

PROBLEMAS DE LA MODERNIZACIÓN EN EL MUNDO ÁRABE CONTEMPORÁNEO

Juan Ignacio Castián Maestro
Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. UCM

Las raíces del problema

El mundo árabe e islámico se ha convertido desde hace décadas en una fuente inagotable de noticias para los medios de comunicación. Los acontecimientos parecen sucederse sin tregua en esta región del mundo, al mismo tiempo que también proliferan sin descanso los análisis y las valoraciones de políticos, periodistas, expertos y presuntos expertos. El problema estriba en que demasiado a menudo todas estas opiniones carecen de suficiente profundidad y están sobradas de apasionamiento. Dependen en exceso del dato inmediato y descansan sobre unos marcos explicativos muy simples, de modo que, al final, podemos terminar aturdidos por una vorágine de información insuficientemente procesada y seguir sin entender realmente nada de lo que se nos está contando. Por eso puede venir bien tomar distancias y reflexionar con más sosiego sobre las razones más profundas de lo que viene ocurriendo desde hace un tiempo.

Esta búsqueda nos va a obligar, en primer lugar, a estudiar con cierta atención la historia de las sociedades árabes, pues el pasado suele proporcionarnos casi siempre la clave para comprender el presente. Pero la historia que aquí nos interesa es una historia social y estructural. Necesitamos conocer cuáles han sido y cuáles son las estructuras sociales fundamentales de estos países y cómo están influyendo sobre la forma de pensar y comportarse de sus habitantes. Este punto de vista objetivista, y un tanto materialista, se encuentra en las antípodas de esa otra postura mucho más difundida para la cual, cuando se trata de los musulmanes lo que hay que hacer es ponerse a interpretar sus textos sagrados, en los cuales, se nos dice, se hallará la explicación de todo lo que hacen, dicen y piensan. Esta postura tan cómoda ignora, sin embargo, algo que debería resultar elemental para cualquiera y que consiste en el hecho de que ningún texto sagrado de ninguna religión posee una sola lectura posible y de que las personas siempre los interpretan en función de sus concretas circunstancias vitales, circunstancias que vienen dadas precisamente por el contexto social más amplio dentro del que viven. De ahí que la exégesis sagrada nunca pueda reemplazar al análisis sociológico y no sea, a lo sumo, más que una de sus herramientas auxiliares.

De la misma manera, vamos a desentendernos también de cualquier supuesta especificidad cultural irreductible y de cualquier afán por insistir de manera unilateral en todo lo que diferencia a la cultura árabe-islámica de la cultura occidental. En realidad, como vamos a tratar de ir poniendo de manifiesto, muchos de los problemas y de las contradicciones internas que aquejan a estas sociedades son bastante similares a los de

otras regiones del Tercer Mundo y, en concreto, a los de América Latina. Este es el caso en lo que atañe, por ejemplo, a la debilidad de la sociedad civil, el poder de las redes clientelistas dentro y fuera del Estado, las desigualdades sociales extremas, la posesión de una economía fuertemente dependiente y extravertida y, en definitiva, la presencia de los distintos elementos que definen en su conjunto el subdesarrollo socioeconómico. Lo mismo ocurre con la omnipresencia del autoritarismo en casi todos los aspectos de la vida cotidiana (Cf. Ayubi, 1996: 246-251; Hammoudi, 2001) y con la dificultad para establecer una identidad y una cultura colectivas en las que se reconozca el conjunto de la población y que permitan, en consecuencia, alumbrar un proyecto de sociedad mínimamente consensuado por todos (Castien, 2003a).

La sociedad árabe tradicional

Todas estas carencias actuales hunden sus raíces en la historia social y política de la región. Son el resultado de la confluencia entre sus antiguas estructuras sociales y las transformaciones inducidas en su seno por su inmersión posterior dentro del sistema económico mundial. Por esta razón, necesitamos adentrarnos, aunque sea brevemente, en toda esta historia y desentrañar sus rasgos principales. La civilización árabo-islámica de la Edad Media difería en ciertos aspectos fundamentales del mundo feudal europeo, lo cual parece haber influido a más largo plazo en su distinto destino. Era una civilización en la que se articulaban una organización tribal, un tanto «primitiva», enclavada sobre todo en el campo, con unos aparatos estatales, asentados en las ciudades y que peleaban incansablemente por someter este mundo tribal y rural, siempre levantisco, tratando de extraerle los tributos que necesitaban para mantenerse en funcionamiento (Amin, 1976: 11-30; Ayubi, 1996: 83-131). Frente al arcaísmo social del campo, el mundo urbano sometido al poder estatal cobijó durante siglos una brillante civilización, cuyas bases materiales eran, sin embargo, un tanto endebles. Al estar desconectado parcialmente de su periferia rural, dependía en buena medida del comercio caravanero, siempre vulnerable a los vaivenes de las luchas políticas, de ahí que la continuidad de los flujos mercantiles nunca estuviese garantizada.

Esta dependencia frente al exterior acentuaba además la separación entre el campo y la ciudad y entre las tribus y el Estado. La sociedad sufría un acusado fraccionamiento interno, tanto horizontal, entre sus distintas regiones, como vertical, entre el conjunto de la población y la reducida élite que controlaba el Estado. El resultado final fueron unas instituciones estatales carentes de reconocimiento social y obligadas a imponerse siempre por medio de la fuerza. El Estado era en el sentir de las gentes, y en la visión de los intelectuales, una realidad profundamente ajena; un poder exterior y hostil al que no quedaba otro remedio que soportar. Este sentimiento de externalidad ha pervivido hasta el día de hoy (Ayubi, 1996: 44-49; Laroui, 1998: 87-125) y quizá constituya, como luego iremos viendo, una de las razones del moderno auge de los movimientos islamistas (Ghalioun, 2004: 259-290).

A este primer rasgo fundamental, se añadían otros dos no menos importantes. El primero consistía en una frecuente inestabilidad política y en una acusada falta de solidez institucional. El profundo fraccionamiento interno de esta sociedad y la falta de reconocimiento social que sufría el Estado dificultaban enormemente la existencia de los consensos

colectivos necesarios para establecer unos marcos de convivencia bien regulados. En su ausencia, florecía una intensa conflictividad. La sociedad oscilaba periódicamente entre la anarquía y la tiranía, ya que solamente se lograba mantener el orden cuando algún gobernante fuerte y despótico era capaz de imponerse a sus adversarios, al menos durante una temporada. Pese a todo ello, y debido sobre todo a los intensos intercambios comerciales a los que nos hemos referido antes, se fue tejiendo una tupida red de contactos entre personas de lugares a veces muy alejados entre sí, que hizo posible el nacimiento de una cultura y una identidad común a todas ellas.

Éste es, paradójicamente, el segundo elemento que tenemos que tomar en consideración. De resultas de este permanente trasiego humano, fue surgiendo una suerte de proto-nación árabe, que abarcaba, al menos, a las élites comerciales e intelectuales de las distintas regiones (Amin, 1976: 108-115). Esta identidad más global no anulaba, sin embargo, los profundos particularismos locales, sino que se les superponía. De este modo, según la coyuntura de cada momento, predominaban las tendencias hacia la unidad o hacia la disgregación. Este segundo tipo de oscilaciones viene constituyendo otro de los rasgos fundamentales de la historia del mundo árabe hasta nuestros días.

En este contexto social tan peculiar, el papel jugado por la religión islámica, y por el clero musulmán, resultaba un tanto complejo. En contra de lo que muchas veces se pretende, estas sociedades no eran teocracias, en el sentido de hallarse regidas por un cuerpo clerical y reguladas por entero mediante una ideología religiosa. El poder se encontraba en manos de gobernantes seculares, que se servían ampliamente de la fuerza bruta y se guiaban con mucha frecuencia por una razón de Estado radicalmente laica. De igual manera, una gran parte de la población obedecía los mandatos emanados de un derecho consuetudinario, que en ocasiones resultaba claramente incompatible con los principios religiosos.

