada Markaz al-quds (Centro Jerusalem). La cooperación desde 1988 para actuar en contra de Israel entre palestinos y miembros chiítas de Hizballah, se intensificó en 1991. La guerrilla anti-israelí está amparada ideológicamente en la "liberación" de Jerusalén y de la mezquita sagrada del Domo dorado o de la Roca. El mayor éxito de la organización fue haber invocado la resistencia que al fin concluyó con la salida de Israel del sur de Líbano en el 2000, lo cual le ha valido popularidad y, por primera vez, asientos en el Parlamento libanés en las elecciones de 2005. "Somos un movimiento de resistencia" ha precisado su líder, Sayed Massan Nasrallah, para insistir en que no se volverá contra los libaneses.¹⁹

En 1997, los clérigos cristianos levantaban sus voces contra la presencia palestina, urgiendo a otros representantes del gabinete para unirse con su objetivo. Afirman que los palestinos no pueden reubicarse en Líbano,

¹⁹Robert Fisk, "Cita con la historia en Beirut", *La Jornada*, 16 de marzo de 2005.

porque los políticos denuncian los campos como fuente de inestabilidad y de criminalidad, así como de ser depósitos de armas.²⁰ Bajo condiciones militares, la democratización representa apenas un pequeño interés para los palestinos que ponen al frente de sus reivindicaciones el derecho al retorno, descuidando todos los demás.

Sus organizaciones han arrancado el control de los campos de manos de las autoridades libanesas, guiadas en primer lugar por el deseo de ostentar el poder político y militar. La lucha por el liderazgo interno continúa envolviendo un discurso nacionalista. Se requiere autoridad en los campos palestinos, derecho al trabajo y a que podrían estar limpios, contar con agua y con electricidad. El partido de los líderes tradicionales es escéptico, haciendo frente a la generación de conflicto. Cuentan con el rol del pasado y tienen miedo de ser reemplazados. El primer derecho que menciona su programa es del retorno;²¹ algo muy difícil porque está vinculado a la idea del reclamo de propiedad que es difundido por la burguesía, en especial por los comerciantes. Desde 1948 comenzaron a registrarse como refugiados en caso de compensación.

La identidad se fortalece con la memoria; entre los palestinos cristianos que viven en las áreas cristianas libanesas se conserva el recuerdo de las propiedades que tenían en Palestina. Esto, sin embargo, no significa necesariamente un sentimiento de pertenencia nacional y ni siquiera representa ambiciones políticas nacionalistas. Lo cual contrasta con la ideología de la tierra perdida en colectividad y la actitud individualista del privilegio, causando éste un profundo desprecio.

Un joven de 27 años, nieto de un palestino griego-ortodoxo cuenta que su abuelo vino de Palestina y se estableció en la comercial calle de Hamra en Beirut, su padre participa en un grupo político libanés y a él no agrada discutir sobre lo que sucede entre israelíes y palestinos.²² En cambio, otro palestino de clase baja, que tiene 60 años y vive en un campo y además es sunita, afirma tajante: "Nunca aceptaría la nacionalidad libanesa. Soy palestino. Vivo en el campo, tengo que estar cerca de mi pueblo. Me importa su destino, que también es el mío. El campo es mi hogar. Aquí crecí... y me

²⁰ Dorothee Klaus, *Palestinian Refugees in Lebanon-Where to Belong?*, Berlín, Klaus Schwarz Verlag, p. 121.

²¹ *Ibidem*, p. 18.

²² *Ibidem*, p. 149.

importa mucho lo que pase en los campos".²³ Este tipo de personas fue la base de apoyo de la OLP, que obtuvo fama de ser aliada de los palestinos pobres, pero algunos afirman que entre 1975 y 1976 se volvió muy arrogante. Confiscó departamentos de familias libanesas e incluso los donadores dejaron de apoyarla cuando el destino del dinero no quedó claro.

Está en cuestión si la identidad pasa por alto la posición social. La liberación de las políticas libanesas, el final del patronazgo y de la fórmula confesional del gobierno, podría allanar el camino para nacionalizar un gran porcentaje de palestinos refugiados, objetivos difíciles de alcanzar máxime cuando hay aspectos culturales tan enraizados entre los mismos libaneses, los musulmanes antiguos y los palestinos leales, quienes junto con los estados interesados pueden contribuir al establecimiento de la paz en esa región en la que son actores decisivos.

NACIONES SIN TERRITORIO

Los viejos tabúes se están rompiendo con gran celeridad en Turquía. El primero sucedió el 9 de junio del 2004 cuando

la exdiputada nacionalista Layla Zama, todo un símbolo para los 12 millones de kurdos de Turquía, fue puesta en libertad después de pasar 10 años en la cárcel por haber hablado en lengua kurda ante el Parlamento. Zama, premio Zajarov del Parlamento Europeo en 1995 y candidata al Premio Nobel de la Paz, abandonó la cárcel de Uluncaler de Ankara, en medio de una muchedumbre de simpatizantes kurdos que la aclamaban, junto con los exdiputados nacionalistas kurdos Hatip Dicle, Orhan Dogan y Selim Sadak, excarcelados por orden del Tribunal Supremo. Esta decisión sin precedentes, dictada después de que los magistrados ordenaron la repetición por defectos de forma del juicio que ratificó su condena en 2001, despeja el camino de Turquía hacia la Unión Europea...

La histórica decisión coincidió con el inicio de las emisiones en lengua kurda de la televisión estatal turca TRT y con la apertura de la vista del recurso presentado ante el Tribunal de Derechos Humanos de Estrasburgo por Abdulá Ocalan, líder de la guerrilla separatista del Partido de los Tra-

²³ *Ibidem*, p. 151.

bajadores del Kurdistan (PKK) contra su condena a muerte –conmutada después por prisión a perpetuidad– por un tribunal especial antiterrorista turco.

Layla Zana, ahora de 44 años, y sus compañeros de filas del Partido Democrático (pro kurdo) fueron juzgados en 1994 por uno de los denominados tribunales de seguridad de Estado, en donde uno de cuyos tres miembros era siempre militar. Después de tomar posesión de su escaño en el Parlamento de Ankara, pronunció en kurdo –lengua indoeuropea como el persa y el afgano, prohibida desde 1924 por Turquía aun cuando el primer libro en esa lengua se escribió en el siglo VII– la frase: “Lo prometo para que los pueblos turco y kurdo puedan vivir juntos en un marco democrático”. En su cabeza lucía también una cinta con los colores de la bandera de Kurdistan: amarillo, verde y rojo. Tres años después le fue levantada la impunidad parlamentaria y fue juzgada y condenada por “traición” y de “atentar contra la integridad del Estado”.

La mujer liberada había llegado a la política después de haber sido detenida, torturada y humillada por las fuerzas de seguridad cuando visitaba a su marido, el exalcalde de Disyarbakir, Medi Zana, encarcelado, tras el golpe de Estado protagonizado por el ejército de Turquía en 1980. Las cosas han cambiado porque el PKK dejó las armas en 1999, cuando cayó su líder Abdulá Ocalán. Fueron 30,000 los muertos durante 15 años de lucha. El Parlamento y la Comisión Europea se felicitaron por su liberación y la de sus compañeros.²⁴

Otro tabú se rompió en Turquía cuando el novelista en boga Ohan Pamuk, Premio de la Paz de los libreros de Frankfurt en 2005 y Premio Nobel en 2006, dijo que un millón de armenios fue asesinado en el país durante la Primera Guerra Mundial. Tres abogados lo acusaron de dañar al Estado y deberá efrentar un juicio. Aunque se trata de uno de los capítulos más negros de la historia del país raramente discutido, ahora se retoma por el interés del ingreso a la Unión Europea. El 24 de abril de 2005 se cumplieron 90 años del inicio de la matanza más importante –previamente hubo otras: 1877, 1885–,²⁵ por lo que el Parlamento Europeo invitó a dos armenios a dirigir un comité para las investigaciones.

²⁴ *El País*, 10 de junio de 2004.

²⁵ Gérard Chaliand et Ives TERNON, 1915, *Le génocide des Armenies*, Francia, Editions complexe, 2002.

Turquía ha negado el genocidio armenio producido durante el colapso del Imperio otomano. Los gobiernos han considerado exagerada la cifra y no quieren aceptar el reclamo que podría derivar en demandas de compensación monetaria o de tierras. El ministro de asuntos extranjeros, Abdullah Gul, afirma que el genocidio es una gran calumnia. El primer ministro Recep Tayyip Erdogan está dispuesto a abrir sus archivos a investigadores de todos los países para averiguar si se trata de un genocidio.

El Comité de Reconciliación turco-armenio fue fundado por el Departamento de Estados Unidos para reunirse por primera ocasión en el 2001. El tabú se ha erradicado porque según Hrant Dink, editor del semanario armenio *Agos*, publicado en Estambul, “la caja ha sido abierta. No puede cerrarse nunca más”. Según la versión oficial, los armenios fueron reubicados en Anatolia porque colaboraron con los enemigos rusos. Para Pámuq, junto al millón de armenios murieron 30,000 kurdos.²⁶ Esos dos pueblos que la Corte Internacional de La Haya ha aceptado recientemente como los dos otros genocidios, que vienen a unirse al de los judíos y de los gitanos. El escritor turco puso el dedo en la llaga al mostrar una conciencia intranquila respecto a las persecuciones en Turquía, pueblos que además se les niega su capacidad de asimilación. No obstante, han compartido algo en sus tan diferentes destinos. Los armenios fueron “integrados” en las fronteras de la URSS en 1921 debido al tratado entre el gobierno kemalista de Turquía y las autoridades del Soviet de Armenia que consideró la composición étnica de las áreas bajo su control. A diferencia de Turquía, que homologó su lengua, el alfabeto kurdo se desarrolló entonces con caracteres armenios; fue usado en Georgia y en más o menos 10 escuelas kurdas desde 1929, cuando finalmente los caracteres latinos fueron adoptados más apropiadamente al lenguaje kurdo.

En 1931, Armenia se enorgullecía de contar con 27 escuelas kurdas, con maestros de esa lengua en el colegio Técnico Pedagógico de Transcaucasia, abierto en Erivan, ligado al Instituto de Leningrado en Estudios Orientales. Novelas y biografías de Marx, Engels y Lenin fueron traducidas al armenio. El primer trabajo literario de un kurdo soviético fue la autobiografía de Ereb Semo, *Sivane Kurd (El pastor kurdo)*, aparecido en 1935.

²⁶ *The Arizona Republic*, 19 de abril de 2005.

Armenia se convirtió en el centro de la vida cultural de los kurdos soviéticos, los descendientes de uno de los grupos más perseguidos que se ubicaron en ese país se cuentan entre los más prósperos y bien educados. Ahora, un amplio proceso de reivindicación tiene lugar en ambas naciones, y los kurdos tomaron una dimensión estratégica sin precedentes en su alianza con la ocupación de Estados Unidos en Irak.

Pese a los literatos y cineastas armenios con fuerte impacto en los países occidentales, no han tenido aún la fuerte presencia de la cuestión kurda que, además de sus expresiones artístico culturales de denuncia –que les han valido un amplio reconocimiento– cuentan con relaciones económicas de importancia en el primer mundo. El territorio kurdo es de 774,000 kilómetros cuadrados, cuenta en Irak con un total de 438,446 kilómetros cuadrados y tiene en Kirkuk, la ciudad más importante de Kurdistán por su estratégica reserva de petróleo, el factor determinante del dominio de Saddam Hussein, así como la negación de sus derechos como nación y la solícita relación que el gobierno de Estados Unidos ha buscado con ese pueblo luego de la ocupación. Los kurdos en ese sentido son algo más que “los turcos de las montañas”, como les llaman eufemísticamente en Turquía con el obvio sentido de ocultar su origen y la identidad entre ellos.

Aun cuando resulta una paradoja, la fuerza de la literatura turca debe mucho a los escritores de origen kurdo, como es el caso de Yaser Kemal, quien ha hecho de sus excelentes novelas un medio para la defensa de su pueblo. Algo semejante sucede con el cine. Pero ahora el riesgo de nacer kurdo es menor por dos razones: la coyuntura por la que atraviesa Turquía en relación con sus intenciones –hasta ahora frustradas– de ingresar a la Unión Europea y la necesidad estratégica de Estados Unidos para aliarse con los kurdos de Irak.

Los kurdos forman el mayor conglomerado sin nación en el mundo, casi 20 millones de personas viven entre Irak, Turquía, Siria e Irán y en una pequeña parte de lo que fue la Unión Soviética. Fueron desintegrados cuando las potencias decidieron la división territorial del Medio Oriente. Su cultura es de montaña, viven de la agricultura y del pastoreo entre las alturas del Taurus, en las planicies orientales de Irán y hasta el Monte Ararat con 5,165 metros de elevación, en las colinas de la Mesopotamia.

Al principio del siglo xvi, bajo el Imperio otomano, los príncipes kurdos reinaron sobre el territorio de Kurdistán, de acuerdo con el pacto estable-

cido con el sultanato de La Sublime Puerta. Esos principados mantuvieron sus prerrogativas hasta el comienzo del siglo XIX. Las luchas contra el autoritarismo otomano se expresaron en las revueltas de 1826, 1834, 1853-1855, 1880, buscando obtener sus derechos como kurdos.

Después del colapso del Imperio otomano, el 30 de octubre de 1918, en su Programa para la paz en el mundo, el presidente Woodrow Wilson declaró el derecho de las minorías no turcas a su desarrollo autónomo. En los Tratados de Sévres, firmados por los aliados y el gobierno turco el 10 de agosto de 1920, se especificó que los kurdos alcanzarían su "autonomía local". La situación cambió con Mustafá Kemal Atatürk, quien impuso diferentes términos en el Tratado de Lausana en 1923. Entonces, el gobierno británico separó el Balayato kurdo de Mosul de Turquía para ubicarlo en Irak, con el fin de controlar los campos de petróleo. Cuando las fronteras entre Turquía y Siria se establecieron, tres áreas de asentamientos kurdos fueron integradas a Siria bajo el mandato francés. Así quedó dividido por completo el pueblo kurdo.

Las insurrecciones kurdas de 1925, 1930 y 1935, los privaron de sus derechos y fue cuando se les impuso la eufemística nacionalidad de "turcos montañeses". Muchos miles de kurdos fueron deportados a la Anatolia Central y Oriental. Entre 1925 y 1965 el Kurdistán fue considerado un "área militar" a la cual se les negaba acceso a los extranjeros. La cuestión nacional kurda en la actualidad es reivindicada al menos por el 20 por ciento de la población. Cuando en 1970 el Partido Kurdo de los Trabajadores hizo que se reconociera la "existencia" del pueblo kurdo legitimando sus demandas democráticas, fue prohibido.

En Irán, los kurdos manifestaron su oposición a las políticas centralistas de los Reza con una serie de revueltas entre las décadas de 1920 y 1930. Sin embargo, Inglaterra y la Unión Soviética invadieron Irán para defender a Reza, realizando una alianza militar. Liberados del control central, los azerbaijanis y los kurdos comenzaron a organizarse de manera independiente. En diciembre de 1945 los kurdos proclamaron la República de Mahabad. Un año después, las tropas del Shah ejecutaron a sus líderes. Mustafá Barzani y cientos de sus seguidores escaparon a la Unión Soviética.²⁷

²⁷ Gerard Chaliand, *People Without A Country*, traducido del francés por Michael Pallis, Londres, Zed Press, 1980.

Aun cuando en 1946 se aceptó la existencia de la República de Kurdistán, con capital en Mahabad, fue un episodio efímero ese intento por reunir el corazón de los kurdos fragmentado en cuatro pedazos por los ingleses y los franceses entre Irak, Turquía, Irán y Siria. El Partido Democrático de Kurdistán (KDP) fue fundado el 16 de agosto de 1945 en Mahabad, la República estableció como principios –de notable influencia soviética– los derechos que el Shah Reza les había negado: libertad y gobierno propio en asuntos locales, el uso de la lengua kurda en la educación y en la administración, ley constitucional, compromiso multinacional del PDK por el mejoramiento moral, la economía de Estado y la exploración de recursos en Kurdistán.

Los líderes del nuevo PDK, Mullah Mustafa, y tres oficiales soviéticos declararon solemnemente inaugurado el gobierno del pueblo kurdo y su bandera fue elevada. Se formó un parlamento de 30 miembros y el 22 de enero de 1946, Qazi Mohammed fue electo presidente de la nueva República.²⁸ Pero la República apenas duró un año, de diciembre de 1945 a diciembre de 1946.

Durante años, el movimiento nacional kurdo se mantuvo. Floreció primero en el Kurdistán turco entre 1925 y 1938, se mudó al Kurdistán iraquí entre 1943 y 1945, luego al Kurdistán iraní durante 1946 o la República democrática de Mahabad; volvió al Kurdistán iraquí entre 1961 y 1975. La revolución tuvo lugar allí entre septiembre de 1961 y marzo de 1975, la más larga y sostenida, por importante manifestación política y militar en toda la historia del movimiento kurdo.²⁹ Por instancias de Irak, fortalecido por los Acuerdos de Argelia del 6 de marzo de ese año –y su complicidad con el gobierno imperial iraní–, comenzó a aplicarse la política de arabización para envolver las deportaciones masivas de los kurdos, implantando árabes en sus tierras.

Es el norte de Irak donde desde 1991 se localiza lo más próximo a un estado propio que han tenido los kurdos, que viven principalmente en campamentos, es un espacio protegido (valga el eufemismo) por la aviación británica y estadounidense desde entonces. Se buscó evitar actos como el de la matanza de Halajba, cuando el ejército de Saddam Hussein asesinó con gas mostaza a 5,000 kurdos.

²⁸ Archie Roosevelt Jnr., "The Kurdish Republic of Mahabad", en *People without a Country*, pp. 135-141.

²⁹ Ismet Sheriff Vanly, "Kurdistán en Irak", en *People Without a Country*, p. 153.