El islam servía, ante todo, para proporcionar una cierta identidad compartida y unos ciertos marcos normativos comunes, que contrarrestaban, en parte, el fraccionamiento y la inestabilidad que aquejaban a la sociedad. Asimismo, el clero ejercía una cierta fiscalización sobre los gobernantes, dirigida a hacerles ajustarse a los requerimientos mínimos del Derecho Islámico. Pero esta capacidad de fiscalización resultaba muy limitada, sobre todo porque la ausencia de una iglesia, de una organización clerical como la que existía en el mundo católico, impedía al clero actuar, en general, de un modo coordinado y corporativo. El clero era débil y a menudo acaba al servicio de los gobernantes, que se servían de él para legitimar su propio poder, encargándole que reinterpretase los textos sagrados del modo más conveniente para sus propios intereses. De este modo, como señala Burhan Ghalioun (2004: 88-109), más que una subordinación del poder político al religioso, existía más bien la situación contraria.

Uno de los efectos más negativos de esta situación fue el escaso desarrollo de una reflexión teórica sobre el hecho político en sí, sobre el hecho político en cuanto que esfera autónoma de la actividad humana. Los ulemas se limitaban a ejercer un control externo y formal sobre los actos de los dirigentes políticos, velando porque no violaran de manera ostensible ciertos mandamientos religiosos y por que promovieran la aplicación del Derecho Islámico en la Sociedad. Tal y como señala Mohamed Charfi (2001: 204), destacado jurista y activista de los derechos humanos tunecino, al no poder fis-

calizar con eficacia la labor de los gobernantes, los juristas islámicos consagraron sus esfuerzos a legislar sobre las costumbres cotidianas, dejando una especie de espacio vacío en lo que se refiere a la política. Asimismo, dado su afán por recrear la idea de una comunidad musulmana regida por la ley religiosa, les importaba ante todo encontrar la manera de poder remitir las normas de la vida corriente a los textos sagrados. El resultado fue a menudo un agudo desinterés por la norma en sí misma, en lo referente a su coherencia interna y a su capacidad efectiva de regular las relaciones sociales. Lo que primaba, por el contrario, era su eventual relación última con el referente religioso. De ahí que predominase casi siempre una aproximación externa y formalista al Derecho y, en un nivel más general, una moral extremadamente basada en la sumisión externa a ciertas normas muy ritualizadas. En estas condiciones, el sistema político no era abordado con la suficiente concreción. Se prestaba atención a su respeto formal hacia ciertas normas, pero mucho menos a su funcionamiento concreto. No se desarrolló apenas una teoría sobre el modo de controlar a los dirigentes políticos, ni sobre los contrapesos internos que debería contener el aparato estatal, ni sobre la regulación de las relaciones entre el Estado y la Sociedad.

Los propios grupos disidentes y rebeldes también vivían presos de esta misma aproximación externa y poco detallada a la política (Cf. Mernissi, 1992). Cuando estallaba una rebelión contra algún gobernante, ya fuese por la debilidad de éste, o por su carácter excesivamente tiránico, esta rebelión se justificaba en nombre de principios morales generales derivados del islam e, incluso, era común que parte del clero terminase por apoyarla. Pero siempre faltaba una teoría que pudiera guiar la construcción de un nuevo orden en el que no se repitiesen los abusos y deficiencias de antaño. De ahí, que, como tantas veces ha ocurrido a lo largo de la Historia y en tantos lugares diferentes, estas revoluciones acabasen dando lugar a la larga a regímenes tan despóticos como los que habían destruido. Naguib Mahfouz, el novelista y Premio Nobel egipcio recientemente fallecido, nos legó una novela muy sugerente en relación con esta cuestión. Se titula *Hijos de nuestro barrio* (1989) y en ella se relata la historia de un barrio popular sometido a la eterna tiranía de las bandas de matones. A lo largo de la narración contemplamos distintas rebeliones contra este sistema opresivo, pero al final una y otra vez se regresa al punto de partida. Es como si se viviese atrapado en una especie de círculo infernal, lo cual acaba por producir en el lector un profundo desasosiego interno.

Las contradicciones de una modernización exógena

A través de estas pinceladas históricas tan rápidas, se vislumbra cómo esta civilización tan brillante adolecía de ciertas debilidades estructurales, que conllevaban una inestabilidad crónica que, a la larga, acabó por obstaculizar el desarrollo económico. Esta situación de estancamiento, que también padecieron en un momento dado, aunque por razones diferentes, otras grandes civilizaciones como la china, coincidió en el tiempo con el despegue que inició el mundo europeo desde la Baja Edad Media. A raíz de esta fatal coincidencia, la correlación de fuerzas entre Europa y el resto de la humanidad se trastocó hasta el punto de convertir a la práctica totalidad del planeta en una colonia europea. Pero ésta es una historia de sobra conocida, así que no merece la pena volver sobre ella. Más interés reviste para nosotros examinar cuáles fueron las consecuencias

específicas del fenómeno colonial en esta parte del mundo de la que nos estamos ocupando. El colonialismo propició un profundo proceso de modernización. Promovió un intenso desarrollo de las fuerzas productivas y la instauración de estructuras sociales más complejas, comenzando por un aparato de Estado más sólido y eficaz. Pero esta modernización resultó, por supuesto, parcial y selectiva y fue realizada en provecho no de la población sometida, sino de sus amos extranjeros. De este modo, y de un modo también muy similar a lo ocurrido en América Latina, se estableció una economía fuertemente extravertida, encaminada a suministrar a las metrópolis ciertas materias primas y no a promover un desarrollo equilibrado y autónomo, capaz de beneficiar al conjunto de la población. De ahí que, hasta la fecha, no haya podido lograrse lo que Samir Amin (1988: 35-37) define como un desarrollo autocentrado y que la exclusión social afecte en la mayoría de estos países a capas muy amplias de la población.

Esta ausencia de un desarrollo autocentrado ha impedido la superación de esa fragmentación social, tanto horizontal, como vertical, a la que antes aludimos. Es más, en gran manera la ha incrementado. No se ha producido en la medida de lo deseable un incremento de la articulación económica entre las distintas regiones y entre las distintas capas sociales, susceptible de crear un conjunto de intereses compartidos que favorezcan la colaboración entre todas ellas. Por el contrario, las desigualdades entre regiones y entre sectores sociales se han ampliado mucho más de lo que antiguamente permitía un estado de escasez generalizada. Asimismo, el Estado se ha fortalecido como nunca. Su capacidad de controlar a la población supera todo lo que hubiera podido soñar cualquier sultán o emir de antaño. Pero, este fortalecimiento del poder estatal no se ha visto acompañado de una consolidación correlativa de la sociedad civil, que pudiera compensar el poder de la reducida oligarquía que controla el Estado (Ayubi 1996: 270-287; Ghalioun, 2004: 153-207; Hammoudi, 2001; Laroui, 1998: 129-158). Las razones de este desequilibrio son diversas. La modernización exógena, inducida por el colonialismo occidental, persiguió ante todo construir un aparato administrativo capaz de asegurar una explotación ordenada de los recursos locales, con lo cual trastocó los equilibrios de fuerzas existentes previamente. Tampoco existe una clase empresarial poderosa, independiente de la oligarquía estatal. Esta burguesía siempre fue más débil que en Europa, debido a su indefensión ante la élite militar que controlaba el Estado, dentro de la cual se encontraba además absorbida en gran parte.

Con posterioridad, en la mayoría de estos países se ha promovido un desarrollo acelerado basado en la primacía del sector público, que dejó escaso espacio para el capital privado. No obstante, a partir de las privatizaciones iniciadas en los años ochenta este sector empresarial autónomo se ha fortalecido, pero siempre en términos muy relativos. Existe una especie de confusión permanente entre lo público y lo privado, de tal modo que lo estatal está privatizado y lo privado está estatalizado. Por una parte, el Estado está controlado por pequeños clanes con ramificaciones en el mundo empresarial, por la otra el mercado se ve constreñido y distorsionado por la acción de la Administración (Ayubi, 1996: 19). En ocasiones, el poder de esta oligarquía estatal-empresarial se ve favorecido también por la propia pobreza de vastas capas de la población. Abocadas a la lucha diaria por la supervivencia, y desprovistas también en muchos casos del necesario nivel cultural, no están en condiciones de organizarse y poner límites a los abusos de los oligarcas.