En Diyarbakir, en la primavera de 1993, después de la muerte del presidente turco Turgut Özal, una marcha por el reclamo a hablar kurdo fue reprimida por la policía. La represión contra este tipo de acciones fue tal, que el escritor Yashar Kemal habló de 10 millones de desplazados, 1,380 pueblos y aldeas evacuados por la fuerza y 10,000 pueblos destruidos por el ejército turco. Özal estaba dispuesto a "devolver a los kurdos su derecho a hablar su lengua. Accedió a que se pudiera enseñar en las escuelas y a que hubiera medios de comunicación en kurdo".³⁰

El 10 de septiembre de 1996, Suleymaniya cambió de manos cuando Jalal Talabani, con sus banderas rojas, fue desplazado por el ejército de las banderas amarillas de Masud Barzani. El asunto provocó el desplazamiento de 100,000 personas. Todavía en el contexto actual, la capital kurda se enlutó con la muerte de 78 personas integrantes de la UPK y del PDK, por los ataques del día anterior por comandos suicidas en sus respectivas sedes. La causa esgrimida fue la alianza que mantienen con Estados Unidos. Se mencionaron más de 200 heridos.³¹

Ahora, "la historia de guerras, genocidio, éxodo y asimilación forzosa, especialmente en Turquía [aunque habría que añadir la frontera Irak-Irán], apunta por primera vez en muchos siglos, a un horizonte feliz, con la transformación del Kurdistán iraquí en un estado federal dentro de un Irak sin Saddam Hussein".³² Por lo pronto, el tribunal de la Haya ha aceptado que junto al genocidio judío y gitano, se encuentran ya los cometidos contra los armenios y los kurdos.

La supuesta felicidad ha llegado desde otra parte cuando el mismo Jalal Talabani, el líder de 71 años de la Unión Patriótica de Kurdistán (PDK), cabeza del movimiento nacionalista y hasta independentista, tomó posesión como presidente del Irak ocupado por Estados Unidos³³ y, además la United Iraqi Alliance otorgó 75 lugares para los kurdos de las 250 plazas

³⁰ G.H. Guarch, *El legado kurdo*, Barcelona, El cobre, 2004, p. 15. Fue en ese contexto cuando apareció Leyla Zana.

³¹ *El País*, 3 de febrero de 2004.

³² Dice optimista el prólogo de Xavier Mas de Xaxás a la novela de G.H. Guarch, *op. cit.*, Barcelona, El cobre, 2004, p. 17.

³³ *El País*, 7 de abril de 2005. Apenas hacía unas semanas había declarado no estar dispuesto a ser declarado por Estados Unidos ciudadano de segunda en Irak. Por supuesto, el cargo más importante, el de primer ministro, recayó en el chiíta Ibrahim Jaafari y los dos vicepresidentes son el sunita Ghazi Yawar y el chiíta Adel Abdel Medi.

de la Asamblea Nacional.³⁴ Para justificar su posición quien luchaba por un Kurdistan autónomo, declaró al diario *Liberation*: un kurdistan independiente no puede sobrevivir porque “el sueño es una cosa, la realidad otra. Los kurdos votaron en mayoría por la lista que reivindica una Federación en el cuadro de Irak y no a la Independencia”.³⁵

Ese sueño pasa también por Qubal Talaban, hijo del recientemente electo presidente de Irak, quien en abril de 2005 realizó una visita con hombres de negocios en diferentes lugares de Estados Unidos. Talaban es representante ante Estados Unidos de la Unión Patriótica de Kurdistan (PUK) que ha producido varios líderes, entre ellos su padre. Piensa en realizar un buen plan de desarrollo, para lo que hay que resolver dificultades como el del agua, la agricultura, la electricidad; no en balde tiene el título de ingeniero obtenido en Kingston University en Londres. En Scottsdale, en Arizona, se reunió con 40 hombres de negocios kurdos, para expresarse empleó su propia lengua prohibida durante mucho tiempo, impresionado por las realizaciones de la ingeniería local que ha hecho florecer al desierto.³⁶

Frente al “éxito” que exhibe el grupo de kurdos que forma parte del gobierno iraquí, luego del derrocamiento de Sadam Hussein por Estados Unidos, subsisten los campamentos kurdos con su miseria, con las cicatrices de las guerras imposibles de borrar. Allí están los miles de huérfanos y de niños mutilados, mujeres solas que son abusadas debido a las normas islámicas, el brutal déficit de vivienda, para no hablar de salud y de otras necesidades. Y lo paradójico es que se trata de uno de los pueblos más ricos del mundo, claro, si les fuese reconocido su territorio, lo cual por ahora es imposible.

LO RELIGIOSO REGIONAL EN MÉXICO

Así como hay un factor religioso que impacta a Europa y a los mismos países islámicos, en México ha ocurrido un fenómeno cuya importancia sociológica o política no debe soslayarse, aun cuando impacta a un porcen-

³⁴ Fueron 140 sitios para los chiítas y unas cuantas para los sunitas que, siendo minoría en el país, mantuvieron la hegemonía durante siglos.

³⁵ *L'Orient Le Jour*, 14 de abril de 2005.

³⁶ *The Arizona Republic*, 28 de abril de 2005.

taje reducido de la población. Al inicio del pontificado del papa Juan Pablo II, el 17.99 por ciento de la población de la tierra era católica, al finalizar, la proporción disminuyó a 17.20 por ciento y aun así 1 de cada 6 personas en el mundo es católica. Del total de creyentes en esa fe, el 50 por ciento se ubica en el Continente americano, el 26.1 por ciento en Europa, el 12.8 por ciento en África, el 10.3 por ciento en Asia y el 0.8 por ciento en Oceanía. En América, el 62.4 por ciento de toda la población es católica, pero tres de sus países son los que contribuyen con mayor número de fieles a la Iglesia romana: Brasil con 141.6 millones de católicos, México con 89.3 millones y Estados Unidos con 60 millones. Los tres juntos representan el 27.18 por ciento de católicos en el mundo.

En México, la población que se ostenta como católica ha disminuido en 50 años del 98.2 por ciento en 1950 al 92 por ciento en el 2000. Sin embargo, su distribución es muy variada, según la región del país. El centro es el más católico y la población de Guanajuato tiene el porcentaje más alto de católicos (96.4), le sigue Aguascalientes (95.6 por ciento), Jalisco (95.4 por ciento), Querétaro (95.3 por ciento) y Zacatecas (95.1 por ciento). En cambio, las entidades menos católicas se encuentran en los extremos, destacando el sureste donde el primer lugar lo ocupa Chiapas (63.8 por ciento), le siguen Tabasco (70.4 por ciento), Campeche (71.3 por ciento), Quintana Roo (73.2 por ciento). Y en el norte se destaca Baja California (81.4 por ciento).³⁷

Se vislumbran allí varias regiones, según su componente católico, pero cuando se llega a una región más específica el asunto se complica porque coexisten en espacios reducidos varias religiosidades, muchas de ellas en conflicto. Hay una novedad religiosa en México que Jean Pierre Bastian llamó "diversidad competitiva".³⁸ Se trata de un asunto que se expresa con más claridad en el sureste mexicano, en particular en Tabasco y en Chiapas, teniendo este último estado la menor proporción de católicos que cualquier otro estado. En ambos, la explicación debe remontarse a las formas que asumió allí tanto la evangelización de los españoles como la intolerancia de la Iglesia católica, pero lo más importante es cómo ese factor religioso contribuye a entender la problemática social actual.

El mismo autor ha llamado la geografía de la descatolización al proceso coincidente con "las periferias étnicas, con las regiones donde la violencia

³⁷ *Anuario Pontificio* 2004.

³⁸ *Eslabones*, núm. 14, julio-diciembre de 1997.

agraria es la más fuerte y donde se ha implantado la guerrilla zapatista". En varios de los municipios rebeldes, los católicos están por debajo del 50 por ciento. En otra región, la de Chamula, comenzaron a expulsar a los no católicos desde la década de 1970, pero la paradoja es que quienes se ostentan como católicos lo son de forma heterodoxa y ponen en ejercicio su propio ministerio sin vínculo con la Mitra de San Cristóbal. El hecho es que ahora los expulsados lo son por diferentes causas político-religiosas, la mayoría (se habla de entre 17,000 y 40,000) se han ubicado en la periferia de San Cristóbal de las Casas, conformando un nuevo grupo social sin pertenencia territorial y con su referente nativo-nacional desfigurado. Otros han emigrado hacia territorio zapatista donde han constituido espacios completamente "protestantes" aun cuando la clientela de ese movimiento fue principalmente católica. Allí tendría que analizarse la posible coincidencia con los indios Mam, procedentes de Guatemala, como otro pueblo sin nación.

Igualmente, ha sido fundamental en ese cambio religioso la cultura indígena que no se consideraba a sí misma como individuo soberano de una sociedad porque se concebía como miembro orgánico de una comunidad. Eso puede contribuir a explicar las expulsiones que se han dado por motivos religiosos en algunos pueblos de Chiapas desde la década de 1970. "Discutían horas y horas, noches enteras durante meses y meses, hasta llegar por fin a lo que llamaban *el acuerdo*. Al tomar el acuerdo, quienes estaban en contra no tenían otra opción: o seguían a los demás o dejaban la comunidad".³⁹

El campo religioso ahora en Chiapas alberga junto a la Iglesia católica romana y su derivado heterodoxo, cuando menos tres tipos de protestantismo: el de las iglesias llamadas históricas (presbiterianas), el de las denominaciones escatológicas (la adventista y el de los grupos pentecostales). La diversidad regional interna prevalece cuando logra diferenciarse lo urbano y lo rural, siendo aquí donde la población mayoritariamente india es protestante. Sólo los municipios de Ococingo, Chilón, Palenque y Salto del Agua concentran el 22 por ciento de protestantes en el estado.

Lo religioso se ha transformado en un factor de definición de los pueblos indios de Chiapas y ha venido ganando importancia para explicar lo

³⁹ Carlos Tello Díaz, *La rebelión en las Cañadas. Origen y ascenso del EZLN*, México, Ediciones Cal y Arena (1995), 2001.

que allí ocurre, pero a regañadientes, porque durante muchos años ni el Estado mexicano ni la Iglesia católica –con una influencia de calidad en la región– quisieron entender lo que allí ocurría: un cambio social y cultural que afectaba toda la estructura del poder caciquil y de influencia del centro político del país en la región, logrando territorios autónomos como los reclamados por el EZLN.

No sé si los indios de Chiapas estén en las estadísticas de las personas que abandonaron su lugar de nacimiento durante el siglo xx, pero es verdad que ahora muchos de ellos, en particular los chamulas, viven fuera de su territorio debido a cuestiones religiosas vinculadas, además, a las políticas. En un panorama que para hacer aún más complejo, algunos de esos expulsados se están convirtiendo al Islam, merced al proselitismo que realizan extranjeros que, curiosamente, no nacieron musulmanes. El conflicto, aunque grave, se puede agravar más y convertirse en algo difícil de contener si se continúa escatimando esfuerzos para su resolución porque en México el Estado ha sido omiso para detener las dificultades que ha generado el poder y la intolerancia religiosa.

EN EL CONCIERTO MUNDIAL

Con varios casos, son muchas las naciones sin territorio que pueden detectarse en la situación actual por la que atraviesa el mundo, porque nunca como ahora más gente vive en un lugar diferente al de su nacimiento. Pero no se trata solamente del emigrante que busca una opción de vida en otro lugar; aquí se trata más bien de pueblos que tienen un origen, una cultura y una lengua propias y, sin embargo, han sido privados de su territorio por diferentes razones; aunque han prevalecido los que han esgrimido las potencias, en particular en la era del imperialismo. Así, armenios, palestinos, kurdos en el Cercano Oriente y hasta un minoritario grupo de chamulas en México, han perdido su territorio de referencia, el que da contenido a su vida. De todos ellos, los armenios han encauzado ya su existencia en Armenia, país creado finalmente en 1992, luego de la caída del bloque soviético. Los kurdos, o al menos la clase política, ha establecido alianzas con las fuerzas estadounidenses de ocupación en Irak con la promesa de un reconocimiento al menos político, en tanto llega su posible reivindicación

como nación a la que aspiran. De todos, aun cuando existen otros pueblos sin territorio con enormes dificultades, en particular en África, el caso con mayor complejidad es el de los palestinos por las razones que hacen imposible un acuerdo con el actual Estado de Israel. Si los kurdos, que son más numéricamente, parecen encaminarse a su resolución, en los límites impuestos por la situación en Irak, ¿por qué no apostar a un arreglo posible que haga menos difícil la vida de los palestinos? Los chamulas, en el estado de Chiapas en México, aun cuando pueda verse como un problema menor comparado con los otros citados, mejor es encontrar una solución próxima para evitar lo que ha sucedido en otras latitudes del planeta.

Ley islámica y otros derechos

Rosa María Martínez de Codes*

INTRODUCCIÓN

En noviembre de 1998, la Asamblea General de las Naciones Unidas tuvo la lúcida iniciativa de proclamar el año 2001 "Año de Naciones Unidas para el Diálogo entre las Civilizaciones". La iniciativa mencionada se formalizó en noviembre de 2001 en el marco del Programa Mundial para el diálogo entre las civilizaciones,¹ y su desarrollo ha posibilitado significativos avances en distintas regiones del mundo.

Buena prueba de ello son el conjunto de Conferencias Internacionales, Simposios y Seminarios que se han celebrado en los últimos cuatro años en ciudades tan distantes como Vilnius, Lithuania (abril, 2001), Libreville, Gabón (noviembre, 2003), Hanoi, Vietnam (diciembre, 2004) o Rabat, Marruecos (junio, 2005).²

En todas ellas se ha puesto de relieve que el actual proceso de globalización no sólo incluye los aspectos económicos, financieros y culturales, sino que también debe concentrarse en las dimensiones humanas, culturales y espirituales, así como en la interdependencia del género humano y en su rica diversidad. Todo diálogo entre culturas y civilizaciones constituye una fase esencial en el proceso de un desarrollo humano a la vez sostenible y equitativo, que conduce a una interacción favorable, a la mutua

* Universidad Complutense de Madrid.

¹ Resolución aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas (A/56/L y Add.1), en la 43a. sesión plenaria, del 9 de noviembre de 2001.

² El listado de Conferencias y sus respectivos *abstracts* puede consultarse en www.unesco.org/dialogue/en/conferences.html. Igualmente se puede consultar la relación de publicaciones derivadas de estas Conferencias en www.unesco.org/dialogue/en/publications.html

comprensión e incluso a la convergencia entre una amplia variedad de culturas a través del descubrimiento de un patrimonio común y de unos valores éticos compartidos.

México y los organismos académicos que organizaron la reunión que dio origen a este libro, manifiestan la necesidad de un compromiso renovado para promover y desarrollar la cooperación y la comprensión internacional sobre la base del reconocimiento de la igual dignidad de los individuos; así como la importancia de reflexionar en conjunto para encarar los problemas comunes que constituyen una amenaza a los valores compartidos, los derechos fundamentales y los logros de nuestras sociedades.

El título "Creencias y valores" incide plenamente en los objetivos del diálogo encaminados a desarrollar una mejor comprensión de las normas éticas comunes y de los valores humano universales; el enriquecimiento del entendimiento común en materia de derechos humanos y el aumento del respeto a la diversidad cultural. En el diálogo que se trata de promover tienen cabida valores, creencias, conceptos filosóficos y políticos de las diferentes regiones, sociedades y culturas.

Mi intervención desea proporcionar algunas de las claves del diálogo apasionado y complejo que sostienen el Islam y Occidente en el ámbito del Derecho Internacional, en particular, en materia de derechos humanos, con la intención de reflexionar sobre la fundamentación y concepción religiosa o laica que inspira, en el primer caso, las declaraciones islámicas y, en el segundo, las occidentales.

LA CONVIVENCIA ENTRE EL DERECHO ISLÁMICO Y EL DERECHO DE CORTE OCCIDENTAL

Comprender la actitud de los estados islámicos³ hacia los distintos documentos de Naciones Unidas en materia de derechos humanos, así como

³En particular aquellos países que forman parte de la Organización de la Conferencia Islámica (OCI) creada en la *Carta de la Conferencia Islámica*, que entró en vigor el 28 de febrero de 1973. La OCI nació como un foro dirigido a agrupar a todos los países musulmanes o con una población musulmana significativa con el fin de que estos pudieran expresarse como un conjunto unitario y reafirmasen su presencia en el ámbito internacional.

la fundamentación y el significado que tales derechos adquieren en el ámbito islámico, requiere un conocimiento previo del modo en que se articula el derecho en esos Estados. Sin tal conocimiento no es plausible un debate riguroso, habida cuenta de las diferencias radicales que existen entre el sistema jurídico occidental y el islámico; expresión esta última que empleamos en sentido genérico, pues no existe un único “modelo islámico”.⁴

Entre las diferencias más destacables cabe mencionar el asentado esquema dualista de separación, entre el ámbito y las fuentes de lo religioso, por una parte, y de lo político o estatal, por otra. Mientras que el dualismo ha estado en la base de la cultura jurídica occidental, el vínculo entre religión y derecho subyace en el mundo jurídico musulmán. Vinculado a un texto sagrado, el derecho islámico se nutre de dos fuentes principales –el Corán y la Sunna–, junto a las cuales existen otras fuentes de carácter interpretativo que son, fundamentalmente, el consenso y la analogía.⁵

Los expertos en derecho islámico coinciden en afirmar que a partir del siglo XIX se origina un desarrollo inusitado de la actividad de reglamentación administrativa de la autoridad, urgida por la rapidez de los cambios sociales y económicos. Tal actividad se desborda alterando y cuestionando el orden existente en el derecho islámico. El problema se agudizará por el hecho de que la normativa dictada por los gobernantes es una normativa importada de Occidente que responde a unos esquemas y a unos planteamientos ajenos, difícilmente armonizables con los islámicos. Las reformas otomanas, llamadas tanzimat, “barrieron como un siroco a través de los desiertos árabes desde 1826 hasta 1878, dejando

⁴ A. Amor, Relator Especial de Naciones Unidas de libertad religiosa, en el periodo 1994-2002, afirma que a partir de la lógica de la religión islámica pueden deducirse cuatro principios de derecho público: 1. El Islam es religión y gobierno. No existe separación entre el Islam y el Estado. 2. La legislación islámica es, por consiguiente, necesariamente islámica. No debe haber contradicción entre la legislación derivada de la shari‘a y la legislación positiva. 3. El jefe de todo Estado islámico es al mismo tiempo jefe de una comunidad islámica. Es “imam”, adalid de los creyentes. Es jefe espiritual y temporal. 4. Unos mecanismos apropiados deben permitir que se garantice la supremacía de los valores y las normas islámicas sobre cualquier otro valor y norma. Véase, “La place de l’islam dans les constitutions des États arabes. Modèle théorique et réalité juridique”, en G. Conac y A. Amor (dirs.), *Islam et droits de l’homme*, Paris, Economica, col. “La vie du droit en Afrique”, 1994, pp. 13 y ss.