En suma, el carácter débil y fracturado de la sociedad civil constituye una herencia del pasado preservada y desarrollada por el presente. Es ella la que favorece la pervivencia de un Estado despótico, controlado por una minoría que, como es lógico, se esfuerza en prolongar esta situación, oponiéndose a la aparición de cualquier contra-poder dentro de la sociedad que pudiera desafiar sus actuales privilegios. Para ello, junto a la represión, a veces brutal, de los disidentes, la estrategia más ampliamente utilizada estriba en la sumisión de enteros sectores sociales, insertándolos dentro de las redes clientelistas basadas en el reparto de prebendas. A través de estas redes, estos sectores reciben ciertos beneficios-pensiones, empleos, «propinas», licencias para abrir negocios, a cambio de su lealtad, plasmada en una multitud de pequeños servicios y sobornos y, como es habitual en estos casos, acaban convertidos simultáneamente en víctimas y cómplices del sistema que los explota. Aunque estas relaciones clientelistas se encuentran muy extendidas, destacan especialmente las que se entablan con todos aquellos individuos o grupos que detentan por sí mismos alguna influencia social en forma de poder económico, prestigio intelectual, etc.

De mantenerse fuera del sistema clientelista tejido en torno a la élite, podrían acabar suponiendo un desafío a su poder. Pero, si son integrados dentro del mismo contribuirán a fortalecerlo aún más. De ahí justamente el afán por cooptar a personajes destacados, como empresarios de éxito e intelectuales de prestigio. Lo mismo ocurre con los antiguos disidentes. Su «recuperación» constituye una industria especialmente floreciente en esta parte del mundo. Evidentemente, cuanto más rico y poderoso sea el Estado, mayor será su capacidad de integrar a sectores sociales más amplios dentro de estas redes clientelistas. No debe extrañarnos, por ello, que los Estados que disfrutaban de una abundante renta petrolera destaquen especialmente en esta actividad. Pero, en realidad se trata de una línea de conducta común a todos los regímenes de la región. En comparación con este carácter oligárquico, clientelista y excluyente del sistema, las diferencias entre monarquías y repúblicas y entre regímenes conservadores y radicales pierden bastante relevancia (Ayubi, 1996: 15; Hammoudi, 2001: 15-19). No en vano, la peculiar institución de la presidencia vitalicia y hereditaria se ha convertido en un elemento característico de varios de estos Estados. Otro buen ejemplo de que las políticas coyunturales y las proclamas ideológicas a veces no son tan importantes como se pretende hacer creer, viene dado por esos bruscos virajes en su orientación ideológica y sus alianzas internacionales protagonizados por regímenes como el egipcio a la muerte de Nasser y actualmente el de Gadafi en Libia, quien ha roto con la mayor tranquilidad con todo lo que durante décadas proclamó defender.

De igual manera, en tiempos de zozobra, el carácter cerradamente oligárquico de estos sistemas se manifiesta con especial claridad. Así lo atestigua la evolución experimentada por el régimen baasista iraquí antes de su desaparición. En la medida en que el empobrecimiento general del país le impidió seguir integrando a la población mediante las características redes clientelistas, el sistema se fue volviendo progresivamente excluyente, represivo y predador (Ayubi, 1996: 615-619). Lo que importa destacar en este caso concreto es que la trayectoria seguida por este particular régimen debe explicarse no sólo en función de sus características intrínsecas –o de la peculiar personalidad de su máximo dirigente– sino también a partir de los dramáticos cambios que experimentó su entorno circundante.

Si bien, los nuevos Estados surgidos de esta modernización desigual y exógena son palpablemente más fuertes que los Estados tradicionales que les precedieron en el tiempo y que las sociedades civiles a las que mantienen sometidas, esta fortaleza tampoco debe ser exagerada. Su capacidad para dirigir el conjunto de la sociedad, recaudando impuestos y administrando sus recursos con eficacia es, en realidad, bastante discreta. En particular, la omnipresencia de las redes clientelistas, que conectan a los distintos niveles del aparato estatal con distintos sectores de la sociedad, obstaculizan a menudo el funcionamiento de la cadena de mando administrativa, de modo que las órdenes emanadas de arriba no se cumplen siempre como cabría esperar. Comparados con los Estados del mundo occidental, se trata de Estados bastante débiles. Nazih N. Ayubi (1996: 647-664) ha introducido a este respecto una distinción muy útil entre la fuerza, la dureza y la ferocidad del Estado. La fuerza consistiría en su capacidad para desempeñar sus funciones con eficacia, logrando dirigir al conjunto de la sociedad, su dureza en su propensión a aplicar órdenes imperativas con este fin y su ferocidad en la tendencia a servirse de la violencia. Los Estados occidentales serían Estados fuertes, a veces duros, como en el modelo francés, pero escasamente feroces.

Los Estados árabes contemporáneos serían bastante menos fuertes, pero mucho más duros y, sobre todo, marcadamente más feroces. En gran medida la ferocidad de estos Estados deriva de su relativa debilidad. Carecen del suficiente reconocimiento colectivo y la mayoría de la población sólo se les somete a la fuerza. No consiguen agrupar a los diferentes sectores sociales, integrándolos, y satisfaciendo, en mayor o menor medida, sus diferentes intereses. Ni tampoco consiguen articular claramente los distintos intereses particulares en un interés general más amplio. Dicho de otro modo, tanto el Estado en sí, como la élite que lo gobierna, poseen una escasa hegemonía en el sentido gramsciano del término (Cf. Ayubi, 1996: 21-27). En este sentido, si bien la debilidad de la sociedad civil les otorga un amplio poder, este mismo poder no rebasa nunca unos límites determinados, debido justamente a la debilidad de esta misma sociedad civil, en la que tendrían que apoyarse. Las razones de su fuerza son también las de su debilidad.

Esta situación influye además muy negativamente sobre el desarrollo económico. Las élites gobernantes no se sienten inclinadas a reformar una situación que les beneficia y temen además, con bastante razón, que un proceso de modernización genuino pueda otorgar una mayor cuota de poder social a otros segmentos de la sociedad, los cuales podrían disputarle entonces su actual monopolio sobre el Estado. Asimismo, el sistema clientelista detrae continuamente recursos materiales que podrían invertirse en mejorar la situación económica. De igual manera, dado que la posesión de buenos «contactos» prima radicalmente sobre los méritos personales, se impide un adecuado aprovechamiento de los recursos humanos de la sociedad. Esta situación de bloqueo económico es responsable, entre otras cosas, de una acusada debilidad militar, que resulta especialmente grave en una región del mundo sometida actualmente a una agresión neocolonial en gran escala. Incluso cuando ha existido una voluntad real de impulsar un desarrollo nacional, como fue el caso en la Argelia de los años setenta, las propias características del sistema acabaron en buena parte obstaculizando el proceso. Se impulsó un ambicioso proceso de industrialización acelerada, basado en una estrategia consistente en utilizar las rentas de los hidrocarburos para financiar la construcción de una industria pesada. Pero el proceso fracasó y no sólo a causa de la caída de los precios de los

hidrocarburos en la década de los años ochenta. El régimen no se había preocupado de construir una base tecnológica autónoma, ni de formar los cuadros técnicos que la hicieran posible y había descuidado la agricultura y las industrias destinadas al consumo, impidiendo con todo ello que el desarrollo pudiese autopropulsarse progresivamente y ganar en autonomía con respecto a las exportaciones de gas y petróleo (Cf. Rosier, 1982). Todo este desinterés obedeció, entre otras cosas, al temor de que una economía más diversificada y autónoma diversificase también las fuentes de poder social, forzando a la oligarquía gobernante a ceder parte de su poder.