⁵ Consúltense N. J. Coulson, *Historia del Derecho islámico* (trad. M. Eugenia Eyra), Barcelona, 1998 y I. Doi, A. Rhama, *Shariah. The Islamic Law*, Londres, 1948.

en lugar de la sharía, códigos europeos de derecho penal, procesal y mercantil".⁶

Si bien conviene precisar que la penetración de un derecho de corte occidental no alcanzó con igual intensidad a todos los países islámicos; así, por ejemplo, los países que recibieron el influjo soviético, al convertirse en repúblicas socialistas, abolieron totalmente el derecho islámico –Kazajistán, Turkmenistán, Uzbekistán, etcétera–; mientras que otros países como Pakistán, Malasia y Nigeria del norte se inspiraron en el modelo del *Common Law* y, finalmente, otros de los Estados islámicos acogieron un derecho de corte continental, especialmente francés.

El resultado con que nos encontramos en la actualidad es la convivencia, en tales países, de dos sistemas de derecho, ambos arraigados y, sin embargo, con fundamentos básicos por completo diferentes. El derecho de los países musulmanes cubre un abanico de situaciones que van de una sumisión casi total a la sharía –como es el caso de Arabia Saudita– hasta una ausencia absoluta de disposiciones emanadas de éste, como es el caso de Turquía.

Además, conviene precisar que la penetración europea en el mundo jurídico de estos países respetó por lo general el ámbito del “estatuto personal”, esfera a la que se ha concedido siempre mayor importancia en la sharía. En la conciencia de los musulmanes existe un vínculo muy estrecho entre el derecho de las personas y de la familia y la religión; siendo numerosísimas las prescripciones del Corán al respecto.⁷

Obviamente, la reforma abierta en el derecho islámico no se ha desarrollado sin críticas y resistencias.⁸ Frente a la corriente a favor de la modernización de derecho islámico, ha surgido un movimiento contrario que propugna la reislamización de ese derecho, caracterizado por un rechazo radical a la influencia occidental.

Desde hace dos décadas, la adopción del modelo político y jurídico occidental por parte de los países árabes se viene analizando con mentali-

⁶J.L. Brand, “Aspects of Saudi Arabian Law and Practice”, en *Modern Legal Systems Cyclopaedia*, Nueva York, 1984, p. 15.

⁷R. David, *Los grandes sistemas jurídicos contemporáneos* (trad. de Pedro Bravo Gala), Madrid, 1968, pp. 370 y 371.

⁸Un planteamiento crítico a esta influencia y desarrollo puede verse en I. Doi, A. Rhama, *Shariah. The Islamic Law*, Londres, 1948, pp. 455 y ss.

dad de fracaso. Es el tema que Bruno Étienne denomina “Estado halógeno”⁹ y Bertrán Badie “Estado importado”.¹⁰

El modelo sería rechazado habida cuenta de su falta de arraigo en la cultura de los países receptores. Más allá de los análisis indudablemente fundados,¹¹ aunque matizables, de estas voces y de los desafíos que plantea la convivencia entre sharía y derecho positivo en el mundo arabo-musulmán, interesa destacar el papel que el discurso islamista contemporáneo otorga a la sharía.

La presión para volver a la aplicación de la sharía islámica –en palabras de S. Abu Taleb, presidente del Parlamento egipcio a principios de la década de 1980–, “no es la expresión de una mera nostalgia ni de un fanatismo cualquiera. Es ante todo el deseo de reconquistar una identidad árabe, ya que la sharía es en cuanto creencia, moral y derecho uno de los principales componentes de la personalidad, y el mejor medio para realizar la unidad cultural”. Desde esta triple dimensión de la ley islámica, argumenta Abu Taleb, “la ley no es un simple instrumento al servicio de una política de desarrollo, ni es tampoco un simple medio de regulación; es más que nada un espejo en el que se reflejan la cultura de una sociedad y sus valores sociales, económicos y políticos”.¹² En consecuencia, Taleb plantea la instauración o reinstauración de la ley islámica como la vía susceptible de aportar soluciones al conjunto de los problemas suscitados, ya sean de identidad, económicos, jurídicos o éticos.

⁹*L'islamisme radical*, París, Hachette, 1987.

¹⁰*Les deux 'Etats. Pouvoir et société et en terre d'Islam*, París, Fayard, 1986 y *L'État importé, l'occidentalisation de l'ordre politique*, París, Fayard, 1992.

¹¹Le Roy argumenta que por no ir acompañadas del conjunto de las imágenes y representaciones necesarias para el funcionamiento y la reproducción del modelo, las instituciones que han sido transferidas se reducen a un amasijo de cáscaras vacías. Véase *L'introduction du modèle européen de l'État en Afrique francophone. Logiques et mythologiques du discours juridique*, Boletín del equipo de investigación en antropología jurídica, núm. 5, Universidad de París I, 1983.

¹²*La sharia islamique et le droits positif dans les pays arabes: histoire et perspective*, en *dosiers* del CEDEJ, 1994, p. 137.

LAS DECLARACIONES ISLÁMICAS DE DERECHOS
HUMANOS EN RELACIÓN CON LOS TRATADOS
DE NACIONES UNIDAS EN LA MATERIA

Sobre este trasfondo de dualidad normativa resulta más inteligible la actitud de los estados islámicos hacia los distintos documentos de las Naciones Unidas en materia de derechos humanos, así como entender las características peculiares que presentan las declaraciones islámicas de derechos humanos.

Entre los documentos internacionales de derechos humanos suscritos en el ámbito islámico, se pueden diferenciar claramente dos categorías. Por una parte encontramos un conjunto de cartas o declaraciones¹³ que no difieren en nada sustancial de las de Naciones Unidas o de las occidentales, y se caracterizan por adherirse a lo expuesto en la Carta de Derechos Humanos de la ONU y de las convenciones internacionales; por referirse siempre a los “ciudadanos”, “individuos”, “seres humanos” sin referencia expresa a la “preservación de la personalidad islámica” o a su condición de musulmanes; mencionar el Islam en términos generales y de homenaje por su aportación a la civilización; y la necesidad de eliminar cualquier forma de discriminación hacia las mujeres, así como de promover los derechos de la mujer.

Se manifiesta en estas declaraciones la adhesión de un número significativo de países árabes –pertenecientes a la liga de los Estados Árabes– a un cierto número de valores que tienden a universalizarse.

Junto a ellas existe una segunda categoría de declaraciones islámicas, que tienen una inspiración distinta a la de los documentos de Naciones Unidas –entre las que cabe destacar la Declaración Islámica Universal de Derechos de Hombre, publicada por el Consejo Islámico de Europa (CIE) y promulgada ante la UNESCO en París en septiembre de 1981; y la Declaración de El Cairo de los Derechos del Hombre en el Islam de la Organización de la Conferencia Islámica (OCI) de 1990– y que responden a la voluntad de sostener una identidad islámica de los derechos humanos,

¹³Nos referimos a la Carta de la Liga Tunecina de Derechos Humanos (1985); la Declaración de Argel por el Magreb de los Derechos Humanos (1989); la Carta Marroquí de Derechos Humanos (1990); la Carta Árabe de Derechos del Hombre, adoptada por el Consejo de la Liga de los Estados Árabes (1994). Véase Z. Combalía, *El derecho de libertad religiosa en el mundo islámico*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2004, cap. vi.

distinta, genuina y, a juicio de algunos autores, anterior a la afirmación occidental.¹⁴ En el trasfondo de estas declaraciones subyace el rechazo en el mundo islámico hacia la perspectiva occidentalizada de los documentos de Naciones Unidas, considerado un producto etnocéntrico, fruto de la cultura judeocristiana que voluntariamente ignoró la aportación humanística del Islam.¹⁵

Con la finalidad de mitigar la consideración de la Declaración Universal de los Derechos Humanos como un documento occidental, ajeno a las aportaciones de otras culturas, Naciones Unidas ha desarrollado una serie de iniciativas, entre las que destaca el seminario académico organizado en noviembre de 1998, por la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos en cooperación con la OCI. El título del seminario es sumamente significativo: *Enriquecer la universalidad de los derechos humanos. Perspectivas islámicas sobre la Declaración Universal de los Derechos Humanos*.¹⁶

En las conclusiones del citado seminario se puso de relieve la valoración positiva de la DUDH como un logro importante de la humanidad, pero se hizo hincapié en la necesidad de reconsiderarlo a la luz de las nuevas circunstancias y de un modo en el que se respeten las diversidades culturales, máxime cuando en la redacción del documento no participaron muchos de los Estados que hoy conforman las Naciones Unidas. Se afirma, de igual manera, que las comunidades musulmanas cooperarán con cualquier esfuerzo o iniciativa internacional, siempre que sean invitadas a hacerlo en pie de igualdad, pero rechazarán cualquier proyecto que les exija renunciar a su identidad, lo cual sería, además, contrario a la globalización de los derechos humanos.

En esta línea, los 46 estados islámicos miembros de la Organización de la Conferencia Islámica (OCI),¹⁷ con motivo del 50 aniversario de la DUDH, instaron al "reconocimiento y pleno respeto a los principales sistemas jurí-

¹⁴B. Botiveau, "Democratie et droits de l'homme: mises en perspective islamistes", en G. Martín Muñoz (ed.), *Democracia y derechos humanos en el mundo árabe*, Madrid, 1993.

¹⁵G. Martín Muñoz, "La igualdad entre los sexos y la cuestión de los derechos humanos y del ciudadano en el mundo árabe", en *Mujeres, democracia y desarrollo en el Magreb*, Madrid, 1995, p. 15.

¹⁶El resumen del seminario ha sido publicado por Naciones Unidas (HR/IP/SEM/1999, part. I, 15 de marzo de 1999).

¹⁷Para consultar la relación de Estados miembros y observadores de la Organización, véase la página de la OCI de internet www.oic-un.org/about/members.htm

dicos del mundo, incluyendo el modelo islámico... como algo esencial para la promoción del amplio entendimiento y la universalidad de la DUDH".¹⁸

En clave comparada la principal diferencia que se observa entre los documentos islámicos y los de Naciones Unidas no reside tanto en el número de los derechos reconocidos como en la fundamentación y concepción religiosa que los inspira. Frente a la visión laica que inspira los textos occidentales y de Naciones Unidas, el espíritu islámico de los derechos humanos es esencialmente religioso:

no hay ni un solo derecho humano que no esté amparado por un versículo coránico o por un dicho del Profeta. La razón es que el Islam ha hecho de los derechos humanos un modo de culto a Dios; lo que significa que los derechos humanos no pueden considerarse como un regalo o como algo operativo, Dios castiga a quienes los violan y premia a quienes los observan. Además, los derechos humanos están en el Islam íntimamente ligados con los derechos de Dios. El hombre no ha sido dejado en libertad para actuar injustamente. La desobediencia y vanidad humana, su ilusión de que es el dueño del universo ha producido lo que en la vida moderna se reconoce como "humanismo", un término que no tiene equivalente en árabe y que significa que el hombre es el centro del universo en sustitución de Dios.¹⁹

Con estas palabras, el secretario general del Consejo del Mundo Islámico de Jordania, Kamel Al-Shareef, explicaba las diferentes concepciones que en Occidente y en el Islam dieron origen al desarrollo de los derechos humanos. En el Islam no provienen como en Occidente del individualismo liberal, donde son considerados ámbitos de libertad, de garantía, frente a una amenaza externa de opresión; sino que nacen de la concepción del hombre como ser religioso, que ha de rendir cuenta de sus obras ante Dios y que, para el cumplimiento de sus obligaciones, recibe del Creador los derechos y libertades –indisociables de sus obligaciones– que le permiten el cumplimiento de la voluntad divina.²⁰

Las declaraciones islámicas de derechos están por tanto impregnadas de una concepción trascendente del ser humano, conforme a las creencias

¹⁸ Resolución de la OCI n.56/8, adoptada en la octava sesión de la Cumbre Islámica de Teherán, en diciembre de 1997.

¹⁹ Recogidas en el seminario citado, HR/IP/SEM/1999, part I, 15 de marzo de 1999, p. 210.

²⁰ Abdulaziz, Othman Altwaijri, *Human Dignity in the Light of Islamic Principles*, Publications of the Islamic Educational, Scientific and Cultural Organization [ISESCO], 1999.

propias de la religión islámica, que se trasluce en la articulación de los distintos derechos. La sharía fijará las pautas, el alcance y los límites conforme a los cuales hay que interpretar los derechos humanos.

La incidencia de la ley islámica en el ámbito de los derechos humanos y, en especial, en aquellos aspectos del estatuto personal relativos a la igualdad de derechos y no discriminación de la mujer ha resultado particularmente controvertida. Las reservas emitidas por algunos Estados a propósito de la Convención de las Naciones Unidas sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (18-12-1979) han suscitado abundantes objeciones.

Se trata, sin duda, de la Convención de Naciones Unidas a la que más reservas han formulado los estados islámicos,²¹ lo que apunta que la no discriminación de la mujer es uno de los puntos más conflictivos en materia de los derechos humanos. Con carácter general, varios Estados han declarado que su adhesión a la Convención está subordinada a que sus disposiciones no entren en conflicto con la sharía islámica, con la Constitución del país o con la legislación civil del mismo.²² Quizá sea oportuno recordar aquí que en los casos en que se invoca el derecho interno, se está vulnerando el principio general del Derecho Internacional de que la ley nacional no puede alegarse para dejar de cumplir un tratado.

Por último, cabe señalar que el hecho de que la sharía sea el fundamento de los derechos humanos en las declaraciones islámicas no implica que su reconocimiento se limite a los musulmanes. Por el contrario, los derechos que emanan directamente de la dignidad de la persona se reconocen a todos los individuos, con independencia de su pertenencia o no a la Umma.

El motivo por el que tales derechos se atribuyen a todos está documentado en el art. 1 de la Declaración sobre los Derechos del Hombre en el Islam (5-8-1990):

²¹ Estados miembros de la OCI que lo han suscrito: 45. Estados que no lo han suscrito: Bahrein, Brunei, Darussalam, Emiratos Árabes Unidos, Irán, Mauritania, Omán, Catar, Siria, Somalia, Sudan. Véase, Z. Combalía, *El derecho de libertad religiosa en el mundo islámico*, pp. 125-132.

²² Reservas de Malasia (a la Sharía y a la Constitución), de Pakistán (a la Constitución), de Túnez (al cap. 1 de la Constitución), de Arabia Saudita (a las normas de la ley islámica). Véase *La non-discrimination à l'égard des femmes entre la Convention de Copenhague et le discours identitaire*, Túnez, Centre d'Études, de Recherches et de Publications, 1998.

Todos los seres humanos forman una familia cuyos miembros están unidos por su misión a Dios, y por el hecho de descender de Adán. Todos los hombres son iguales en dignidad y en lo relativo a sus obligaciones y responsabilidades básicas, sin discriminación alguna de raza, color, lengua, sexo y religión, pertenencia política, situación social o de cualquier otra índole. La verdadera fe garantiza el enaltecimiento de esta dignidad en el camino hacia la perfección humana.²³

En suma, las declaraciones islámicas parten de una inspiración confesional de los derechos de las personas a las que conciben como un ser trascendente destinado a dar cuenta a Dios de sus actos. El ser humano, con el fin de dar cumplimiento a la misión que Dios le ha asignado, recibe una serie de derechos y libertades que tienen, por tanto, valor sagrado y que son inseparables de sus obligaciones; los derechos derivados de la dignidad humana se reconocen a todas las personas, pero por el motivo, con el alcance y los límites que establece la ley religiosa islámica.

Aproximarnos al derecho del mundo islámico y comprender las claves de su fundamentación y evolución es quizás una de las vías para entrar en el corazón del necesario diálogo arabo-musulmán y Occidente, con la finalidad de escuchar al "otro" y mejorar los contactos entre las sociedades musulmanas y occidentales.

Hoy en día, el derecho islámico no se puede considerar como una realidad monolítica y atemporal. Resulta urgente reflexionar sobre el desarrollo de un derecho (*fiqh*) islámico en Occidente, dinámico y en constante evolución, que retornando a las fuentes de la tradición islámica posibilite una relectura de los textos en función de los nuevos contextos.

La conciencia de los límites, de lo que la tradición islámica permite y no permite (*halal/haram*), no invalida las posibilidades intrínsecas de adaptación a las realidades sociales y políticas en las que los musulmanes viven. El esfuerzo deductivo con respecto a la sharía de los ulemas (*ichtijad*) y su concreción en forma de dictamen jurídico (*fatwa*) son los mecanismos de adaptación de este marco legal a un contexto occidental. Contexto que por su desarrollo jurídico, político y social garantiza a cualquier creyente su libertad religiosa y de culto; permitiendo practicar a todos su religión en libertad. El reconocimiento y la tutela que los países occidentales otorgan

²³T. Stahnke y J.P. Martin, *Religion and human Rights: Basic documents*, Columbia University, Center for the Study of Human Rights, 1998, p. 185.

al derecho de libertad de religión y de creencia no obliga a los musulmanes, ni tampoco a los judíos, ni a los creyentes de cualquier otra confesión religiosa a cumplir actos contrarios a los preceptos de sus respectivos credos, pero sí a mantener un respeto hacia las leyes de cada país.²⁴

La responsabilidad de un creyente es dar testimonio del mensaje de fe del que es portador y contribuir a la sociedad en la que viven mostrando su compromiso por la justicia social, el bienestar humano y la solidaridad en todas sus formas. Puesto que musulmanes, judíos y cristianos se encuentran en Occidente en un marco de libertad religiosa, su identidad religiosa personal no tiene por qué ser percibida como un obstáculo a su integración.