En este contexto resulta muy difícil la emergencia de una sociedad bien articulada y cohesionada, en donde exista un cierto acuerdo acerca del tipo de país que se desea tener. Así nos lo demuestran las continuas disputas en torno al papel del islam dentro de la sociedad y la conciliación entre la lealtad al Estado nacional y a un proyecto panarabista más ambicioso, así como las referentes al grado de reconocimiento que se debe otorgar a los componentes culturales locales dentro de cada Estado, como es el caso del elemento bereber en los países del Magreb. Pero de nuevo, al mismo tiempo que esta situación dificulta el surgimiento de esta sociedad más articulada, la ausencia de esta misma articulación contribuye a que las élites gobernantes puedan seguir adelante con sus políticas excluyentes y clientelistas. El poder de estas élites sólo podría ser desafiado por una amplia coalición social que agrupase al conjunto de los damnificados por el sistema oligárquico y clientelista.

Si este movimiento triunfase, la única forma de que el viejo sistema no volviese después a reproducirse, si bien encabezado por nuevos personajes, estribaría en el establecimiento de una serie de acuerdos básicos entre los distintos sectores sociales, que permitiese una mayor participación social en las distintas instituciones, acabando con el sello exclusivista que actualmente ostenta el poder político. Dado que, por el momento, estas posibles coaliciones sociales están muy lejos de haber cuajado, merece la pena indagar en los factores que están dificultando su plasmación en la realidad, a pesar de que el descontento social se halle tan ampliamente difundido. La pregunta que debemos plantearnos estriba entonces en por qué está resultando tan difícil elaborar un proyecto político antioligárquico, que agrupe en torno suyo a la mayoría de la población. La respuesta que vamos a explorar aquí, y que no agota en modo alguno la totalidad del interrogante planteado, radica en que, hoy por hoy, en las sociedades árabes contemporáneas resulta asimismo muy difícil establecer unas identidades y unos proyectos colectivos asumibles por el conjunto de la población.

La difícil reconstrucción identitaria

Autores clásicos como Ernest Gellner (1989) nos han enseñado que la construcción de una sociedad y de un Estado modernos requiere de la existencia de una cultura y una identidad nacionales. Sólo así resulta posible superar el particularismo característico de las sociedades tradicionales. En la medida en que se lo supere, podrá construirse una economía dinámica y flexible, en donde los individuos puedan circular libremente entre las distintas profesiones y regiones geográficas y en donde el reparto de los puestos de trabajo y de los recursos no dependa tanto de las alianzas entre los diferentes grupos

corporativos. Esta cultura y esta identidad compartidas son igualmente necesarias para el establecimiento de una sociedad civil conformada por una red de asociaciones de la más diversa índole, mediante las cuales se organiza a la población y se da forma a los distintos intereses colectivos, sean éstos globales o parciales. Este proceso favorece, a su vez, la existencia de un Estado no excesivamente separado de la sociedad y «poroso», por así decir, ante sus demandas y propuestas. Un Estado de este tipo responde realmente, al menos hasta cierto punto, a la noción de soberanía nacional. Así, la existencia de un Estado democrático sólo es posible si existe una sociedad internamente cohesionada, gracias a la presencia de unos mínimos referentes comunes, es decir de una identidad y una cultura nacionales (Cf. Castien, 2003a: 3-4).

El alumbramiento de esta identidad y de esta cultura resulta complicado en el mundo árabe actual. Un primer factor responsable de esta dificultad estriba en la separación existente entre la cultura popular y la cultura de las élites. Son dos mundos claramente disociados, lo cual impide a las élites intelectuales jugar más que muy imperfectamente su papel de encuadramiento ideológico de la población. Esta brecha se había dado ya en la época tradicional, en la cual existía una gran distancia entre la cultura popular, en gran medida tribal y rural, de carácter oral y transmitida en formas dialectales y la cultura urbana y libresca de los intelectuales expresada en árabe clásico. El proceso de modernización, como es lógico, ha paliado este distanciamiento al extender la educación entre la población. Pero como es un proceso en gran parte bloqueado, mucha gente sigue siendo analfabeta, o casi, y permanece al margen de las formas culturales más elevadas. Al mismo tiempo, han surgido nuevos factores de disgregación cultural, como, en especial, la aparición de cuadros e intelectuales muy occidentalizados, que se expresan en lenguas europeas, como el francés o el inglés, y sostienen una visión del mundo que diverge radicalmente de la sostenida por la mayoría de sus conciudadanos. De este modo, a la vieja disparidad entre las élites precoloniales y el bajo pueblo se suma ahora otra nueva entre «occidentalizados» y «tradicionalistas».

El aislamiento de esta intelectualidad occidentalizada y laica con respecto a su propia sociedad es muy intenso. Su audiencia entre la gente del común es escasa y no sólo porque una gran parte de la misma vive al margen de los medios de comunicación y del sistema educativo. A ello se suma además la marcada hostilidad con que a veces son contemplados estos intelectuales «modernos». Esta hostilidad responde a varias razones. La primera consiste en que su estilo de vida propicia su asociación con el mundo occidental, lo cual en estos tiempos de imposición neocolonial puede acarrear a menudo profundas antipatías. La segunda estriba en que este mismo estilo de vida secularizado en lo que atañe a la relativa liberalidad en el vestir, en el consumo de alcohol y en la sexualidad es visto como coincidente con el comportamiento de las élites gobernantes, con las que, como es obvio, tampoco se simpatiza en absoluto (Ghalioun, 2004: 290-312).

Según un punto de vista muy difundido, estos «vicios» en lo que respecta a las costumbres se aúnan con las prácticas económicas ilícitas; ambos son «corrupción» y ambos deben ser combatidos. Incluso, la «corrupción» en las costumbres es percibida como un símbolo y un indicador privilegiado de esta otra corrupción en un sentido económico (Cf. Castien, 2003b: 177-178 y 2005a: 5-8). Evidentemente, en este caso juega también un

papel importante el resentimiento, el rechazo de lo que no se puede disfrutar y la hostilidad hacia los que acceden a aquello que uno no tiene. Para quienes viven día a día una dolorosa exclusión social, el modo de vida liberal, de disfrute sin restricciones de los placeres mundanos, se vuelve especialmente odioso, como símbolo del privilegio del otro y como símbolo también, en contrapartida, de la discriminación que se padece.

La condición marginal de estos intelectuales está dando lugar a un fenómeno extremadamente preocupante. Se trata de su profundo desapego, incluso de su marcada hostilidad, hacia la sociedad de la que proceden, desapego y hostilidad que les conducen a buscar un referente, y un público, en el mundo occidental. El intelectual árabe que reside en Occidente, que escribe en una lengua occidental, y para un público occidental, una serie de obras sobre su propia sociedad en las que combina un cierto tono exótico con la denuncia de ciertos abusos, y siempre desde unas coordenadas comprensibles por este público occidental, se ha convertido en un personaje muy habitual. Por más que se puedan elogiar a menudo estos trabajos de denuncia, también resulta a menudo palpable su exageración, e incluso su asimilación de algunos tópicos de la visión orientalista más tradicional con respecto al mundo árabe, a la cual insuflan ahora una nueva vida. Muchos de estos intelectuales, asustados por el auge de los movimientos islamistas, tienden además a ser satelizados, tanto por intereses extranjeros, como por las propias oligarquías de sus países de origen, legitimándolas ante el público y los gobiernos de Occidente, por ejemplo, como la única alternativa posible frente al peligro islamista. Ni que decir tiene que nada de esto contribuye demasiado a elevar su popularidad en sus propios países (Cf. Castien, 2005b: 5-8).

Tampoco la favorece el poderoso movimiento de reafirmación cultural en curso hoy en día en todas las sociedades árabes. Este movimiento no implica un rechazo en bloque de todo lo que provenga del mundo occidental, ni en lo que se refiere, obviamente, a las tecnologías, ni en lo que atañe a las instituciones, ni a los modos de vida. De hecho, a menudo puede compaginarse un cambio social muy profundo con el uso de ciertos marcadores identitarios y con el respeto, en ocasiones meramente formal, hacia ciertos valores tradicionales. Cuando una joven se cubre el cabello con el *hiyab* y el resto de su cuerpo con ropa occidental, al tiempo que sale y entra libremente de su casa, estudia, trabaja, se casa por amor y mantiene unas relaciones con su marido más o menos igualitarias, etc., ha modificado profundamente el modelo de vida tradicional, a la vez que utiliza unos signos identitarios muy visibles, con los que se diferencia del mundo occidental y testimonia su pertenencia colectiva y su lealtad a ciertos valores. De ahí que este movimiento de autoafirmación, no tenga por qué ser visto solamente como una especie de «miedo a la modernidad» (Cf. Mernissi, 1992) y de afán por refugiarse en el pasado. Este miedo existe, como existe también una idealización ingenua del pasado de las sociedades musulmanas y una mitificación de los primeros tiempos del islam.

Sin embargo, más allá de todo ello, esta revalorización de algunos elementos tradicionales resulta elevadamente funcional, desde el momento en que permite reconstruir una identidad colectiva finalmente asumible por la mayoría de la sociedad y desde el momento también en que resulta especialmente aconsejable revalorizar lo propio cuando se está siendo agredido y despreciado desde el exterior. A fin de cuentas, no existe tanta diferencia entre esta tendencia y la que observamos, sin ir más lejos, en determi-

nados movimientos indigenistas latinoamericanos, que tratan igualmente de construir unas nuevas identidades colectivas, movilizando un patrimonio cultural hasta entonces excluido y despreciado y entregándose de vez en cuando a una exaltación acrítica de su propio pasado y de algunas de sus costumbres más tradicionales.

Y en sociedades en donde el islam ha sido, y es, la ideología más difundida y arraigada y en donde, habida cuenta de su fuerte carácter globalizador, ha regulado durante siglos una gran parte de la vida cotidiana, es lógico que cualquier movimiento de construcción de una identidad colectiva, y de afirmación de la misma frente al exterior, haya de contener por fuerza una importante referencia religiosa. Reconocer la funcionalidad de esta referencia religiosa no supone, sin embargo, negar que la misma no ocasione luego ciertos problemas bastante complejos. Pero antes de abordar esta última cuestión, vamos a intentar demostrar con más detenimiento por qué nos parece insoslayable algún tipo de referencia al islam, en lo cual nuestro acuerdo con Burhan Ghalioun (2004: 236-259) es prácticamente absoluto. Evidentemente, si de lo que se trata es de construir una identidad nacional, se podría alegar que se puede recurrir a las culturas populares y al patrimonio histórico, tal y como se ha hecho habitualmente en la mayor parte del mundo en los últimos siglos. Ambos servirían de base para construir una identidad colectiva de carácter secular. Este es precisamente el punto de vista de los nacionalistas laicos, pero este recurso plantea ciertas limitaciones en el mundo árabe contemporáneo. Desde luego no faltan elementos del pasado a los que recurrir y de los que sentirse orgulloso. Pensemos, en lo que se refiere al patrimonio histórico, en que algunos países del área, como Egipto o Irak, han sido la cuna de la civilización humana. El problema consiste en que los vínculos entre esas antiguas y gloriosas civilizaciones y el Egipto o el Irak actual no son demasiado intensos.

No existe concordancia ni en la lengua, ni en las costumbres, ni, por supuesto, en la religión. La distancia es pues objetivamente superior a la que mantienen los europeos con el pasado grecorromano. Y, de hecho, durante siglos egipcios e iraquíes, al igual que otros pueblos de la región, no mostraron un excesivo interés por los monumentos en ruinas que jalonaban su tierra. En otras palabras, no hay realmente una continuidad objetiva ni subjetiva con el pasado. Por poner un ejemplo, todavía más claro, es sabido que toda esta zona fue hace dos mil años uno de los primeros hogares del pensamiento cristiano, el cual se nutrió durante siglos de las sutilezas doctrinales de las escuelas de Antioquía y Alejandría. Si embargo, de nuevo lo que entonces ocurrió no tiene apenas relación con la vida de la gente que hoy vive allí. San Agustín puede ser considerado, si se quiere, un tunecino y los tunecinos pueden, si quieren también, enorgullecerse de él, pero su pensamiento no ha dejado huella en el pensamiento posterior de su país, una vez que Túnez abandonó el cristianismo para convertirse al islam. Hoy en día San Agustín resulta mucho más importante para entender la historia de la orilla septentrional del Mediterráneo que la de su ribera meridional. En suma, el recurso a elementos tomados de la historia preislámica, puede tener una utilidad bastante limitada a la hora de recrear una identidad y una cultura en la que la gente se reconozca realmente (Cf. Castien, 2003a: 7-9).

Algo parecido viene a ocurrir con los elementos tomados de la cultura popular, como la cocina, la música, el vestido, determinadas lenguas etc. Aquí el inconveniente radica en

que la cultura popular es siempre algo simple, ligado a la vida cotidiana, y que no permite ir más allá de ella. Por sí misma, no sirve para expresar sentimientos más complejos, ni para aprehender científicamente el mundo, ni para dotarse de una visión de conjunto sobre la realidad. Estos objetivos sólo pueden lograrse mediante la alta cultura, la cultura forjada por especialistas, como lo son los científicos, los artistas y los ideólogos. Esta alta cultura es en las sociedades árabes una cultura en lengua árabe y con claros referentes islámicos. Si se prescindiera de ella, y no se quiere quedar confinado dentro de los estrechos límites de la cultura popular, será preciso entonces remitirse a alguna otra alta cultura, como la occidental. Un buen ejemplo es lo que ocurre en el Magreb con ciertos movimientos berberistas, de carácter radical, que rechazan con ferocidad todo lo que parece «árabe». Dado que no existe una alta cultura bereber, y ésta no puede ser creada de la nada, no tienen más remedio que seguir dependiendo de las lenguas y culturas occidentales. Nada habría de malo en sí en ello, salvo su conversión en una suerte de satélites culturales del mundo occidental, condenados, como muchos otros pueblos del Tercer Mundo, a imitar lo que se hace en los países centrales y a ocupar una posición periférica en lo cultural, y no sólo en lo económico, todo lo cual constituye un destino muy poco apetecible.

Por último, y aquí seguimos una vez más a Ghalioun (2004: 236-259), el recurso desmedido a las civilizaciones del pasado o a las culturas populares del presente plantea un nuevo inconveniente. Tanto las civilizaciones del ayer, como las culturas populares del hoy poseen un carácter local. El Egipto faraónico es algo que concierne, identitariamente hablando, sólo a los egipcios, del mismo modo que las antiguas civilizaciones de Siria o de Mesopotamia atañen sólo a quienes viven hoy en el solar en donde ellas se alzaron antaño. Lo mismo ocurre, por otra parte, con los dialectos locales y las manifestaciones culinarias o musicales. Pueden servir, y de hecho sirven, para la construcción de identidades nacionales en torno a los Estados hoy en día existentes, Estados que en muchos casos datan de fechas recientes y son el resultado de las divisiones trazadas por las potencias coloniales. Evidentemente, se puede optar por consolidar estas nuevas identidades nacionales y considerar al panarabismo como un sueño más bien utópico, del que más vale desentenderse por el momento (Cf. Charfi, 2001: 265-266). Pero, en un mundo en el que el proceso de globalización avanza al paso en que lo hace, esta prioridad otorgada a la formación de Estados pequeños y débiles resulta un tanto suicida. La mejor estrategia para el futuro parece ser la conformación de grandes bloques regionales, integrados por países ligados por intereses comunes y afinidades culturales. Así no los demuestra el caso europeo, el de Asia Oriental y el de América Latina. En el mundo árabe esta necesidad es todavía más perentoria, si se quiere superar la indefensión actual ante las agresiones exteriores. Al mismo tiempo, existe un substrato de afinidad cultural y lingüística muy importante, superior, por ejemplo, a la que guardan los distintos países europeos entre sí, lo cual podría favorecer cualquier futuro proceso de unificación.