La creencia religiosa no es incompatible con la responsabilidad ciudadana. En un mundo en donde existe tanta desigualdad, los principios y compromisos son puestos a prueba y es, precisamente, en el marco de la globalidad en donde los colectivos creyentes o no creyentes han de saber aportar aquellos valores que son proporcionados por sus fuentes de referencia.

El compromiso con la solidaridad y la justicia social que son compartidos desde diferentes puntos de vista, deben conducir a musulmanes, judíos, cristianos, ateos, humanistas, etcétera, a manifestar activamente su testimonio y aportación a una ciudadanía activa. Aceptar el riesgo de trabajar en la pluralidad implica un diálogo abierto y franco con otras sensibilidades, creencias y valores que, aunque no son percibidos como los nuestros, bien pueden contribuir a la mutua comprensión.

Como escribía Jacques Berque, reflexionando sobre los desafíos de los tiempos modernos, en el diálogo que sostienen el Islam y Occidente cada interlocutor tiene un nombre que ostentar, una identidad que preservar y enriquecer. Cada uno debe experimentar el orgullo de ser, al mismo tiempo que debe sentirse humilde para aceptar aquello que son los otros. Es ésta la condición primordial de un "dar y recibir" fecundo.²⁵

²⁴ Véase, G. Robbers (ed.), *Estado e Iglesia en la Unión Europea*, Universidad Complutense de Madrid, 1996 y A. de la Hera, R. M. Martínez de Codes, *Foro Iberoamericano sobre libertad religiosa*, Madrid, Ministerio de Justicia, 2001.

²⁵ "Vers une culture arabophone", en *Culture*, Revista de la UNESCO, París, vol. XIV, 4, 1972.

Las identidades en la globalización

León Olivé*

EL CONCEPTO DE "GLOBALIZACIÓN"

El término "globalización" puede entenderse de muchas maneras diferentes. Entre ellas es posible subrayar dos sentidos pertinentes para el tema de las identidades:

a) La globalización asumida como el incremento en el intercambio de información y de la interacción entre los pueblos y las naciones, lo cual ha sido posible por los desarrollos tecnológicos, entre ellos de manera notable –pero no únicamente– por las tecnologías de la información y la comunicación. La globalización está, pues, de manera indisoluble ligada con el desarrollo tecnológico y en tanto que constituye un incremento de la comunicación y de las interacciones humanas, en este sentido –pero sólo en él–, debe ser bienvenida, siempre y cuando se le dirija dentro de ciertos cauces y se cumplan determinadas condiciones. Por ejemplo, la simetría entre pueblos y culturas, así como la igual oportunidad de acceder y manipular la información y de controlar las interacciones entre las naciones y los pueblos. Estas condiciones por supuesto que están muy lejos de satisfacerse hoy en día. Estas circunstancias imponen el imperativo ético de procurar que los beneficios de la globalización en este primer sentido alcancen al mayor número posible de seres humanos en condiciones de simetría.

b) En otro sentido, el término de "globalización" se refiere a una nueva fase del capitalismo surgida al final del siglo xx. Se trata de un capitalismo en verdad global, que ha dado lugar a relaciones sociales profundamente injustas, y que ha tenido como consecuencia la exclusión de millones de

*Universidad Nacional Autónoma de México.

seres humanos de los beneficios de la riqueza y de la posibilidad de generar ellos mismos nuevas formas de riqueza. Por consiguiente, merece una condena desde un punto de vista ético y no podrá avanzarse hacia una sociedad más justa en la medida en que no se transformen de forma radical las políticas nacionales e internacionales que se sustentan en dicho modelo.

ALGUNAS CONSECUENCIAS DE LA GLOBALIZACIÓN

Entre las consecuencias de la globalización en los dos sentidos anteriores, que de hecho hemos vivido en las décadas recientes, y que conviene subrayar como partes del contexto en el que se debe reflexionar sobre las identidades, se encuentran los siguientes:

1. Los Estados nacionales se han debilitado, han perdido poder y soberanía, sobre todo en materia económica. Grandes esferas de la economía la controlan hoy en día empresas transnacionales que trascienden los ámbitos soberanos de los Estados. También se han desarrollado fuerzas que en muchas ocasiones tienen mayor control político que los Estados, como las organizaciones del crimen organizado y el tráfico de personas y de drogas.
2. Las grandes empresas multinacionales, con el apoyo de los Estados militar y económicamente poderosos, asedian constantemente a los países y pueblos que no pertenecen al primer mundo, en especial en cuanto a sus recursos naturales y a sus capacidades de generar conocimiento y de explotar de forma racional dichos recursos en su propio beneficio. Debe subrayarse que una proporción muy importante de los recursos naturales valiosos del planeta se encuentran en territorios en donde viven pueblos originarios.
3. Se ha producido una enorme concentración del poder económico e ideológico en las grandes empresas transnacionales que controlan el acceso a los medios de comunicación, al ciberespacio, a las noticias y a lo que la gente debe leer, poder concentrado que como nunca antes depende de la ciencia y la tecnología. En este rubro destacan los llamados por el filósofo español Javier Echeverría “señores del aire”: las grandes compañías de la comunicación que controlan en

gran medida el acceso y la navegación por internet. A éstas cabría agregar los grandes consorcios editoriales que han absorbido a las firmas pequeñas y medianas, y que han acumulado una gran capacidad para controlar la publicación y distribución de libros, es decir, de influir decisivamente en lo que la gente lee.

4. En forma paralela, la cultura –entendida en sentido amplio y no como “cultura de élite”– ha adquirido una nueva relevancia. En particular, ha pasado a un primer plano la lucha por el reconocimiento y por el respeto a la identidad colectiva desde diversas perspectivas culturales. Así, la religión y la etnicidad, tanto en el contexto de pueblos originarios, como de grupos de inmigrantes en otros países, se han vuelto elementos cruciales de la identidad. Además, el fenómeno de la inmigración, así como el trasvase cultural producto de las redes satelitales, de la comunicación electrónica y la difusión de publicidad y de filmes (más unilateral que multilateral, hay que decirlo), están produciendo una hibridación cultural no vista antes, ante la cual, sin embargo, también se ha reforzado la lucha por el reconocimiento de las identidades propias y por el reconocimiento de la diversidad cultural y de su valor para la sociedad global y para las sociedades nacionales.
5. La cultura, no sólo la que podemos ligar a un pueblo o a una civilización, sino en el más amplio de los sentidos que se relaciona con diferentes actores colectivos, ha sido uno de los ejes centrales del surgimiento de nuevos agentes sociales y políticos, o de agentes tradicionales cuyo significado político se ha revalorizado: pueblos indígenas, movimientos ecologistas, de género, de homosexuales, de consumidores, movimientos antiglobalización, nuevos movimientos laborales y campesinos, etcétera.
6. Hasta hace poco la reivindicación dominante, tal vez en la mayoría de estos nuevos movimientos y agentes políticos, había sido el reconocimiento y el derecho a la diferencia, y había quedado opacada la lucha por una participación efectiva en la toma de decisiones sobre las formas de cuándo y cómo explotar recursos (naturales, sociales y del conocimiento), y de cómo canalizar y distribuir los beneficios de su explotación. Pero esto ha comenzado a cambiar en tiempos recientes, por ejemplo en América Latina en el caso de mo-

vimientos indígenas, ha sido notable su articulación horizontal con otros movimientos sociales, como ha sido evidente en Bolivia desde septiembre de 2003 en torno al conflicto por las decisiones unilaterales sobre la explotación del gas y la canalización de los beneficios correspondientes. Por eso es muy importante insistir en que además de los derechos culturales, es necesario reivindicar los derechos económicos de los pueblos y de las naciones, pues no se trata de reivindicar las identidades en la pobreza, sino las identidades en condiciones de justicia social, dentro de cada país y en las relaciones internacionales.

7. Muchos países, sobre todo en América Latina, han hecho un reconocimiento en su Constitución política de su carácter multicultural, y en general de los derechos culturales de los pueblos originarios. Esto es de aplaudirse. Pero ha habido una muy pobre traducción de este reconocimiento a una implementación de mecanismos efectivos que modifiquen las relaciones interculturales en esos países, lo cual marca una serie de cuestiones para la agenda que deben replantearse los países, en su interior, y para la agenda de las relaciones interculturales.
8. Entre los puntos pendientes se encuentra la reforma de los estados. Sin embargo, ha sido muy difícil llegar a acuerdos entre los diferentes agentes políticos, dentro de cada país y entre países.
9. Finalmente, para completar una muy esquemática revisión de algunos rasgos notables del contexto globalizado contemporáneo, conviene recordar que el complejo proceso social global que hemos estado viviendo en las últimas décadas ha venido acompañado de una precariedad en la elaboración y uso de las categorías del pensamiento filosófico y teórico en las humanidades y en las ciencias sociales. Es urgente revitalizar el pensamiento humanístico y social para que ofrezca los entramados conceptuales y metodológicos adecuados para la comprensión y crítica de estos fenómenos. Esto requiere la trasgresión de las fronteras disciplinares y la intensificación del trabajo “transdisciplinar”, es decir, la elaboración de nuevos conceptos y métodos mediante la concurrencia de diversas disciplinas y formas de interactuar con la realidad, pero cuyos resultados ya no serán propiedad de ninguna disciplina en particular. Pero no

por ello debemos olvidar las categorías que todavía son indispensables, tales como la de “identidad” misma, como también lo son las de “clase social”, “explotación”, “alienación”, “solidaridad”, “extrañamiento”, “enajenación”, “ideología” y “justicia social”. Para mencionar sólo un ejemplo, muchos discursos oficiales de gobiernos nacionales y de organismos internacionales llevan ya varios años enfocando lo que en realidad es un problema de injusticia social como si sólo fuera un problema de pobreza. Consecuentemente, las políticas públicas se han visto invadidas con programas “para ayudar a los pobres”, concebidos las más de las veces bajo visiones asistenciales y caritativas –que entienden al fenómeno de la pobreza en cada país, y de los países pobres, como aislado e independiente del resto de las estructuras y relaciones sociales y económicas, casi como si su existencia fuera responsabilidad de los pobres. Estos puntos de vista están completamente alejados de las concepciones sobre la *justicia social*, entendida como la organización social y la distribución de cargas y de beneficios que permita la satisfacción de las necesidades básicas legítimas de todos los miembros de la sociedad, así como el ejercicio y desarrollo de sus capacidades.

TESIS PARA EL DEBATE

A partir de los rasgos del contexto de globalización que hemos revisado, es posible proponer las siguientes tesis para la discusión.

1. Es necesario reivindicar los derechos económicos de los pueblos. Que en efecto puedan ejercer el derecho de acceder al conocimiento, a desarrollar la capacidad de generarlo, y a la toma de decisiones sobre la explotación de los recursos naturales. Para avanzar en la solución de los problemas generados por la asimetría de las relaciones interculturales, que a mediano y a largo plazo establezcan una situación estable y legítima, se necesita el reconocimiento de la igualdad de derechos de todos los pueblos que son diferentes y tienen sus propias idiosincrasias, y se requiere que se lleven a cabo reformas de los Estados y de los organismos internacionales para esta-

blecer nuevas relaciones sociales, económicas, políticas y culturales entre pueblos, países, regiones y civilizaciones.

Las nuevas relaciones deben dar pie a un orden intercultural socialmente justo, lo que significa que deben garantizar:

- a) La satisfacción de las necesidades básicas de todos los miembros de cada pueblo, de acuerdo con la formulación de las mismas que de manera autónoma haga cada uno.
 - b) La participación efectiva en la decisión de cuándo y cómo explotar los recursos materiales que se encuentran en los territorios que ocupan, así como en las formas de encauzar los beneficios de ello.
 - c) Pero no sólo habría que garantizar la participación de los pueblos en la explotación de los recursos de sus territorios, sino en las formas mismas de producción y aprovechamiento de conocimiento, así como de los sistemas tecnológicos para el aprovechamiento adecuado de los recursos naturales.
2. Deben transformarse las relaciones internacionales y las relaciones entre pueblos mediante la participación de todos en condiciones de simetría.
 3. Dado el carácter multicultural de las sociedades contemporáneas, ya sea por la convivencia en los mismos territorios de pueblos originales, ya sea por los flujos migratorios, es necesario proponer normas éticas y de convivencia política, así como instituciones que garanticen la justicia social para todas las personas y para todos los pueblos, respetando sus diferencias y la identidad y autonomía de cada uno. Pero al mismo tiempo se requiere garantizar la participación de todos los pueblos y de todos los ciudadanos en el proyecto nacional de sus países y en el proyecto de una sociedad global en donde los pueblos y las civilizaciones dialoguen en armonía, y establezcan programas de cooperación y colaboración.
 4. No hay incompatibilidad alguna en tener una identidad personal fincada en varias capas de identificación: (alguien puede ser tojolabal, mexicano, americano, iberoamericano y ciudadano del mundo). Por el contrario, el diálogo entre civilizaciones y el futuro armonioso del mundo exige el fortalecimiento de esos distintos niveles de identidad, al mismo tiempo que cada grupo identitario debe sumar es-

fuerzos con otros para llevar adelante proyectos colectivos: de un pueblo, de una nación multicultural, de un ámbito cultural conformado por varios países (como el iberoamericano o el islámico), al mismo tiempo que se asumen compromisos con una ciudadanía mundial.

5. Es necesario promover en cada país e internacionalmente la “cultura de la interculturalidad”, entendida como la conciencia de que la mayoría de las sociedades nacionales y la comunidad internacional son multiculturales, que todos los pueblos deben ser respetados y merecen tener las condiciones adecuadas para su desarrollo económico, para el ejercicio de su autonomía y para el florecimiento de su cultura. Esto implica desarrollar proyectos educativos a favor de las relaciones interculturales justas, dirigidos a todos los sectores sociales y no exclusivamente a los pueblos originarios ni sólo a inmigrantes.
6. Es necesario formar en todos los países nuevos profesionales que promuevan esta “cultura de la interculturalidad”, que sean mediadores entre grupos sociales con culturas distintas y que sean también gestores del patrimonio cultural, con la capacidad de comprender a las diferentes culturas que se preparan para dialogar, de abrir horizontes de comprensión mutua, en un marco de respeto y de tolerancia, para mediar así entre diferentes grupos, entre agencias de los estados o entre organismos internacionales y grupos culturales, para ayudar a encontrar orientaciones para la solución pacífica de conflictos y sobre todo para el desarrollo de proyectos comunes.
7. Es necesario promover el desarrollo económico, social y cultural de todos los pueblos mediante el óptimo aprovechamiento del conocimiento, pero deben aprovecharse tanto los conocimientos y las formas de intervención en la naturaleza y en la sociedad que promueven las ciencias y las tecnologías modernas, tanto como impulsar el aprovechamiento de los conocimientos tradicionales. Sobre todo, los pueblos deben disfrutar de las condiciones de generar ellos mismos el conocimiento, y de decidir qué tipo de conocimiento y qué tipo de tecnologías quieren, ejerciendo de manera plena su autonomía.

8. Lo anterior implica la necesidad de una rectificación fundamental en las políticas públicas dominantes, tanto en cada país como en muchos organismos internacionales. Es necesario combatir la falsa creencia prevaleciente en los gobiernos y en los sectores empresariales de muchos países, desde luego en los iberoamericanos, de que una mayor inversión en ciencia y tecnología y en la producción del conocimiento significa desatender otros problemas como el retraso económico, la injusta distribución de la riqueza, la insalubridad, el deterioro ambiental o la falta de educación y de desarrollo cultural. Por el contrario, uno de los principios rectores de la llamada sociedad del conocimiento que debe ser bienvenido es la idea de que la ciencia y la tecnología son indispensables para lograr las condiciones materiales, ambientales, sociales y culturales, necesarias para garantizar el bienestar, una vida digna y una organización social justa para las presentes y futuras generaciones de todos los sectores de nuestras sociedades plurales. Por eso las políticas públicas en ciencia y tecnología no deben verse como políticas marginales independientes de las políticas económicas, de salud, de educación y de cultura. Es indispensable articular todas ellas, sin perder de vista jamás la pluralidad cultural del mundo en que vivimos.
9. Por lo mismo, es necesario revalorar los conocimientos tradicionales y otras fuentes de conocimiento distintas a los modernos sistemas de ciencia y tecnología. Las políticas públicas también deben hacerse cargo de impulsar estos sistemas de conocimiento. Sobre todo, resulta indispensable establecer las condiciones que permitan a todos los pueblos generar y aprovechar el conocimiento que requieran para la solución de sus problemas, en cuya identificación y vías de solución es importante que participen los afectados mismos.
10. Es indispensable realizar transformaciones en los sistemas educativos para que las nuevas generaciones se preparen de forma adecuada para poder participar en los mecanismos de generación, aplicación y explotación racional del conocimiento. Sin esa reforma educativa, los países del tercer mundo se quedarán fuera de toda posibilidad de establecer los mecanismos para la satisfacción de las necesidades básicas de todos sus miembros. Pero en estos sistemas deben participar en pie de igualdad todos los pueblos, y en el caso

de países con pueblos originarios, entre ellos los pueblos indígenas de América Latina y en especial de México, debe eliminarse la aberrante idea de crear instituciones educativas especiales para ellos. En vez de instituciones educativas segregacionistas, deben promoverse las instituciones que faciliten la convivencia y el diálogo intercultural.