La doble cara del islamismo

A la vista de este carácter irremplazable de la referencia islámica, no es de extrañar que los movimientos islamistas estén cosechando una amplia audiencia en la sociedad. Al

manejar unos referentes en los que se reconoce un amplio sector de la población, no solamente se han ganado una indiscutible capacidad movilizadora, sino que también pueden favorecer una mayor integración entre esta población y las instituciones políticas, ayudando a superar el sentimiento de ser ajeno y exterior que han caracterizado tradicionalmente al Estado en el mundo árabe (Cf. Ghalioun, 2004: 259-290). En este sentido, el islamismo contiene un componente de participación social, de integración y, en última instancia, de democratización y de modernización (Cf. Burgat, 1996: 203-229). No obstante, este componente constituye únicamente una parte de su realidad. En frente suyo hay otros que operan exactamente en el sentido opuesto. De ahí el carácter intrínsecamente contradictorio de los movimientos islamistas y de ahí también la evolución un tanto impredecible de estos movimientos, pues no sabemos de antemano qué tendencias van a acabar predominando en cada caso concreto. Este carácter contradictorio también es el responsable de las declaraciones tan encontradas que nos ofrecen sus dirigentes y que escuchamos también entre los observadores externos.

El componente antimodernista del islamismo deriva de ciertos problemas que presenta el referente identitario islámico y que puede acabar bloqueando el propio proceso de modernización. Para comprender por qué es así, pueden resultarnos de gran utilidad algunas ideas adelantadas hace ya varias décadas por el recientemente fallecido Clifford Geertz (1987: 203-218), una de las figuras señeras de la antropología mundial. De acuerdo con este autor, todo proceso de construcción nacional ha de satisfacer dos exigencias básicas, que él denomina «esencialista» y «epocalista», y que mantienen una relación de oposición y complementariedad simultánea. La primera alude a la necesidad de preservar la continuidad con el propio patrimonio cultural y con el propio pasado histórico. En cuanto al término «epocalismo», se refiere a la exigencia de alcanzar al mismo tiempo una compatibilidad básica con los requerimientos de una sociedad moderna. Es preciso lograr un cierto equilibrio entre estas dos exigencias a veces contradictorias, por más que ello se antoje complicado. El recurso al islam satisface con suma eficacia, como hemos podido apreciar, la exigencia «esencialista», pero puede resultar problemático con respecto a la «epocalista». La razón de ello estriba en que el islam, en sus formulaciones más tradicionales, ostenta ciertos rasgos que lo vuelven difícilmente compatible con la naturaleza de las sociedades modernas.

Aún a riesgo de resultar en exceso esquemáticos, podemos decir que en los últimos siglos, primero en Occidente, pero luego también en otras partes del mundo, ha tenido lugar un intenso proceso de *racionalización* y de *secularización*. Las antiguas cosmologías de carácter religioso han dejado de organizar el conjunto de la vida social y frente a ellas han ido apareciendo diversas esferas de actividad relativamente autónomas, como la ciencia, el arte y la política. El Estado moderno, fuerte y democrático, sólo puede existir sobre la base de un cierto nivel de secularización, es decir, de autonomía de la esfera política. Sólo así es posible ir reformando las leyes y las instituciones a fin de adaptarlas a los nuevos cambios sociales y sólo así es posible discutir las distintas ideas y los distintos intereses, sin correr el riesgo de que lo que se defiende sea condenado como una herejía religiosa.

Una ideología de carácter tan globalizador como el islam no deja de toparse con graves problemas a la hora de acomodarse a este modelo de sociedad moderna. No cabe duda

de la flexibilidad que el islam ha demostrado a lo largo de sus catorce siglos de historia. Pero, en nuestra opinión, constituye también un error de fondo olvidar que durante la inmensa mayoría de este tiempo esta flexibilidad ha sido demostrada en contextos sociales muy diferentes de los actuales, cuando el moderno proceso de racionalización no se había puesto en marcha todavía. En concreto, y a riesgo nuevamente de resultar en exceso esquemáticos, podemos señalar que existen al menos cuatro puntos de conflicto entre la naturaleza del islam más tradicional y las exigencias de una sociedad moderna (Castien, 2003a: 9-10 y 2003b: 351-357). En primer lugar, dentro de esta ideología ciertas normas de comportamiento son consideradas como mandamientos divinos expresos. Quedan así absolutizadas y a salvo de cualquier cuestionamiento crítico. De igual manera, y en segundo lugar, se tiende a suponer que el grado máximo de cumplimiento de los diferentes mandatos divinos se alcanzó en el marco de la primera comunidad musulmana, la dirigida personalmente por el Profeta en la ciudad de Medina. Se produce con ello una idealización del pasado, convertido en un modelo a imitar, que es difícil de compaginar con la idea de que las formas sociales han de ir evolucionando en aras de un funcionamiento progresivamente más eficaz. A todo ello se añade, como tercer elemento problemático, el hecho de que las distintas normas sociales emanadas de los textos sagrados del islam dibujan un modelo de sociedad marcado por evidentes desigualdades, especialmente las de género, lo cual contrasta acentuadamente con el ideal modernista de una emancipación progresiva del ser humano con respecto a los diversos constreñimientos naturales y sociales que pesan sobre él.

No hay que olvidar que la legislación islámica original no estaba encaminada a revolucionar el modo de vida de las sociedades tradicionales, sino tan sólo a atemperar sus aspectos más opresivos. Así se condujo con respecto a la esclavitud o las diferencias de género. Por último y en cuarto lugar, en la medida en que se pretende subordinar directamente las normas políticas a los dictados de la religión, no deja de producirse, en mayor o menor medida, una subordinación de la vida política a los designios de quienes tienen encomendada la interpretación de los textos sagrados, a los cuales se otorga un poder de control y supervisión sobre la misma, que se opone en última instancia a la idea de soberanía popular.

Cuando ciertos movimientos islamistas tratan de aplicar un modelo de islam tradicionalista chocan de manera evidente con los requerimientos de una sociedad moderna y democrática. A veces se da la paradoja de que se intentan llevar a la práctica las ideas de ciertos teólogos medievales que en sí nunca trascendieron del terreno de la teoría. El islamismo puede desembocar además en un gobierno de los clérigos, de los intérpretes de la palabra divina, como ha sido el caso de Irán, cosa que, como hemos visto, apenas había existido antes y que rompe en realidad con las tradiciones históricas de la región; más aún cuando el clero tiene ahora a su disposición los eficaces mecanismos represivos de un Estado moderno. Con ello, estos movimientos acaban anulando su propio potencial favorable a una mayor integración y participación popular. Así, cuando tratan de imponer unos códigos morales profundamente restrictivos, se enfrentan a las demandas liberalizadoras de ciertos sectores sociales a los que reprimen, en ocasiones, con una gran crueldad, con lo cual se recrea de nuevo esa falta de consenso social y esa ajeneidad, y ferocidad del Estado tan tradicionales en el mundo árabe (Burgat, 1996: 106-107).

De este modo, la combinación entre ciertas doctrinas tradicionales y las exigencias y capacidades de un Estado moderno terminan por dar lugar a una nueva realidad, que difiere tanto del modelo social tradicional, como del modelo de Estado moderno y democrático. Un buen ejemplo de este carácter en realidad innovador del islamismo viene dado por las deformaciones a las que es sometida la *shar'ia*, la llamada «ley islámica», cuando se pretende hacer de ella una legislación en el sentido moderno del término. Esta ley tiene por objeto no sólo regular las relaciones sociales, sino además promover una elevación moral del creyente, con vistas al objetivo último de su salvación. Como tal, es entonces mucho más que un derecho positivo, ya que incluye también elementos de una moralidad general e, incluso, una serie de hábitos cotidianos, no obligatorios, pero sí aconsejables, que pueden considerarse como integrantes de lo que hoy en día denominaríamos un «estilo de vida». Este carácter global de la *shar'ia* se ve atemperado, no obstante, por la extraordinaria diversidad de interpretaciones distintas de las que puede ser objeto cada versículo del Corán, cada dicho del Profeta y cada afirmación de los sabios del pasado. Dado el carácter descentralizado del clero musulmán, es muy frecuente que los jurisconsultos se decanten por unas u otras interpretaciones de acuerdo con las circunstancias de cada momento, sosteniendo puntos de vista totalmente enfrentados.

Muchas de las normas no son además estrictamente obligatorias, sino sólo recomendables y la decisión de seguirlas o no queda en manos de cada creyente. Toda esta concepción del derecho se ajustaba muy bien a la naturaleza de una sociedad tradicional, que, por una parte, se encontraba políticamente muy fragmentada y en la que, por otra parte, predominaba la idea de que el conjunto de las actividades humanas debían regirse por una cosmología de carácter religioso. El proceso de modernización ha alterado estos dos supuestos de manera radical. Por una parte, el establecimiento de un Estado centralizado implica la existencia de un derecho homogéneo y de aplicación obligatoria, de tal manera que el margen de maniobra de los juristas a la hora de interpretar la norma tiene que restringirse drásticamente y el de los ciudadanos corrientes prácticamente se esfuma.

Esta homogeneización del derecho ya se había producido parcialmente en el mundo islámico tradicional en aquellos periodos en los que existió un Estado relativamente fuerte, como con el Imperio otomano, si bien nunca alcanzó los extremos actuales. En contrapartida a esta mayor obligatoriedad, el derecho pierde ahora una gran parte de su carácter global. Deja de regular el conjunto de la existencia de cada individuo, con lo que puede distinguirse más fácilmente entre el derecho positivo, la moralidad general y las distintas «opciones de vida» personales. En el caso de ciertos islamistas se da la paradoja de que se pretende hacer de la *shar'ia* un derecho monopolizado en su interpretación por un reducido cuerpo de juristas oficiales e impuesto con todo el poder de un Estado moderno y, sin embargo, aplicable al mismo tiempo sobre todos los aspectos de la existencia individual. El resultado es un modelo de sociedad teocrático, totalitario y profundamente represivo, sobre todo por la dureza de ciertos castigos tradicionales y por su consagración de ciertas desigualdades insuperables entre las personas, especialmente las basadas en el género.

Este totalitarismo, y este carácter teocrático, es el gran peligro de un cierto proyecto islamista. Cuando se combina con la presencia de instituciones democráticas, como en

el caso de Irán, el resultado final es una especie de democracia vigilada y supeditada al control del clero. No obstante, hemos insistido antes en el carácter complejo y contradictorio de los movimientos islamistas. Ello hace posible su evolución en otras direcciones. Una de ellas estriba en la admisión progresiva de la autonomía de lo político, lo cual implica, *de facto*, la aceptación de un cierto grado de secularización. Se produce entonces un reconocimiento paulatino de que la vida política es muy compleja y se rige por unas reglas que no se pueden derivar de manera automática de los mandamientos religiosos. A menudo, los islamistas se encuentran con el hecho de que no logran imponerse sobre el resto de la sociedad. Les guste o no, tienen que llegar a ciertos acuerdos con otras fuerzas políticas, a las que han de conceder alguna legitimidad como interlocutores. Aceptan así, aunque sea regañadientes, que no pueden monopolizar ni el campo de la política, ni tampoco la referencia islámica. Esta evolución se observa muy claramente en el caso de Palestina y del Líbano, en donde los movimientos islamistas colaboran cada vez con más naturalidad con el resto de las organizaciones de su país.

Evidentemente, en muchos casos, y sobre todo en un primer momento, puede tratarse de una mera maniobra táctica. Se colabora, porque no se tiene otro remedio, en espera de que llegue el día en que se logre convertir los propios puntos de vista en obligatorios para todo el mundo. Pero en la medida en que el pacto y la negociación se convierten en una práctica habitual, es más probable que ello repercuta al final en las propias concepciones ideológicas. Esta evolución ideológica ya es observable en varios teóricos islamistas (Cf. AAVV., 2004: 71-86; Afaya, 1997: 82-86). De hecho, este cambio, no resulta tan sorprendente, si recordamos lo ocurrido en el propio mundo occidental. Hace un par de generaciones en Occidente una gran parte de las fuerzas políticas, tanto de derechas como de izquierdas, profesaban ideologías autoritarias y totalitarias y tenían como objetivo hacerse con el poder absoluto, eliminar a sus oponentes e imponer por la fuerza su visión del mundo. La práctica democrática suele ser en todas partes una buena escuela de moderación. Y es lo que está ocurriendo asimismo en varios países de mayoría musulmana. De ahí también las escisiones, de tendencia totalitaria y violenta, que experimentan de tanto en cuando los movimientos islamistas de masas. Olivier Roy (2003: 33-55) ha llegado a hablar, por ello, de una «banalización» del islamismo, consistente en un progresivo abandono de su proyecto originario, rupturista y totalitario, y su conversión en partidos de masas, nacionalistas y conservadores en el campo de las costumbres.

Naturalmente, esta marcha hacia la moderación plantea sus propios problemas. Una vez abandonado su inicial carácter rupturista, estos movimientos se vuelven mucho más fácilmente recuperables por el sistema oligárquico y clientelista al que se enfrentaban. Su evolución podría asemejarse entonces a la experimentada por muchos movimientos de izquierda y que en algunos países, como Marruecos, resulta tan marcadamente visible. A este respecto, Samir Amin (Amin y Ghalioun, 1996: 111-150) apunta la posibilidad de que a medio plazo estos movimientos islamistas pacten con las élites gobernantes, y con las potencias occidentales, y se integren en la gestión de los asuntos públicos, reproduciendo el mismo sistema de siempre en sus líneas generales, incluida la dependencia en el plano internacional. Esta posibilidad cobra todavía más fuerza por cuanto un segmento importante de la base social de estos movimientos está integrado por profesionales, funcionarios y pequeños y medianos empresarios, hasta ahora excluidos políticamente. Su

objetivo es, por ello, acabar con esta exclusión, pero sin promover ninguna transformación social radical. Lo ocurrido en Turquía resulta en este punto de lo más aleccionador.

En las condiciones actuales, este tipo de integración del islamismo moderado, o mejor dicho de sus capas dirigentes, dentro del marco del sistema puede democratizarlo relativamente, volviéndolo menos cerrado y oligárquico, pero en sí es difícil que resuelva ni los problemas de dependencia en el plano exterior, ni la masiva exclusión económica en el plano interior, con lo cual tampoco parece que haya que esperar ninguna estabilidad a más largo plazo. Una vía alternativa puede consistir en la movilización efectiva del conjunto de los excluidos sociales en favor de una apertura real del sistema. Un movimiento de estas características podría darse sobre la base de una cierta convergencia entre sectores laicistas e islamistas y tendría que combinar un discurso favorable al cambio en el modelo socioeconómico con un imprescindible sello identitario basado en la referencia islámica (AAVV., 2004: 23-32). El trabajo realizado, es muy tentativo, por ciertos colectivos en países como Líbano, Egipto y Marruecos apunta precisamente en esta dirección (Cf. Burgat, 1996: 261-263).