11. La globalización que conocemos ahora, hemos insistido, ha sido posible por el desarrollo de la ciencia y la tecnología. Las relaciones sociales han sufrido transformaciones radicales e igualmente han evolucionado las formas de vida de la gran mayoría de la gente. Pero no debemos caer en la tentación, ni en el error del determinismo tecnológico. No hay un único camino ya trazado, o ya determinado por el desarrollo de la tecnología. Las relaciones sociales, tanto como el desarrollo de la propia tecnología, son susceptibles de ser encauzados por decisiones humanas. La decisión de cuáles cambios en las formas de vida son deseables y cuáles no, corresponde a la gente, y los pueblos y las culturas tienen el derecho a decidir qué cauce seguir de acuerdo con sus valores y sus concepciones del mundo. En esas decisiones deben participar representantes de todos los grupos interesados, y no pueden quedar sólo en manos de los llamados expertos, ni de los responsables de la conducción de los Estados, ni de las entidades superestatales. Pero como no hay un único punto de vista, ni uno solo que sea el correcto, debe haber discusión pública acerca de cuáles cambios en la forma de vida son deseables y éticamente aceptables, es decir, cuáles son aceptables bajo la discusión y participación de los diversos puntos de vista, así como de los intereses y valores presentes en las sociedades actuales.
12. Para lograr lo anterior, es indispensable llegar mediante el diálogo a un acuerdo acerca de la normatividad mínima que debe regular las interacciones y la convivencia entre pueblos y culturas diferentes. Una auténtica actitud pluralista no nos permitiría suponer que todos llegarán a aceptar esas normas por las mismas razones, sino que las razones para aceptarlas pueden ser diferentes. Lo importante es que haya acuerdo en el proyecto común del diálogo y sobre todo en la búsqueda de las condiciones para la convivencia armoniosa, constructiva y cooperativa. No se trata de normas impuestas desde algún

punto de vista particular, sino de normas que deben ser propuestas y debatidas entre todos los involucrados y cuya aceptación por cada parte, en su caso, descansaría en razones que dependen de los propios valores, concepciones del mundo y formas de vida de cada grupo. Si se cumple esta condición de pluralidad, las condiciones para el diálogo y para la convivencia serán estables y legítimas, se respetarán las identidades y los proyectos de vida común de cada pueblo y cada cultura, y se establecerá un contexto de relaciones interculturales justas, basadas en el reconocimiento de los otros en sus diferencias, en la tolerancia y en el diálogo, pero sobre todo, permitirán el desarrollo de proyectos compartidos que conduzcan a la realización de proyectos particulares de cada pueblo y cada cultura al tiempo que a la realización de proyectos comunes, satisfaciendo de una sola vez los intereses particulares y los intereses generales compartidos.

Creencia y práctica de la igualdad en el Islam

Manuel Ruiz Figueroa

Al hablar de diálogo entre civilizaciones, tengo en mente dos de las grandes civilizaciones que por lo demás son vecinas y han convivido y compartido experiencias de varios tipos a través de una larga historia. Me refiero a la civilización cristiana-europea (hoy occidental) y a la islámica. Mientras que la occidental por muchos siglos sólo se confrontó con la islámica, y apenas con su experiencia colonialista tuvo contacto con otras culturas y civilizaciones, la islámica tuvo que convivir y enfrentar culturas y civilizaciones muy variadas y responder a sus retos.

La respuesta que dio el Islam al desafío de otras maneras de pensar y actuar fue, en términos generales, coherente y sin temores, integrando muchos elementos ajenos al acervo cultural, con lo que se enriqueció enormemente. Fue recién después de la experiencia colonialista de Europa, que se sintió amenazada tanto en el ámbito militar como en el cultural que ha respondido de una manera menos serena y un tanto descontrolada, que en parte se explica porque el Occidente ha tomado una actitud irrespetuosa, despectiva, ignorante y de supuesta superioridad. La reacción ha llevado también a extremos que pueden conducir a una confrontación lamentable y por completo innecesaria.

Dentro de este contexto general, quiero hablar de la civilización islámica que suele ser menos conocida y presentar a la consideración, análisis y discusión de los participantes, el tema de la igualdad, que a mi modo de ver es uno de los rasgos distintivos y de los más sobresalientes del Islam y que, sin duda, ha sido y es uno de los atractivos que han llevado a mucha gente a convertirse al Islam. Me refiero al Islam como religión porque es bien sabido que las religiones, en concreto las grandes religiones de hoy, son y

fueron la fuente y la base que dio lugar a la formación y desarrollo de las grandes civilizaciones actuales. De esta forma, si el valor de la igualdad es promovido por la religión, es aceptado y practicado como un bien positivo de la civilización.

LA ENSEÑANZA Y LA CREENCIA EN LA IGUALDAD

Al hablar de igualdad, me refiero a esa condición idéntica que tienen todos los seres humanos por su misma esencia, sin distinciones de género, raza, nacionalidad, lengua o religión. Todos somos iguales, absolutamente iguales. Esta enseñanza la encontramos en el libro sagrado del Islam, El Corán. Es por lo demás sintomático que esta enseñanza ya se encuentra implícita en la primera revelación que se le dio al profeta Muhammad o Mahoma. En la Azora [capítulo] 96 del Corán se lee:

*Recita en el Nombre de Tu Señor que ha
creado, Que ha creado al hombre de sangre
coagulada, Recita, Tu Señor es el Munífico,
Que ha enseñado el uso del cálamo,
Que ha enseñado al hombre lo que no sabía.¹*

El Corán, y por consiguiente el Islam, parten de una visión teocéntrica, en oposición a la visión antropocéntrica de la Arabia preislámica. Así, Dios es el centro del universo y de quien deriva todo lo demás y en especial el ser humano. El ser humano debe su origen, su existencia misma a la bondad de Dios.

Las tres grandes religiones monoteístas del Medio Oriente, Islam, Cristianismo y Judaísmo, parten del mismo principio de que Dios es creador,² pero en el Islam hay una particular insistencia en esta cualidad de Dios, que es una de las que más se enfatizan o quizá la que más se enfatiza en relación con los seres humanos y la que hace a Dios diferente y totalmente distinto del resto de la creación.

¹El Corán, traducción de Julio Cortés, Madrid, Editora Nacional, 1979.

²"En el principio creó Dios el cielo y la tierra...", Génesis, I, 1.

El Corán dice: “Acaso hay otro creador distinto de Dios... No hay más Dios que Él”.³ Y con mayor fuerza recalca: “Creador de los cielos y la tierra, *No hay nada que se le asemeje*”.⁴ De esta forma queda claro que lo que hace a Dios distinto de toda la creación es su poder de crear, que nadie más tiene. Todo el resto de la creación, en especial los seres humanos, son totalmente diferentes a Dios y están en una relación de dependencia y gratitud hacia Él. La primera conclusión que alguien debe sacar si realmente cree que es creado por Dios, es que debe a Él absoluta gratitud, sumisión y obediencia.

La segunda conclusión que se debe sacar es que ante Dios todos somos por completo iguales, en cuanto sus criaturas. La riqueza, la tribu, la lengua son elementos que hacen diferentes a los seres humanos entre sí, pero son cuestiones secundarias, sin importancia. La realidad es que ante Dios no hay distinciones que valgan y que la igualdad entre sus criaturas es absoluta.

Esta idea se ve confirmada cuando el Corán habla de la unidad original de la raza humana, haciendo ver que todos los seres humanos proceden de una y única pareja: “Hombre, temed a vuestro Señor, que os ha creado de una sola persona, de la que ha creado a su cónyuge, y de los que ha diseminado un gran número de hombres y mujeres...”.⁵ Esta azora pone énfasis en la igualdad ante Dios de géneros, hombres y mujeres para Dios son iguales.

Hay otros textos en donde se habla de la misma idea, pero tal vez hay uno en el que se explicita con más fuerza el tema de una igualdad elemental o esencial de todos los seres humanos: “Profesa la religión como hanif, según la *naturaleza primigenia que Dios ha puesto entre los hombres*”.⁶ Este texto hace referencia a una naturaleza primigenia, a una condición humana idéntica en todos los seres humanos, afirmando que independientemente de la religión que cada uno profese, todos están llamados a la misma verdad, porque Dios ha puesto en cada ser humano una naturaleza idéntica que lo impulsa hacia ella.

³El Corán, xxxv, 3.

⁴El Corán, xlii, 11.

⁵El Corán, iv, 1.

⁶El Corán, xxx, 30.

Alguien puede preguntar si en efecto hay una igualdad entre los seres humanos, por ejemplo entre el hombre y la mujer, si tenemos en cuenta pasajes coránicos como el siguiente, donde se afirma la superioridad del hombre sobre la mujer: “Los hombres están un grado por encima de ellas [las mujeres]”, o más claro todavía: “Los hombres tienen autoridad sobre las mujeres en virtud de la preferencia que Dios ha dado a unos más que a otros y de los bienes que gastan”.⁷ Estos dos textos no se refieren a las relaciones del hombre y la mujer en términos absolutos, sino a sus relaciones como esposos, en donde el esposo es el jefe de familia, exactamente como en el Occidente.

Esta interpretación queda justificada si traemos a colación textos en los que se afirma la absoluta igualdad entre los géneros, así por ejemplo: “Al creyente, varón o hembra, que obre bien, le haremos que viva una vida buena...”⁸ y

Dios ha preparado perdón y magnífica recompensa para los musulmanes y las musulmanas, los creyentes y las creyentes, los devotos y las devotas, los sinceros y las sinceras, los pacientes y las pacientes, los humildes y las humildes, los y las que den limosna, los y las que ayunen, los castos y las castas que recuerdan mucho a Dios,⁹

y otros textos parecidos, como IX, 71 y XXXIII, 73. De esta forma no puede haber duda razonable que ante Dios no hay distinción de géneros ni menos superioridad de unos sobre otro.

LA PRÁCTICA DEL VALOR DE LA IGUALDAD

Hablaré ahora de cómo se inculca la práctica del valor de la igualdad de una manera cotidiana y de lo más sorprendente. Esto se lleva a cabo en las obligaciones fundamentales del musulmán, en lo que se conoce como los Cinco Pilares del Islam.

Los Cinco Pilares del Islam son la *Shahada* o profesión de fe, la oración, la limosna, el ayuno y la peregrinación. ¿Cómo inculcan y cultivan estas

⁷ El Corán, IV, 34.

⁸ El Corán, XVI, 97.

⁹ El Corán, XXXIII, 35.

obligaciones el valor de la igualdad? La *Shahada*, ("No hay más Dios que Alá y Muhammad es su enviado"), es la única obligación teórica, es ante todo un reconocimiento de la unidad y unicidad de Dios, pero implícitamente es el reconocimiento de Dios como creador de todo cuanto existe y por tanto que el ser humano depende totalmente de Él y también el reconocimiento de la igualdad de todos ante el único Dios.

La oración es un acto de culto colectivo y comunitario que debe llevarse a cabo de preferencia en un lugar especial, la mezquita, y a diferencia del cristianismo, no sólo una vez a la semana el día del Señor, sino cinco veces al día. Es, así, la obligación más importante del musulmán. Los tiempos de la oración son la oración de la aurora (antes de la salida del sol), la oración del medio día, la oración de la tarde, la oración antes de la puesta del sol y la oración de la noche.

De esta forma la vida del musulmán, cada día de la semana y cada día del año comienza, se desarrolla y termina en la presencia de Dios, y como ya lo dije no de manera individual sino social o comunitaria. Toda la comunidad musulmana ora al mismo tiempo y en conjunto, lo que va creando un sentido de solidaridad, de comunidad universal y de igualdad entre los creyentes. La comunidad islámica ha sido escogida por Dios para ser un testimonio ante los hombres y ante todo un testimonio de hermandad y cooperación para alcanzar el fin que Dios ha establecido para la raza humana.

El Islam enseña, quizás en forma más explícita que el cristianismo, que el paso por este mundo no es sólo para alcanzar la perfección moral y espiritual, sino también para disfrutar de una vida cómoda y tener éxito material, es en la celebración de esta oración comunitaria donde obtiene la capacidad para lograrlo, pero con la conciencia que debe ser de una manera justa y equitativa, pensando en los miembros de la comunidad que lo acompañan a orar y que son también criaturas de Dios y que buscan los mismos fines.

La oración va precedida de abluciones rituales, lavarse las manos hasta los codos, los pies hasta los tobillos y la cabeza. Estos ritos deben hacerse en silencio preparándose para entrar a adorar a Dios y someterse a su ley. Pero tienen un aspecto social también. No puede dejar de pensarse que la higiene y la limpieza corporal tiene un aspecto social de respeto para el resto de los que van a iniciar la oración.

A diferencia del judaísmo y el cristianismo, el Islam no usa cuernos o campanas para llamar a este acto de culto, sino la voz humana. El muecín o encargado de llamar a la oración desde lo alto de un minarete empieza alabando a Dios y reconociendo sus bondades, y enseguida invita a los creyentes a venir a agradecer a Dios su infinita benevolencia.

El ritual de la oración es muy simple. Después de entrar a la mezquita con los pies descalzos, los fieles se forman en filas, una detrás de otra; las mujeres de un lado y del otro los hombres. Los asistentes a veces están de pie, a veces sentados con las piernas cruzadas y en otras hacen una profunda postración tocando el suelo con la frente. Esta última postura desde luego indica un acto de profunda humildad delante de Dios y de total sometimiento y obediencia a Él. Es un reconocimiento de la absoluta superioridad y trascendencia de Dios, el creador de todas las cosas. Este tipo de postración, desde luego que no se hace ante ningún ser humano. Los creyentes están todos mezclados sin distinción de clases sociales, rangos, puestos políticos, riqueza o pobreza. Así, al lado del o de la más pobre puede estar el más rico del mundo o un rey o reina, pero el hecho de hacer esta profunda postración tocando el piso con la frente es el medio de expresar, al mismo tiempo, que todos y todas son exactamente iguales ante Dios, de quien proceden y que estas diferencias de posición o estatus ante Dios no tienen la menor importancia.

La oración debe realizarse preferentemente en la mezquita, ya que en esta forma comunitaria es en donde puede sentirse y aceptar la igualdad de todos los creyentes; sin embargo, puede hacerse ya sea en forma individual o en pequeños grupos en la casa, en la oficina o en el lugar de trabajo e incluso en la calle.

En el Islam, el día de descanso es el viernes, equiparable al domingo cristiano. Este día hay un servicio de culto especial, en que es más largo y sobre todo porque el que preside la oración da un discurso o sermón en el que se comentan los temas más variados, desde estrictamente religiosos a familiares, sociales o políticos. También hay un ritual especial en las dos grandes fiestas del Islam, el término de ayuno en el mes de Ramadán y al final de la peregrinación, como veremos enseguida.

LA LIMOSNA

“Creed y obrad bien” es una exhortación constante del Corán, como queriendo indicar que la fe y las obras van juntas, no se deben separar. No basta por lo tanto hacer oración, hay que expresar de alguna forma concreta la fe. Así, la limosna obligatoria es esa expresión. El servicio a Dios no parece estar completo si no conlleva también el servicio a los seres humanos. Además de la limosna voluntaria, existe la obligación de dar un porcentaje de las ganancias obtenidas durante el año, parecido a la obligación cristiana del diezmo. Actualmente, suelen ser los gobiernos los que hacen esta colecta, pero sea quien la haga, debe destinarse a los más pobres y necesitados de la localidad. Tiene una finalidad social, tratar de mejorar la condición desventajosa de muchos y crear una condición más pareja e igualitaria entre todos. Esta obligación hace que los que más tienen se acuerden que hay quienes tienen menos y que la riqueza posee una finalidad social, no egoísta e individualista. La intención es crear una conciencia social y educar para lograr una mayor igualdad social.

EL AYUNO

El ayuno parece ser una institución muy antigua y casi todas las religiones lo suelen practicar en formas y duración variable. En el Islam, el ayuno consiste en abstenerse de comer cualquier alimento, beber cualquier líquido, fumar y tener relaciones sexuales desde el alba hasta la puesta del sol, durante los 28 o 29 días que dure el mes de Ramadán, que puede caer en cualquiera de las cuatro estaciones del año, dado el calendario lunar usado en el Islam. Es sin duda una obligación pesada y nada fácil.

Se hace durante el mes de Ramadán porque fue en este mes cuando el profeta Mahoma recibió la primera revelación por parte del Ángel Gabriel. Todos los musulmanes adultos deben ayunar, con excepción de los enfermos y los viajeros. Existe una buena dosis de flexibilidad sobre este punto.

Además de las razones personales que alguien pueda tener –expiación o arrepentimiento de sus pecados–, el ayuno en el Islam es a todas luces una disciplina moral, una educación del individuo. El hecho de ayunar un

día tras otro durante todo un mes, prepara al ser humano a soportar las privaciones de la vida y refuerza su voluntad para resistir las tentaciones a cometer cualquier tipo de actos que estén prohibidos. Y además, y es lo que aquí nos interesa subrayar, tiene una enseñanza social: recuerda a los que ayunan que todos son iguales y produce un sentimiento de solidaridad humana. Cuando alguien se siente desfallecer y está a punto de quebrantar el ayuno, debe pensar que en todos los rincones de la tierra hay musulmanes que están ayunando como él o ella. Hay ricos y pobres, poderosos y desvalidos, pero todos por igual se someten de manera voluntaria a esta obligación, y todos por igual sufren los rigores del hambre. Constituye así, un recordatorio de la igualdad fundamental de los seres humanos ante Dios, y de nuevo que ante Dios no cuentan las diferencias sociales y que nadie es superior a otro.

LA PEREGRINACIÓN

Como en el caso del ayuno, las peregrinaciones son un rito muy antiguo y existe en muchas religiones hoy en día, como se puede fácilmente atestiguar. En el Islam, sin embargo, la peregrinación a La Meca es una de las obligaciones fundamentales del adulto, que debe realizar al menos una vez en la vida, si sus condiciones se lo permiten. Esta peregrinación debe hacerse durante el mes llamado de la peregrinación, aunque desde luego cualquiera puede ir a La Meca en cualquier momento y realizar los mismos ritos. Esta última se llama la peregrinación menor y no sustituye la obligación de la otra. Es decir, la peregrinación debe cumplirse de una manera comunitaria.

Esta institución se inspiró en la tradición religiosa preislámica, pero cambió profundamente su sentido e introdujo importantes modificaciones. La Kaba de La Meca es un centro de peregrinación muy antiguo, según la tradición fue el primer santuario que existió, edificado por el mismo Adán, después restaurado por Abraham o Ibrahim y su hijo Ismael.

Los ritos empiezan con el despojo de todos los vestidos usados a diario y ponerse una túnica blanca exactamente igual para todos los peregrinos, que simboliza el estado de sacralización o pureza que a partir de entonces acompaña al peregrino durante los días que dura la ceremonia. Se besa la

famosa piedra negra y se hacen siete circunvalaciones alrededor de la Kaba. De La Meca, los peregrinos se ponen en marcha hacia dos colinas cercanas en donde empiezan a correr de una a otra, rehaciendo las angustias de Agar en busca de agua para su hijo Ismail. Al día siguiente los peregrinos se encaminan a la llanura de Mina, situada entre La Meca y Arafat. Ahí se hacen las oraciones de la tarde y noche. Al día siguiente se ponen en marcha hacia Arafat, una planicie y un monte del mismo nombre en donde se detienen y tiene lugar el punto central de la peregrinación. En efecto, desde las primeras horas de la tarde hasta la puesta del sol, más de un millón de peregrinos glorifican a Dios gritando cada vez con voz más alta: "Labbaika Allahumma Labaika" (aquí estamos, ¡oh! Dios, aquí estamos en tu presencia). Éste es sin duda el punto culminante de la experiencia religiosa del peregrino. El reconocer a Dios como el Amo supremo del mundo, junto y al mismo tiempo que un millón de seres humanos, es un sentimiento que trasciende cualquier otra vivencia humana, como lo atestiguan quienes han participado no una, sino varias veces en este ritual de la peregrinación. Los peregrinos pasan la noche en Muzdalifa y al día siguiente tiene lugar el sacrificio de algún animal en Mina. Enseguida se lleva a cabo el ritual de lanzar piedras a ciertos monumentos que simbolizan el mal y el repudio al demonio. Aquí termina el estado de sacralización y los peregrinos regresan a La Meca, en donde individualmente vuelven a circunvalar la Kaba.

La peregrinación tiene el mismo valor de concienciar a los peregrinos sobre la igualdad de todos los seres humanos. El encontrarse con un millón o más de seres humanos provenientes de todos los rincones del globo, de diferentes nacionalidad y lenguas, todos vestidos por igual con una túnica blanca, ricos y pobres juntos, poderosos y desvalidos y todos alabando a Dios, y gritando a voz en cuello sin respeto humano es una experiencia que deja un sello imborrable en la conciencia del peregrino, que ante Dios, el creador de todos, todos los seres humanos sin distinción de género, raza o clase, son exactamente iguales.

Las dos fiestas más importantes del Islam son la Fiesta del término del ayuno y la Fiesta del Sacrificio al final de la peregrinación. El día final del ayuno, las personas pudientes organizan comidas de gran abundancia a las que tienen entrada libre, en especial los pobres del barrio, haciendo énfasis en la obligación de los ricos de compartir sus riquezas con los que

menos tienen. De igual forma, el día del sacrificio, todos los musulmanes de cualquier parte del mundo que no pudieron asistir a la peregrinación, sacrifican un animal que después comparten también con aquellos que no lo pueden hacer y así se crea un vínculo de solidaridad tanto con los peregrinos como con el resto de los musulmanes de todo el mundo.

Estas valiosas enseñanzas y prácticas del Islam son un testimonio viviente de lo que deberían ser las relaciones humanas, independientemente no sólo de la diversidad de lenguas, razas y nacionalidades, sino también de la religión que uno profese. Éste debe ser el siguiente paso.

En defensa del diálogo entre civilizaciones*

Ahmad Sadri**

INTRODUCCIÓN: ¿QUÉ ES UNA CIVILIZACIÓN?

“Civilización” es tanto un concepto moderno como modernista.¹ Los posmodernos lo evitan como si fuera la plaga o, cuando menos, como un parásito perteneciente a tiempos remotos. Es demasiado general para su recién descubierta, petulante humildad, una reminiscencia vinculada con los señores académicos de la era colonialista, sumamente atascado en el hegemónico universalismo de los intelectuales modernistas. Los posmodernos lo mismo prescinden del “choque” entre civilizaciones que del “diálogo” entre las mismas. Pero la cruda realidad parece confirmar algunas de las predicciones más optimistas hechas por malévolos modernistas de mediados del siglo xx acerca de la modernidad y las civilizaciones. El mundo gravita hacia políticas democráticas liberales y una economía capitalista, atendiendo al modelo progresista occidental. Y, al mismo tiempo, la misma cruda realidad parece favorecer un enfoque *civilizacional*² para tratar de entender los conflictos globales. Tras los acontecimientos del 11 de septiembre hubo incluso un ataque al oscurantismo posmoderno que podía tornar borrosa la clara percepción de los terroristas no-occidentales como malignos.

*Traducción: Rafael Becerra.

**Profesor de sociología, Lake Forest College.

¹ Ambos términos son polisémicos en las diferentes lenguas. Sospecho que el autor se refiere a “moderno” como relativo a la época moderna, y más precisamente a la Ilustración, en tanto que con “modernista” alude a las vanguardias artísticas de finales del siglo xix e inicios del xx que integraron el modernismo (N. del T.).

² Empleo lo menos posible este chocante vocablo para traducir el neologismo *civilizational*, que el autor utiliza con frecuencia para designar todo aquello que involucran las relaciones entre civilizaciones (N. del T.).

Es innegable que en el mundo aparecen nuevas tensiones de manera creciente, las cuales conducen con sorprendente espontaneidad a guerras del todo innecesarias, brutalidad masiva y genocidio. Las actuales tensiones étnicas, religiosas y políticas hunden sus raíces en las nuevas profundidades del tipo de tribalismo que parecía haber desaparecido en el mundo moderno. La situación esquizoide del mundo exige una aproximación tanto descriptiva como preceptiva mediante el uso creativo y constructivo del concepto “civilización”. Pero, ¿qué es una civilización? El término era utilizado por filósofos de la historia, antropólogos, sociólogos y arqueólogos de la modernidad. En lugar de delinear las diferentes etapas y matices de la historia del término, sería más conveniente ofrecer una nueva definición del mismo, de conformidad con las necesidades del presente congreso.

La civilización es una acumulación de respuestas racionales organizadas e institucionalizadas de las sociedades humanas urbanas para enfrentar los retos de su orden interno (esto es, legitimidad política, administración social, sistema económico, cosmología religiosa, fundamentos legales y economía libidinal), medio ambiente (es decir, tecnologías para la producción de alimentos y arquitectura) y enemigos externos (tecnologías y organización de la guerra y relaciones internacionales). Las facetas práctica e instrumental de estas respuestas racionales constituyen la “cultura material” (por ejemplo, arte, arquitectura y tecnología) de una civilización, mientras que sus aspectos sustantivos y normativos instituyen su “cultura no-material”, la cual dota de significado al mundo natural y social y conforma los modelos de comportamiento social, político y económico. Así, las civilizaciones contienen la sedimentación de dos capas de racionalidad colectiva: un “núcleo” normativo y sustantivo, y una “corteza” práctica e instrumental.

Habiendo redefinido, entonces, las civilizaciones, debemos apresurarnos a añadir que, por las cuatro razones que se citan a continuación, las civilizaciones no deben ser tomadas de manera literal: no existen en el mismo sentido que los objetos reales existen en la realidad fenoménica. No son totalidades objetivas ni disfrutan de unidad orgánica y vida propia. Después de estas cuatro advertencias, regresaremos al asunto del estado del mundo que se planteaba al inicio de este apartado.

La inestabilidad inherente a las civilizaciones

Hay un nivel en el que podemos considerar a una civilización como una entidad objetiva, si bien tenue y frágil. La característica más básica del núcleo sustantivo de cualquier civilización es el conflicto. Empezamos presuponiendo que una elemental incompatibilidad de axiomas y valores subyace a toda civilización; y que los problemas prácticos tienden a prologarse a la hora de aplicar los principios a la vida diaria. Conflictos de valores, inconsistencias y contradicciones entre axiomas éticos, religiosos y filosóficos, y entre éstos y las demandas de la vida práctica obligan a toda civilización a trabajar constantemente para reparar, remendar, diferenciar y aun decepcionar de forma sistemática a fin de permitir la pretensión, o mantener la impresión, de una concepción unificada y ordenada del mundo que establezca un conjunto claro de directrices para la acción. El destino de los héroes trágicos de la ficción y el teatro mundiales (por ejemplo, Agamenón, Eneas, Rostam, Hamlet, Tom Winfield y Willy Loman) brinda la oportunidad de considerar las manifestaciones de profundas contradicciones culturales en el ámbito de la conducta personal.

Desde el momento en que existen, las civilizaciones son criaturas débiles y conflictivas que están demasiado absortas en su propia conservación para preocuparse demasiado por su “choque” con otras civilizaciones. En otras palabras, el concepto de civilización es útil en el estudio de las complicaciones internas de las sociedades humanas, y no demasiado eficiente para explicar los conflictos externos de esas mismas sociedades. Es precisamente en el proceso de solución de sus conflictos internos que la mayor parte de las civilizaciones intentan comunicarse entre sí. A altos niveles, tales esfuerzos pueden madurar hasta convertirse en un auténtico diálogo.

El problema de la representación³

La civilización podría ser considerada una entidad objetiva por delegación. En tal sentido, debe su objetividad a los intelectuales que son sus

³Traduzco como “representación” el vocablo inglés *agency*, que tantos matices tiene en esa lengua y de los cuales carece el español “agencia” y sus sinónimos [N. del T.].

arquitectos y emisarios. Las civilizaciones “existen” en la medida en que son tomadas en serio por un estrato de intelectuales que son sus creadores y emisarios. La razón por la cual datamos la civilización en el cuarto milenio antes de Cristo, cuando los sumerios establecieron las primeras ciudades mesopotámicas, es que sólo a partir de ese momento las sociedades humanas estuvieron en posibilidad de mantener a un estrato de intelectuales (escribas, sacerdotes, maestros, administradores, etcétera), quienes se encargaban de la elaboración de las respuestas colectivas, sustantivas e instrumentales a los retos que les planteaban su orden interno y sus adversarios externos. La invención de la escritura permitió el acopio, la conservación y el desarrollo sistemático de todas las respuestas racionales colectivas de la civilización, y que las sucesivas generaciones de intelectuales trabajaran en su elaboración y futura racionalización. Desde luego, los núcleos irracionales de la vida (por ejemplo, la sexualidad y la agresión) y las fuentes del caos interno y externo (por ejemplo, la anomia, la insurrección y la invasión) nunca son eliminados por completo. Éstos contribuyen a la inherente inestabilidad de las civilizaciones. El reconocimiento del papel de los intelectuales en la definición de la civilización es esencial. Hablar de las civilizaciones, independientemente de aquellos que son sus principales creadores y emisarios, es hipostasiarlas.⁴ Toda civilización es una entidad objetiva debido en parte a sus “agentes”: los intelectuales.

El carácter de las civilizaciones

En este sentido, la civilización consiste en un auténtico, si bien pálido, ambiente de factores comunes social e históricamente específicos que han perdido sus vínculos con circunstancias históricas particulares. Nuestras impresiones del “carácter” de las civilizaciones no son precisas. Pero intuir un carácter para diferentes civilizaciones tampoco es, por necesidad, ilusorio. Los científicos sociales de finales del siglo XX optaron por no persistir en la búsqueda del “carácter de una civilización” debido

⁴No figura en diccionarios de la lengua el vocablo “hipostasiar”, forma verbal del sustantivo “hipóstasis”; sin embargo, se usa frecuentemente en textos filosóficos y psicoanalíticos como sinónimo de “reificar” o “cosificar”, es decir, con el sentido de dar carácter de objeto a algo que no lo es, como un proceso, por ejemplo. Con él traducimos *hypostasize*, usado aquí por el autor [N. del T.].

a que las vagas impresiones acerca de los rasgos psicológicos y sociales de los pueblos pertenecientes a etnias y orígenes nacionales similares, para no hablar de civilizaciones, a menudo estaban teñidas por prejuicios y juicios de valor. Pero es posible establecer [sociológica e históricamente] estas diferencias y preservarlas de la intolerancia etnocéntrica. Los caracteres de una civilización y nacionales existen porque el estilo de vida y la visión del mundo de una capa más bien delgada son usados como patrón por otras clases, grupos sociales, estratos y aun grupos étnicos. En ciertos periodos históricos, un determinado grupo o clase social toma posición y adopta una manera de percibir el mundo que lo distingue. El triunfo cultural de tal modelo de vida y *weltanschauung* puede elevarlo a patrón de referencia de una sociedad o una civilización en su totalidad.

La civilización como un tipo ideal

Puede utilizarse también la civilización como un dispositivo heurístico. En este sentido es sobre todo un “concepto”, un “tipo ideal” que permite una visión general de procesos que de otra manera resultarían muy variados y ricos en textura para ser inteligibles. Así, las civilizaciones podrían también funcionar como herramientas conceptuales y, en tal sentido, son criaturas de mercurio: se fusionan y dividen respondiendo a los intereses del observador y a la necesidad de resumir los denominadores comunes históricos y sociológicos de sociedades similares. Estos factores comunes pueden no estar conscientemente presentes para los miembros de las sociedades en cuestión. Aquí el científico tiene licencia para agrupar y dividir, siempre y cuando las bases para sus categorizaciones sean aceptadas por la comunidad de practicantes de una disciplina dada. Por supuesto, este consenso también representa por sí mismo una inclinación propia de las civilizaciones. El propósito del presente capítulo es argumentar que tales distorsiones de las civilizaciones no son tan arbitrarias o perniciosas como aparentan ser para el purista metodológico.

¿CÓMO Y POR QUÉ TOMAN DE PRESTADO LAS CIVILIZACIONES ENTRE SÍ?

Los procesos duales de convergencia y divergencia que se dan en el mundo (a los que aludimos al principio de este capítulo) pueden explicarse por una ruptura entre dos niveles de adopción civilizacional. En ocasiones, las ciencias sociales han intentado enfrentar estas dos tendencias, pero nunca de manera simultánea. Han tratado de entender el significado de las tendencias unificadoras mundiales mediante los rosáceos lentes de las teorías del “progreso”, la “modernización” y la “globalización”. Los posmodernos desdennan este enfoque por ingenuo y prefieren los menos ambiciosos proyectos de investigación que estudian las unidades más pequeñas de nuestro mundo y sus discontinuidades y divisiones. Pero, ¿podemos esperar la aportación de un marco de referencia que pudiera dotar de sentido a ambos procesos?

La forma más común del contacto entre civilizaciones no ocurre durante relaciones adversas, sino cuando las civilizaciones intentan tomar prestado unas de otras. El trueque se presenta en dos niveles: el intercambio a nivel de la “corteza” o del plano tecnológico no es problemático; el que se da a nivel de las ideas (del “núcleo”) es mucho más complejo. En especial de aquellas ideas relacionadas con esferas tales como la concepción religiosa del mundo, la legitimidad política y la economía libidinal son muy sensibles a los impactos repentinos producidos por la apropiación de elementos pertenecientes a otra cultura. Otro problema surge del hecho de que en épocas anteriores a la modernidad el tomar prestado de otras civilizaciones ocurría de manera gradual y a través de la participación de algunos intelectuales que ejercían control sobre el proceso de intercambio. Los continuos avances ocurridos en el terreno de las comunicaciones desde la Revolución Industrial han facilitado tanto el intercambio como la expansión de la base de contacto entre las civilizaciones. El intercambio tecnológico continúa con tal éxito, que la variedad de culturas en el mundo está amenazada por la uniformidad resultante de la imposición de las tecnologías occidentales y de los modelos de vida relacionados con ellas. Pero la diseminación de la cultura no es monopolio de Occidente. La internacionalización de las cocinas étnicas y otros productos como la acupuntura, las artes marciales, las filosofías y prácticas curativas constituyen una prueba de ello.

Resumiendo, esto es lo que le ha pasado al mundo: la corteza instrumental de todas las civilizaciones del mundo prácticamente se ha fusionado. En consecuencia, la distancia existente entre los núcleos sustantivos inherentemente inestables de civilización se ha reducido peligrosamente. Esto explica la aparición simultánea de los jalones opuestos que experimentamos en el mundo. Si esta lectura es correcta, entonces las nuevas formas de fundamentalismo y odio interétnico representarían un apresurado retiro al dominio de antiguas certezas, de cara a la contracción de un mundo sometido a una corteza tecnológica unificadora y al concomitante flujo de nuevas, desconcertantes opciones para organizar la vida individual, pública y social. El problema es que la toma de prestado y la adopción en el nivel del núcleo de ideas se ha rezagado en relación con las mismas prácticas en el nivel tecnológico. De ahí que la heterogeneidad global de las cosmovisiones ha devenido más manifiesta y más explosiva.

¿CÓMO SE VEN LAS CIVILIZACIONES ENTRE SÍ?

La interacción de las civilizaciones o, de hecho, de todas las entidades culturales diferentes, atraviesa por una serie de etapas que vamos a representar con una metáfora ocular. Estas etapas no son peldaños de una escalera histórica evolutiva. Si bien hay un sentido en el que el dominio de los tres modelos de percibir al “otro” sigue un orden histórico, las formas previas no son eliminadas, sino que con frecuencia permanecen como alternativas en la lista de opciones del área de comprensión intercultural. Un retorno a los modos previos, más simples de comprensión intercultural permanece como opción en todo momento. Este movimiento reaccionario es una reminiscencia del regreso al fundamentalismo en el mundo cristiano tras los logros contestatarios y de adaptación a la Ilustración, representados por la crítica bíblica o criticismo superior⁵ y el Concilio Vaticano II.

Generalizando, se puede afirmar que percibimos al “otro” de tres maneras diferentes.

⁵En inglés, *higher criticism*. Se refiere a los seminales trabajos hermenéuticos sobre las Escrituras emprendidos por Schleiermacher y, posteriormente, Feuerbach.

La visión de túnel

En las etapas más rudimentarias del entendimiento intercultural, la percepción del otro se obtiene mediante el simple ingreso a un mundo exótico. La imagen resultante no es sólo vaga, sino limitada y unilateral. Pero la unilateralidad e inequidad de esta etapa de la relación con el otro es el menor de sus problemas. Como se trata de un enfoque que exagera la diferencia, difícilmente puede alentar al observador a encontrar paralelismos en su propia cultura de los aspectos negativos o positivos de la otra. Pero lo peor de todo es que hay numerosas evidencias que sugieren que las proyecciones psicológicas desempeñan un papel significativo en la imagen que el uno se hace del otro. Así, nuestras representaciones de visión de túnel acerca del otro revelan, más que cualquier otra cosa, nuestras propias neurosis. Se puede suponer un *continuum* que vincula prejuicios –que en nuestra metáfora deberá equipararse a las fantasías que un ciego tiene acerca de la realidad que lo rebasa– a la visión de túnel o comprensión del otro mediante generalizaciones que parten de una sola característica. En su primer encuentro con el velado mundo del Oriente, los europeos tendían a solazarse en fantasiosas intrigas sexuales (como las representadas en las pinturas orientalistas), mientras las mujeres europeas no encontraban ahí sino opresión.