Hacia una secularidad endógena

Tal y como hemos señalado anteriormente, el problema consistiría en cómo tratar con este referente religioso de tal forma que conserve su eficacia movilizadora, sin convertirse a la larga en un obstáculo para la modernización. Para ello, es precisa una relectura del patrimonio cultural islámico. No se trata sólo de hacer una lectura reformista del mismo. El problema que siempre plantean estas lecturas reformistas consiste en que pretenden conjugar la lealtad a los textos sagrados, cuya validez nunca se cuestiona, con una visión de la realidad liberal y modernista. Su conciliación les obliga a realizar toda suerte de malabarismos conceptuales (Cf. Charfi, 2001: 157-169), pues, de hecho, los textos sagrados islámicos responden a una sociedad tradicional y es a ella a la que están adaptados. Por otra parte, este reformismo continúa, aunque con matices, aferrado a la idea de que el conjunto de la vida social debe estar regulado por una cosmovisión religiosa, aunque ésta ahora ostente un carácter mucho más humanista y liberal que en las versiones tradicionales. No se acepta, pues, plenamente la necesidad de una secularización. Por ello, este reformismo se queda un tanto a medio camino. Sin embargo, el laicismo que muchas veces se le opone por parte de ciertos occidentales y de ciertos árabes occidentalizados tampoco resulta satisfactorio. Como ha subrayado Ghalioun (2004: 325-334), el laicismo lo único que hace es delimitar un campo de actividad autónomo con respecto a la religión. Se trata de un espacio vacío que es preciso llenar. En el caso del mundo occidental, los valores, normas e ideas seculares han tardado siglos en desarrollarse y además en gran medida han surgido de la secularización de unos contenidos que originariamente tenían un carácter religioso.

En los países musulmanes sería preciso hacer lo mismo, encontrando los medios de rellenar ese espacio vacío delimitado por el laicismo. Esta es una tarea difícil por varias razones. En primer lugar, por la tantas veces señalada crisis de las ideologías nacionalistas y de izquierdas en esta región del mundo. Pero más allá de ello, a menudo la laicidad se concibe como mera liberalidad, como la posibilidad de tener un estilo

de vida menos supeditado a las prohibiciones religiosas a propósito del vestuario, la sexualidad o el consumo de alcohol, con lo que queda reducida a la búsqueda del placer inmediato. Como este placer inmediato puede no colmar las aspiraciones existenciales de mucha gente, no ha de extrañarnos que parte de ella termine volviendo a la vivencia de lo religioso y a un estilo de vida más puritano. Además, el laicismo así concebido queda identificado con una existencia superficial y banal, aparte de extranjera y extraña a la propia cultura. El problema estriba entonces en la ausencia de unos sistemas ideológicos que permitan vivir plenamente una vida secularizada. Pero estos sistemas ideológicos no pueden crearse a partir de la nada y tomarlos sin más del mundo occidental plantea el doble problema de su carácter extranjero, y, por lo tanto, rechazable para muchos, y de la posible dependencia ideológica que acaban suponiendo, algo especialmente notorio en esa intelectualidad laica y occidentalizada a la que antes nos hemos referido. La alternativa podría consistir en recrear unos marcos ideológicos seculares, pero partiendo del propio patrimonio cultural y, en consecuencia, de los referentes islámicos (Cf. Al-Yabri, 1998). Estos no pueden ser aplicados sin más en una sociedad moderna y la alternativa reformista ha mostrado sus limitaciones. Pero tampoco se puede prescindir de ellos. La única solución parece que es transformarlos, someterlos a una suerte de transmutación. Esta transmutación consistiría en integrar una serie de contenidos de origen religioso, como valores morales, normas de comportamiento, relatos míticos, festividades, etc., dentro de un marco diferente. Se les extraería del marco ideológico del que forman parte y se les introduciría en un nuevo de carácter secular. Con ello sería posible asegurar la continuidad con el pasado, y el sentimiento de seguridad que ello reporta, pero al tiempo construir una cultura renovada, más compleja, más tolerante y más secularizada. Es la misma operación que realizó a lo largo de varios siglos el mundo occidental con el legado del cristianismo y del paganismo grecolatino. Se trataría de una secularización, pero de una secularización endógena, capaz de asegurar una modernización asumida por la propia población.

Este proceso podría favorecer quizá la aparición de un espacio para el consenso entre islamistas y laicistas, ayudándoles a superar sus actuales enfrentamientos, totalmente estériles y fratricidas. Ambas tendencias albergan un elemento positivo. Los islamistas tienen el mérito de destacar la naturaleza actualmente insustituible del referente islámico y los laicistas la necesidad de una secularización. Pero cada una de estas tendencias desarrolla luego, demasiado a menudo, su propia contribución de un modo totalmente unilateral, negándose a reconocer lo que la otra puede tener de positivo (Ghalioun, 2004: 504-552). Superar las animadversiones recíprocas y remodelar el propio patrimonio cultural no son desde luego tareas sencillas, pero parecen la única vía para afrontar los males del presente.

Bibliografía

AFAYA, Nouredine: *L'Occident dans l'imaginaire arabo-musulman*, Les Editions Toubkal, Casablanca, 1997.

AL-YABRI, Mohammed Abed: *Crítica de la razón árabe. Nueva visión sobre el legado filosófico andalusí*, editorial Icaria, Barcelona, 2001.

- AAVV: *Al-muzaqafun al-magariba wa al-haraka al-usulia. Taydid al-fikr ad-dini, al-demoqratia, huquq al-insan wa al-mar'a 'and al-usuliin*, Manshurat Al-ahdaz Al-Magrebia, 2004.
- AMIN, Samir: *La nation arabe. Nattionalisme et lutttes des clases*, Minouit, París, 1976.
 — *La desconexión. Hacia un sistema mundial policéntrico*, Instituto de Estudios Políticos para América Latina y África, Madrid, 1988.
- AMIN, Samir y GHALIOUN, Burhan: *Hiwar ad-dawla wa ad-din*, Al-markaz az-zaqafi al-'arabi, Casablanca, 1996.
- AYUBI, Nazih N.: *Política y sociedad en Oriente Próximo. La hipertrofia del Estado árabe*, Ediciones Bellaterra, Barcelona, 1996.
- BURGAT, François: *El islamismo cara a cara*, Ediciones Bellaterra, Barcelona, 1996.
- CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio: «Identidad cultural e integración social en las sociedades del Magreb. Algunas reflexiones», *Papeles Ocasionales*, número 3, Boletín editado por el Seminario de Fuentes Orales y Gráficas de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), 2003, en: http://www.uned.es/sfog_publicaciones.htm.
 — *Las astucias del pensamiento. Creatividad ideológica y adaptación social entre los inmigrantes marroquíes en la Comunidad de Madrid*, Consejo Económico y Social de la Comunidad de Madrid, Madrid, 2003b.
 — «Un islam múltiple. La definición de la identidad religiosa entre los inmigrantes marroquíes en la Comunidad de Madrid», *Encuentro Islamo-Cristiano*, número 404, Madrid, 2005a.
 — «Edward Said y el orientalismo: esencialismo frente a historicismo», *Papeles Ocasionales*, número 9, Boletín editado por el Seminario de Fuentes Orales y Gráficas de la UNED, 2005b, en: http://www.uned.es/sfog_publicaciones.htm.
- CHARFI, Mohamed: *Islam y libertad. El malentendido histórico*, Almed, Barcelona, 2001.
- GELLNER, Ernest: *Naciones y nacionalismo*, Alianza Editorial, Madrid, 2001.
- GEERTZ, Clifford: *La interpretación de las culturas*, editorial Gedisa, Barcelona, 1989.
- GHALIOUN, Burhan: *Naqd as-siassa. Ad-dawla wa ad-din*, Al-markaz Az-zaqafi al-'arabi, Casablanca, 2004.
- HAMMOUDI, Abdellah: *Maîtres et disciples. Gènese et fondaments des pouvoirs autoritaires dans les sociétés arabes. Essai d'anthropologie politique*, Maison-Neuve Larose et Les Editions Toubkal, Casablanca, 2001.
- LAROUÏ, Abdallah: *Mafhum ad-daula*, Al-markaz az-zaqafi al-'arabi, Casablanca, 1998.
- MAHFUZ, Naguib: *Hijos de nuestro barrio*, editorial Alcor, Barcelona, 1989.
- MERNISSI, Fatima: *Islam y modernidad. El miedo a la democracia*, Muchnik-Editores, Barcelona, 1992.
- ROSIER, Bernard: «Quel développement pour quelle société?» en *Algerie, 20 ans*; dossier de la revista *Autrement*, número 38, París, 1982.
- ROY, Olivier: *El Islam mundializado. Los musulmanes en la era de la globalización*, Ediciones Bellaterra, Barcelona, 2003.