La doble visión

La siguiente etapa en la comprensión del otro adviene con la revelación de que cada civilización, incluida la propia, constituye un cerrado y complejo universo de sentido y significación, y de que es injusto percibir una cultura extranjera a partir de la consideración de una sola de sus partes. La disciplina antropológica descartó la actitud de juzgar a otra cultura con los estándares de la propia. Esto se condenó como mero “etnocentrismo”. Los métodos que incluían vivir entre los nativos durante largos periodos y la suspensión de todo juicio acerca de ellos fueron adoptados por los pioneros de la moderna antropología. Los veredictos realizados tras un escritorio acerca de las virtudes o los vicios de los salvajes fueron entonces archivados para favorecer la investigación neutra y desprejuiciada y la catalogación cuidadosa de los variados universos culturales.

Algunos filósofos moralistas occidentales, que continuaban disfrutando del lujo de sólo leer acerca de los pueblos primitivos en lugar de enfrentarse al sinnúmero de variedades culturales, se escandalizaban por la incapacidad de los antropólogos de pronunciar los más elementales juicios morales sobre la superioridad de Occidente. Así, las llamas del debate filosófico se avivaron una y otra vez en torno del espantapájaros del "relativismo moral".

La etapa antropológica relativista representa un avance respecto de la estrechez de la visión de túnel (de la cual adolecen los filósofos moralistas mencionados líneas arriba) y un total apartamiento de los comunes prejuicios etnocentristas. No obstante, no es éste el ideal trampolín cognoscitivo para la coexistencia global. Como la visión de túnel, la doble visión es un desorden neurológico. Es causada por la incapacidad del cerebro para sobreponer dos imágenes transmitidas por los ojos para crear una única perspectiva tridimensional. La imagen producida por un ojo carece de profundidad, pero ver doble es también causa de confusión. El relativismo cultural es necesario al inicio de la investigación intercultural. Es necesario colocar los juicios personales en un estado de animación suspendida al inicio del viaje intercultural. Pero el relativismo cultural sería inadecuado para curar las perniciosas desavenencias entre civilizaciones que están apareciendo en el mundo. Para el diálogo entre civilizaciones se requiere acceder al tercer nivel de la comprensión intercultural.

La percepción profunda

En la percepción de una persona normal, una sobreimpresión de las imágenes proporcionadas por los ojos produce una perspectiva integrada, tridimensional del mundo. Ahora bien, mediante un gran salto lógico –obsequio de nuestra metáfora ocular– aterrizamos en el campo del diálogo entre civilizaciones. Empezamos con una imagen del "yo" mediante una lectura de la evolución de nuestra propia civilización. Luego producimos una imagen del otro, utilizando rigurosas herramientas históricas, etnológicas y sociológicas que se encuentren a nuestra disposición –teniendo cuidado de evitar cualquier juicio en esta etapa. Al término de este estudio debemos ser capaces de traslapar las dos imágenes –del "yo" y del "otro"–

para acceder a una perspectiva tridimensional unificada de nuestra humanidad común. Como las ilusiones ópticas, esta imagen nos permitirá observar dos veces la imagen y percibir cosas diferentes en cada ocasión. Podemos entonces intentar fundir las dos imágenes en una y sorprendernos con las nuevas perspectivas.

En terrenos de la historia podremos leer nuestra propia historia como si le perteneciera al otro y viceversa. Estudiar la historia de cualquier nación, incluida la nuestra, sería un asunto demasiado aburrido si no hiciésemos una pausa para considerar la pregunta hipotética: ¿qué hubiera ocurrido si...? ¿Por qué no recurrir a estos planteamientos hipotéticos para favorecer las relaciones interétnicas? ¿Por qué no leer las diferentes historias de las diversas entidades étnicas, ya pertenezcan a una sola civilización o a varias, como si se tratase de la misma historia con diferentes finales? Podemos utilizar estos métodos en el diálogo interétnico con el fin de obtener una nueva perspectiva de, o probablemente para “ver a través de”, nuestras obstinadas diferencias. Si consideramos nuestra propia historia como una versión diferente de la de los otros, la veremos bajo una nueva luz. Leer la historia de los otros como si se tratara de la nuestra con un cierto giro, nos permitirá hacer una lectura más benévola. Este método nos permite ver las numerosas similitudes existentes entre las diferentes identidades y reducir las diferencias a sus elementos comunes. Podríamos estar alejados del destino de nuestros vecinos tan sólo por un accidente histórico. A veces, las consecuencias deseadas o accidentales de una reforma, una invasión o, incluso, de un desastre natural en un momento histórico preciso constituyen toda la diferencia para la creación del “carácter” de una civilización.

También podría suceder que la única diferencia sea temporal. Ya que la mayor parte de los conflictos ocurren en el interior de una civilización más que entre civilizaciones, podríamos incluso desarrollar algo parecido a un esquema “evolutivo”. No obstante la tortuosa historia de la teoría de la evolución en las ciencias sociales, un estudio puede considerar las diferencias entre civilizaciones como el desarrollo integral y selectivo de varias “posibilidades objetivas”. Comparar los destinos de las naciones dentro de marcos civilizacionales para determinar si, y en qué medida, estas posibilidades están vigentes, puede ser más que un manera ingeniosa de enten-

der su curso. Puede también suministrar un sólido fundamento para el diálogo entre civilizaciones.

JUZGAR O NO JUZGAR

Es casi inevitable hacer juicios apresurados con la visión de túnel. Si, debido a consideraciones relacionadas con la reciente etiqueta de la corrección política, el juicio no es proferido de forma involuntaria, persevera la reprimida inclinación de "llamar al pan, pan y al vino, vino". Conocedores de los escollos generados por usar el propio sistema cultural como un tribunal para juzgar a los otros, los científicos sociales han renunciado a toda clase de juicios. El extremo de esta actitud colocaría al observador en la posición de instrumento objetivo que registra pero no juzga. El relativismo cultural no va más allá de registrar la radical multiplicidad y aun la inconmensurabilidad de las culturas humanas. No agrava las tensiones étnicas (a la manera de los juicios apresurados que procura la visión de túnel), pero tampoco constituye un diálogo de altura.

El proceso de involucrarse en el diálogo entre civilizaciones no puede iniciarse sin un intento de buena fe para entender al otro mediante la utilización de las herramientas que proveen las ciencias de la historia, la antropología y la sociología. Pero al final debe también hacerse el intento de encontrar paralelismos comunes, posibilidades y escollos entre las civilizaciones por medio de la vinculación con lo que hemos denominado "percepción profunda". No debemos eludir los juicios. No obstante, nuestros principios y aspiraciones científicos, somos todos "humanos" después de todo y los humanos emiten juicios. Evitar los juicios en el terreno de la comprensión entre civilizaciones no es posible ni deseable.

Los temores de las ciencias sociales respecto de juzgar a los otros se han debido a las inevitables distorsiones que dan forma a nuestros puntos de vista. Pero la fobia científica a los juicios es contraproducente para la causa del diálogo entre civilizaciones. Si bien es razonable evitar los prejuicios, ¿por qué tememos a los juicios ponderados? El problema surge del supuesto de que el conocimiento acerca del otro es una vía de un solo sentido. Se supone que la mirada del conocimiento se dirige sólo del

mundo occidental al no-occidental. Pero nuestra comunidad mundial avanza hacia un punto en el que tal vez no tengamos que conservar este supuesto por más tiempo. Si aceptamos que la tarea de conocer al otro no es la solitaria "carga del hombre blanco", sino el proceso por el cual las diferentes partes intercambian miradas, podríamos también suponer que las distorsiones, los errores, las percepciones y juicios erróneos podrán corregirse a tiempo y durante el proceso del diálogo entre civilizaciones. Esto es cierto porque la hegemonía política y económica de las naciones poderosas y el monopolio que éstas ejercen sobre los medios de conocimiento no son tan absolutos como solían serlo hace algunas décadas. Tal como es el mundo en el que habitamos, al fin ahora somos capaces de rechazar la pesada carga de ser sacrosantamente "objetivos" y antisépticamente "acriticos". Finalmente unos y otros somos capaces de involucrarnos en la comprensión, e incluso la crítica recíproca sin el temor de condenar al objeto de nuestra mirada a convertirse en un eterno "objeto" de conocimiento. El "otro" ahora tiene la posibilidad de regresar la mirada y expresar sus juicios sobre el observador occidental. Y cuando las miradas se encuentran, ambas partes pueden al mismo tiempo ser sujetos y objetos de conocimiento. Y aquí inicia el proceso del diálogo entre civilizaciones.

QUE HABLEN LAS NACIONES

Los coloquios en torno del diálogo entre civilizaciones deben evitar el discurso del relativismo cultural y su cuestionable progenie moral: la "capacitación de la sensibilidad". Lo peor que podemos hacer es ocultar nuestros juicios. Incluso aquellos juicios que son el resultado de nuestros prejuicios o nuestra visión de túnel deben ser tenidos en cuenta y ser enfrentados bajo la luz directa de la crítica racional. Si bien los primeros pasos del bebé hacia un diálogo útil requieren cierto grado de relativismo cultural, no puede uno involucrarse en un diálogo útil sin enfrentamientos críticos. La coexistencia entre civilizaciones es por sí misma una posición moral. Después de todo, ¿qué principio científico podría probar que la pulverización del planeta entero por un desastre termonuclear constituiría algo malo? Por lo tanto, la integración de juicios en el proceso del

diálogo entre civilizaciones no constituye un movimiento tan grande que pudiera aparecer al primer bochorno. Por supuesto, como la caridad, los juicios empiezan por casa: esto se llama "autocrítica". Todo encuentro entre personas interesadas en el diálogo entre civilizaciones debe empezar con la autocrítica. Lavar en público la propia ropa sucia es un excelente punto de partida para el diálogo entre civilizaciones. El siguiente paso consistiría en reconocer y renunciar abiertamente a los puntos de vista prejuiciosos (de visión de túnel) acerca del "otro". Cualquier intento para resolver de forma duradera los conflictos entre civilizaciones, sin embargo, debe ir más allá de estas etapas y hacia un plano científico, no-emocional, en el que los estudios "objetivos" de unos y otros se realicen y presenten ante el público.

Resueltos al diálogo entre civilizaciones, los ángeles de la reflexión sólo añadirían carácter e interés a las perspectivas que se ganarán con la "percepción profunda". Algunas de las distorsiones inevitables causadas por interpretaciones erróneas desde luego serán corregidas durante el proceso de intercambio cultural. Pero otras distorsiones permanecerán como símbolos de las diferencias de valores y puntos de vista habituales en el choque de civilizaciones. El consenso no es sello característico del éxito en el diálogo entre civilizaciones. Las distorsiones son parte integral de nuestra condición humana: somos criaturas finitas cuyos intereses están determinados por la pequeña rebanada de tiempo y espacio que nos ha sido asignada. Aun nuestros mejores y más ponderados juicios son, después de todo, humanos. Incluso los más inclinados a la ciencia de entre nosotros no pueden evitar ver nuestro mundo social a través del prisma de un espacio-tiempo particular. Reconocer esta raigambre espacio-temporal y esta especificidad cultural nos permitirá aceptar que nuestro punto de vista es sólo "un punto de vista". Sólo entonces podremos usar esta "perspectiva" como una herramienta para constreñir la plétora de información sobre nuestro tema de estudio. Para usar otra metáfora ocular, la conciencia del punto ciego lo convertirá en una lente discriminadora. En el diálogo entre civilizaciones, las diferencias de puntos de vista no derivarán en un consenso sino en una creciente comprensión evolutiva y colectiva de la variedad de experiencias civilizacionales en la evanescente y breve historia del habitar urbano de los hombres en la faz de este planeta.

Solimán el Magnífico y la cristiandad: los límites de un antagonismo*

Gilles Veinstein**

La época de las Cruzadas de los siglos XI al XIII quedó en las memorias, tanto del lado cristiano como del lado musulmán, como los tiempos del mayor enfrentamiento entre ambas religiones, como una referencia emblemática para todos los “choques entre civilizaciones” que vendrían más tarde. Sin embargo, otro periodo de la historia, un poco más reciente, también se calificaría en términos similares: se trata del fin del siglo XV y el principio del XVI. Los historiadores occidentales han puesto a estos decenios la aduladora etiqueta de Renacimiento, pero también hubieran podido ver en ellos un retorno espectacular del antagonismo entre el cristianismo (que desde entonces se desgarró entre catolicismo y reforma) y el Islam.

En virtud de un curioso efecto de vasos comunicantes, el Islam refluye en el occidente de Europa bajo el impacto despiadado de la *reconquista* española, con la caída de Granada en 1492, seguida de la expulsión de los moros; ello puso término a toda presencia musulmana en la península en 1609-1611, mientras progresaba hacia el este con el avance otomano en Europa Central y Oriental. Dicho avance, iniciado a mediados del siglo XIV, marcó una etapa de importancia capital con la caída de Constantinopla en 1453, y sólo se detendría con el fracaso de Solimán el Magnífico ante Viena, en 1529.

Desde entonces, el nombre que es sinónimo de terror y masacres, la encarnación misma del anticristo o del “azote de los dioses”, ya no es el moro o el sarraceno, como en la Edad Media, sino el turco, el “terrible tur-

* Traducción de Luz María Sánchez López.

**Collège de France.

co". El término "turco" se convirtió en sinónimo de musulmán y, por ejemplo, se usa "volverse turco" para decir "convertirse al Islam". Semejante abjuración, desde luego, se ve con gran horror y los tribunales de la Inquisición la persiguen como se debe, en España e Italia. Los testimonios abundan, ya sean de origen eclesiástico o encarnados en tradiciones populares; se expresan por escrito o a través de imágenes que estigmatizan el furor de las hordas turcas que queman, saquean todo a su paso, masacran, empalan, reducen a la esclavitud o convierten por la fuerza a todos los que encuentran a su paso; o bien denuncian los peligros que hacen correr los piratas "barbarescos" a los viajeros que surcan los mares, a sus bienes y a sus almas.

A quienes sospecharían que se han oscurecido estos cuadros tan sombríos, contestan las proclamas oficiales otomanas que aún se conservan en documentos de archivo y que no tienen nada de tranquilizador: el Gran Señor se presenta como un campeón de la Guerra Santa, de la *gaza* y del *djihâd*, que invita a sus tropas a combatir día y noche, a derramar la sangre y multiplicar las carnicerías, amenazando a sus adversarios con convertir sus provincias en desiertos, con no dejar piedra sobre piedra, con hacer de sus poblaciones manadas de esclavos sobre cuyas espaldas el sultán percibirá su quinto real. Ateniéndonos a la retórica sultánica, pero también a los fundamentos jurídicos en los que se sustenta, o sea el derecho de la guerra según la *cher'ia*, las partes de Europa que aún no caían bajo el dominio del Islam, en particular bajo el de su líder, el *pâdichâh* otomano o "sultán de los ghazis", pertenecen a un todo indiferenciado llamado "territorio de la Guerra" (*dâr al-harb*). Su vocación es ser subyugadas por la "espada del Islam", el sable conquistador que lanza los chorros de chispas del "sultán de los sultanes". Sólo las treguas, por naturaleza temporales (*sulh ü salah*) pueden retardar por algunos momentos este plazo ineluctable. Llegado el momento, estos territorios serán conquistados por la fuerza, y entonces sus habitantes no tendrán más alternativa que la muerte o la esclavitud, o rendirse; cuando esto sucede, sus habitantes reciben el estatus de *zimmî*, el cual, si bien los salva y les permite conservar su fe, los reduce a una posición inferior y humillante dentro de la sociedad. La propaganda cristiana deja en la sombra esta perspectiva poco gloriosa pero que podría desalentar la resistencia.

Esta es a grandes rasgos la situación tal como la vivieron algunos y la representan unos y otros, tal como la han imaginado muchos; las huellas de sus fantasmas aún están presentes en la memoria colectiva y en los escritos de cierta categoría de historiadores. Lo menos que puede decirse es que el antagonismo frontal que la caracterizaba dejaba poco espacio para el conocimiento mutuo, los intercambios, los encuentros y la amistad entre unos y otros. Sin embargo, cualquier historiador que observe este periodo sin anteojeras ni prejuicios, no necesita llevar muy lejos sus investigaciones para descubrir que había numerosas pasarelas entre dos mundos supuestamente separados por una frontera infranqueable. ¿Cómo fue posible que aparecieran? ¿Significa esto que la representación inicial, la imagen negra, era falsa? No, no lo era. Por lo menos, todos los elementos que conformaban su tejido eran verdaderos. Sí era un aspecto de la realidad, pero sólo un aspecto, demasiado abrupto y rugoso para ser por mucho tiempo la única realidad. Las representaciones son simples, la práctica es más compleja. Para los autores de las representaciones y para quienes creen en lo que dicen, todo es simple, pero la historia que hacen los hombres nunca es tan unívoca. El historiador debe saber distinguir y restituir la multiplicidad de niveles, y corregir las visiones demasiado esquemáticas.

Aunque contradiga el postulado tan arraigado de un rechazo recíproco, y sin que se busque profundizar en la contradicción, la idea de que fueron muchos los occidentales que visitaron, de manera oficial o a título privado, los Estados del Gran Señor, resulta familiar. Iban como diplomáticos, peregrinos o mercaderes, o huyendo de las persecuciones, fundadas o no, de las autoridades de su país de origen, o bien para hacer fortuna a cambio de sus habilidades, o por simple curiosidad. Las narraciones de viajes que dejaron son testimonio de la mentalidad abierta que muchos de ellos tenían, con sus juicios muchas veces matizados sobre las personas que conocían, sus costumbres y sus instituciones. No menos significativo es el inmenso éxito que tuvieron muchas de esas obras, las cuales se reeditaron varias veces. El filón era, además, lo bastante rentable como para incitar a algunos listos a describir con gran elocuencia lugares donde nunca habían puesto un pie.

Es verdad que existen dos ilusiones occidentales acerca de la relación entre ambos bloques, que son a la vez pecados de orgullo. Estas ilusiones están presentes, de manera más o menos explícita, en muchas ideas he-

chas, incluso entre los historiadores, y así el panorama se falsea en gran medida.

La primera ilusión consiste en creer que la política otomana tenía como únicas preocupaciones y objetivos atacar la cristiandad y someterla a su yugo. Esta idea es fruto de una mala lectura de los mapas y de la ignorancia de muchos acontecimientos. En realidad, el sultán tenía que cuidar varios frentes, tanto al este como al oeste, y tenía adversarios tanto entre los musulmanes (especialmente entre los chiítas de Yemen y sobre todo de Irán, o más tarde, a fines del siglo XVIII, entre los wahhabitas de Arabia), lo que lo obligaba a repartir sus fuerzas y por lo tanto a moderar sus acciones, a retenerse en un sitio para avanzar más en otro. En resumen, su *dâr al-harb* era demasiado vasto como para que no se viera obligado a hacer distinguos. La segunda ilusión consiste en pensar que si en efecto hubo brechas en la muralla de la hostilidad, todo el mérito fue de los occidentales. Pero si las célebres tesis de Bernard Lewis sobre la disimetría fundamental en las relaciones recíprocas entre las actitudes occidentales y las musulmanas no están ciertamente desprovistas de fundamentos, no hay por qué simplificar y generalizar en exceso, yendo incluso más allá del pensamiento de su autor. Es verdad que siempre hubo muchísimos más occidentales que fueron a los Estados del sultán que a la inversa; que la literatura otomana no ofrece lo equivalente, con raras excepciones, de nuestros viajes a Oriente; pero eso no autoriza a oponer en términos maniqueos la dinámica de apertura de unos al hosco repliegue de los otros en sí mismos. Sin duda, los mercaderes francos formaban comunidades muy activas en Estambul, Alepo, Beirut, Esmirna o Salónica, mientras que en Marsella, Nápoles o Ámsterdam no se había encontrado súbditos del sultán; pero sí los había, incluyendo musulmanes, en Venecia, donde a principios del siglo XVII se establecería para ellos el *Fondaco dei Turchi*; también los había en Varsovia y en Moscú. De todas formas, el punto de vista que se adopta sobre la utilidad del comercio y la importancia que se da a los intercambios no depende nada más del acto de recorrer las rutas marítimas y terrestres en vez de quedarse en casa.

Resulta claro que si los “francos” podían ir a comerciar en el imperio, era porque el sultán lo aceptaba. Si estos comerciantes obtenían las garantías indispensables para una actividad lucrativa a largo plazo (cualesquiera que fueran los obstáculos y las vejaciones que enfrentaran) era porque el

sultán se las otorgaba en el marco de tratados. Es verdad que los objetivos políticos no faltaban en esas famosas capitulaciones (*'ahdnâme* o *imtiyazât* en otomano), pero las consideraciones propiamente comerciales también desempeñaban su papel. Los otomanos gustaban del comercio por los artículos preciosos, útiles o curiosos que los más ricos de ellos podían adquirir, así como por los sustanciales ingresos fiscales que significaban para el Tesoro y sus intermediarios, los arrendatarios, amén de las muy lucrativas inversiones que los más altos dignatarios del imperio aportaban a empresas comerciales, no siempre muy regulares desde el punto de vista de la legislación sobre las exportaciones. Les atraía lo suficiente como para proporcionar a los negociantes extranjeros un medio de presión en sus litigios con el poder central o con las autoridades portuarias locales, por lo que dichos negociantes no predicaban en el desierto cuando amenazaban con abandonar una plaza o llevarse sus navíos si sus demandas no eran satisfechas. Los artículos intercambiados abrían el camino al conocimiento del otro, de sus habilidades y de su sentido estético, del arte de vivir del que era portador.

La intervención de la diplomacia, que en vez del enfrentamiento abría márgenes de coexistencia pacífica e incluso un *modus vivendi* común, también es una obra compartida. También en este caso, Occidente parece tomar la delantera al enviar a sus diplomáticos e instalar sus embajadas permanentes en Constantinopla, según el modelo de Venecia, que tenía a un embajador del dogo instalado desde el siglo xv en el Bósforo, con un mandato de tres años. Sin duda, las embajadas permanentes del sultán en Europa sólo aparecerían mucho más tarde, a fines del siglo xviii. Sin embargo, de ello no hay que deducir que, arropado en su soberbio aislamiento, el *pâdichâh* no se preocupaba del mundo exterior antes de esta fecha. No sólo enviaba él también a emisarios extraordinarios, *tchavouches*, *kapudji*, *müteferrika* o dragomanes a Venecia, París, Viena, Cracovia, Moscú o a cualquier otra comarca infiel cuando era necesario, sino que de una vez por todas estableció el principio de lo bien fundado y de la utilidad de las relaciones diplomáticas. Sin ello, las embajadas occidentales nunca hubieran sido autorizadas a instalarse en su capital. Solimán el Magnífico lo expresa a su manera cuando declara, como un *leitmotiv*, que su puerta siempre estará muy abierta para todos aquéllos que, sean amigos o enemigos, las usen para ir y venir.

La historia de las primeras relaciones franco-otomanas es emblemática a este respecto: a fines del siglo xv, Bâyezîd II estaba muy deseoso de iniciarlas por motivos, a decir verdad, muy interesados: su hermano y rival potencial, Djem sultán, que antes se había refugiado con los caballeros de Rodas, fue enviado después a Francia como rehén. El sultán estaba muy deseoso de recuperarlo o, por lo menos, de tener noticias suyas. Con este objetivo, envió a un emisario al rey Luis XI, pero éste, moribundo y presa de escrúpulos piadosos, se negó a que dejaran al menos acercarse a su cama de agonía a un infiel. Las cosas, pues, comenzaron mal. Unos decenios más tarde, la situación había cambiado: el rey Francisco I, vencido por Carlos V en Pavía y hecho prisionero en Madrid, no ve más que un soberano en el mundo capaz, por su poderío y su posición geográfica, de ayudarlo aportándole subsidios y atacando a su enemigo por la retaguardia: el Gran Turco. Los escrúpulos religiosos no habían desaparecido en lo más mínimo en el rey *Muy Cristiano* y sus consejeros, pero muy pronto fueron barridos por los imperativos políticos. La reacción inmediata y sin reservas de Solimán es doblemente significativa: no sólo percibe de inmediato el interés que tiene para él contar con un aliado de esta talla en el tablero político y occidental y aparecer como el protector de uno de los principales príncipes "francos", sino que da a esta relación, por el tono que usa en su primera respuesta y en las cartas posteriores, un carácter de afecto paterno y amistad sincera. Durante mucho tiempo seguiría siendo fiel a esta buena disposición inicial, incluso cuando sus aliados franceses no dejaron de poner su paciencia a prueba faltando a sus compromisos o tratando a sus espaldas con el enemigo común.

En cuanto la diplomacia se abrió paso en las relaciones entre el sultán y los Estados cristianos, el concepto jurídico de "territorio de la guerra" (*dâr al-harb*) perdió necesariamente parte de su rigidez y de su uniformidad. A un cuadro sin matiz y de coloración por completo sombría sucedió un paisaje mucho más complejo y variado. El sultán se sorprendía de la multiplicidad de los Estados infieles: "en su país hay 20 gobiernos y ligas, entre ustedes hay desunión, son enemigos encarnizados unos de otros", habría dicho Mehmed II al mercader florentino Benedetto Dei, hablando sólo de Italia. El canciller Ferîdûn, por su parte, evocaría a esos "infieles de naciones divididas" (*müteferrik el-milel*). Cada uno de los soberanos, pequeños y grandes, con quienes correspondía el sultán, merecía atención *a priori* y

miramientos. El sultán se dirigía a todos ellos a través de la fórmula protocolaria que les concedía, en el encabezado de sus cartas, en estos nobles términos: “parangón de los gloriosos emires de la religión de Jesús, ejemplo de los ilustres notables de la nación del Mesías, tú, que riges los asuntos de la comunidad de los Nazarenos...”. Pero detrás de estas aduladoras palabras en las que se refleja el reconocimiento, por lo menos parcial, del cristianismo por parte del Islam, en realidad se esconden situaciones muy contrastadas.

Desde el punto de vista del sultán, todos estos “*beys cristianos*” (*Hiris-tiyan beyleri*) se distinguen entre sí por sus respectivos poderíos, la antigüedad relativa de sus relaciones con la sublime Puerta, y sobre todo por la naturaleza buena o mala de estas relaciones desde los tiempos de sus “ilustres ancestros” y “gloriosos antepasados”. Por eso, por iniciativa propia, elabora una jerarquía de los soberanos de Occidente teniendo en cuenta, es verdad, las realidades, pero también sus propios criterios de evaluación, sobre todo para los peldaños superiores: algunos que se pretenden emperadores, para él son simples reyes (*kiral*), mientras por el contrario, promueve a aquéllos que aprecia y pone como ejemplo para los demás, como el rey de Francia y a veces el rey de Polonia, honrándolos con el título de *pâdichâh*; a la vez se coloca en la cúspide de esta jerarquía, retomando por su cuenta las tradiciones históricas en las que ésta se basa, y se reserva para sí mismo el título de César. Pero no por ello tiene enemigo irreconciliable con quien no esté dispuesto a negociar y a tratar en su momento: trátase de los Habsburgo, de los heréticos safávidas o del rey de Portugal, cuyas expediciones marítimas no dejan de inquietarlo.

Pero la guerra, en cuanto deja de reducirse al azote de las hordas salvajes, y en todos los casos la diplomacia, no pueden prescindir de la información. No es una casualidad que se conociera a Mehmed II porque interrogaba sin cansancio a los extranjeros de paso sobre todas las particularidades de sus países de origen, o que Ibrâhîm pacha, gran vizir de Solimán el Magnífico, acosara con preguntas a los emisarios con quienes negociaba. Él quería que le aclararan cuántos ríos tenía España y por qué no estaba tan bien cultivada como Francia, y al mismo tiempo se enteraba de los perjuicios que habían causado a la economía española la expulsión de los judíos y la opresión de los moriscos. Siendo reveladoras de la viva curiosidad que por lo menos algunos de los gobernantes otomanos de esa época te-

nían por el “Frengistán”, estas entrevistas personales evidentemente no bastaban para obtener toda la información que el imperio necesitaba. Por eso, como los demás Estados, también recurría a los espías (“lenguas”, les llamaban) de toda especie.

En los archivos del palacio de Topkapi se encuentran curiosos informes sobre el estado político y militar de los países occidentales y sobre los grandes acontecimientos que tuvieron lugar en ellos. Uno de esos informes, elaborado por un oficial de la frontera, el *subachi* de Durrazo, muy probablemente redactado en 1530, es una relación de las respuestas a las numerosas preguntas con las que asaltó a un comerciante de tejidos albanés a su regreso de un periplo comercial de tres años en España, Francia y los Estados del Papa (*Rim papa memleketi*). En él se habla de cierto “bey de nombre hermano Martín Lutero”, quien “inventó una nueva religión”, de las negociaciones de paz de Cambrais entre los representantes de Francisco I y de Carlos V, o de las ventajas que ofrece el puerto de Marsella.

No es de dudarse que la búsqueda de la información, cualquiera que sea la forma que adopte y los canales que utilice, nada tiene de investigación gratuita, motivada sólo por el gusto del descubrimiento o el puro amor por el conocimiento. Sin embargo, se ve claramente en la evolución de las conversaciones entre ministros y diplomáticos, o incluso en las obras encomendadas por el gobierno turco de la época sobre la historia de Francia o de Hungría cómo, de manera imperceptible, se pasa de la información interesada, útil para fines militares o por lo menos diplomáticos, a curiosidades más gratuitas, motivadas por una atracción más cultural.

Quizá aquí llegamos a la lección última de lo que antecede y que constituye una especie de apología: hasta en una situación que de entrada parecía como la realización más acabada del antagonismo cultural, religioso o ideológico más inexpiable, más allá de las apariencias desesperantes, el realismo y la disposición, siempre presentes en el ser humano, terminan por fuerza por abrir una vía al diálogo y al conocimiento mutuo.

Índice

AGRADECIMIENTOS.	5
PRESENTACIÓN	
<i>Rafael Loyola Díaz, Tomás Calvillo Unna y Abdelghani Chehbouni</i>	7
LA REPÚBLICA ISLÁMICA DE IRÁN EN LA GLOBALIZACIÓN: ¿"AGRESIÓN CULTURAL" O ENCUENTRO DE LAS CIVILIZACIONES?	
<i>Fariba Adelhkhah</i>	15
La peregrinación a los lugares santos de Siria	19
Un ritual predominantemente femenino	22
Peregrinación y estructuración de la sociedad civil	26
Una economía política y moral transnacional al servicio de la conciencia nacional	31
Conclusión	35
¿HACIA UN MUNDO ÚNICO?	
<i>Jean-François Bayart</i>	37
VASOS COMUNICANTES: POLÍTICA GLOBAL Y EL DESAFÍO DE LAS IDENTIDADES	
<i>Schlomo Ben-Ami</i>	45
ORIENTE Y ORIENTALISMO	
<i>Farid Kahhat</i>	59

EUROPA Y EL MUNDO MUSULMÁN: DINÁMICA DE LOS ENCUENTROS Y DE LAS OPOSICIONES DE LOS SIGLOS XIX Y XX	
<i>Henry Laurens</i>	71
El establecimiento de la hiperpotencia europea	71
El impacto de Europa	73
Rechazos europeos y recomposiciones orientales	76
Malestar ante la dominación europea y reconquista musulmana	79
El mundo musulmán entre el este y el oeste.	82
Problemáticas de hoy: del resentimiento a las interioridades compartidas	83
LOS CONFLICTOS DE LAS NACIONES SIN TERRITORIO	
<i>Carlos Martínez Assad</i>	87
Presentación.	87
Palestinos nacidos en el exilio	90
Naciones sin territorio	98
Lo religioso regional en México	105
En el concierto mundial	108
LEY ISLÁMICA Y OTROS DERECHOS	
<i>Rosa María Martínez de Codes</i>	111
Introducción.	111
La convivencia entre el derecho islámico y el derecho de corte occidental.	112
Las declaraciones islámicas de derechos humanos en relación con los tratados de Naciones Unidas en la materia.	116
LAS IDENTIDADES EN LA GLOBALIZACIÓN	
<i>León Olivé</i>	123
El concepto de "globalización"	123
Algunas consecuencias de la globalización	124
Tesis para el debate.	127
CREENCIA Y PRÁCTICA DE LA IGUALDAD EN EL ISLAM	
<i>Manuel Ruiz Figueroa</i>	133
La enseñanza y la creencia en la igualdad.	134
La práctica del valor de la igualdad.	136
La limosna	139
El ayuno	139
La peregrinación	140

EN DEFENSA DEL DIÁLOGO ENTRE CIVILIZACIONES

<i>Ahmad Sadri</i>	143
Introducción: ¿qué es una civilización?	143
¿Cómo y por qué toman de prestado las civilizaciones entre sí?	148
¿Cómo se ven las civilizaciones entre sí?	149
Juzgar o no juzgar	153
Que hablen las naciones	154

SOLIMÁN EL MAGNÍFICO Y LA CRISTIANDAD:

LOS LÍMITES DE UN ANTAGONISMO

<i>Gilles Veinstein</i>	157
-------------------------------	-----

Diálogo entre civilizaciones. Miradas, coordinado por Rafael Loyola Díaz, Tomás Calvillo Unna y Abdelghani Chehbouni, se terminó de imprimir el 3 de noviembre de 2010 en los talleres de Miguel Ángel Porrúa, Chihuahua 34, Col. Progreso-Tizapán, Del. Álvaro Obregón, México, D.F., CP 01080. En su composición se usaron tipos Schadow Light de 8 y 10 pts. y Eras de 11, 12 y 18 pts.

La edición, al cuidado de la oficina litotipográfica de la casa editora, fue impresa en-offset sobre papel Bond de 75 gramos y consta de 2000 ejemplares.



Los días 13 y 14 de octubre de 2005, en las instalaciones de El Colegio de San Luis, se realizó la Conferencia Internacional titulada Diálogo entre Civilizaciones. Además de este Colegio, el evento fue auspiciado por las Universidades Nacional Autónoma de México, la de Guadalajara y la Autónoma de San Luis Potosí, al igual que por el Institut de Recherche pour le Développement y el Gobierno del Estado de San Luis Potosí. También se benefició del apoyo de las fundaciones Henri Boll, Televisa y Telmex. La Conferencia se dedicó a la memoria de Adolfo Aguilar Zinser, destacado político, diplomático e intelectual mexicano fallecido ese mismo año y que participó activamente en el diseño y organización de la Conferencia.

Los ensayos que se presentan en este libro son una selección de las ponencias presentadas por diversas personalidades de la vida académica y política internacional. El concepto de diálogo entre civilizaciones se vincula a la propuesta que, en 1998, hizo el presidente de Irán, Mohammed Khatami, en el seno de las Naciones Unidas para que el organismo acogiera la iniciativa de impulsar programas que fomentaran el diálogo entre los pueblos. Una propuesta política para el encuentro solidario de las culturas.

El diálogo entre civilizaciones es un tema más que vigente y central en el siglo **xxi**. La revolución tecnológico-informática no reconoce fronteras y conlleva la elaboración de un dinámico lenguaje mundial. Esta realidad y su precipitación, llegando al avasallamiento, exige abordar y conocer los contenidos esenciales de las diversas culturas cuyas tradiciones emblemáticas se ven expuestas a profundas tensiones. Las contribuciones reunidas en este libro abordan desde distintos ángulos, lugares y tiempos históricos un tema que es vital para el mundo contemporáneo y su futuro inmediato: conocer y desarrollar los recursos intelectuales y culturales indispensables que visualicen la riqueza de la diversidad cultural para construir un diálogo creativo que limite la exponencial violencia y muestre las capacidades de articulación de las sociedades contemporáneas en un siglo, el **xxi**, que se manifiesta como un verdadero parto civilizatorio.

Diálogo entre civilizaciones



9 786074 013061

POLÍTICA



EL
COLEGIO
DE
SAN LUIS

IRD
Institut de recherche
pour le développement

Miguel Ángel
Porrua

ciencias
sociales