

EL ROMPECABEZAS DE LA IDENTIDAD ARGELINA

Juan Ignacio Castien Maestro
Facultad de Ciencias Políticas y Sociológicas

Cultura, identidad y memoria histórica

Quizá haya pocos países en el mundo cuyo devenir histórico más reciente haya suscitado tantas alabanzas y tantas críticas como el de Argelia. La guerra de la independencia, la instauración de un estatalismo «socialista», presuntamente acorde con el islam, su crisis posterior, la guerra civil y la recomposición actual del sistema, en parte sobre bases distintas de las iniciales, han sido fuente de acaloradas disputas dentro y fuera del país.

Esta sobreabundancia de posturas enfrentadas, muchas de ellas con su parte de razón, no hace sino expresar de manera sintomática la enorme complejidad de la situación existente y la propia pluralidad ideológica de la sociedad argelina. En lo que atañe a esta última, al enfrentamiento entre laicistas e islamistas, ambos con numerosos matices internos, se añade también el que se produce entre la izquierda y la derecha, en concreto entre los partidarios de una economía más social y los defensores de una integración plena en el capitalismo liberal, así como el que existe también entre quienes quieren otorgar un mayor peso respectivo a los componentes culturales árabe, francés o amazigh comunes al conjunto de los argelinos. Se discute, así, sobre el papel de la religión en la sociedad, sobre los modelos económicos a seguir y sobre la naturaleza de la identidad nacional. Del mismo modo también, se debate sobre la historia, pues cada versión de la identidad nacional requiere igualmente de un específico relato sobre la historia de la nación, ya que lo que ahora se es depende siempre en buena parte de lo que se ha sido antes.

Aunque estas discusiones se dan en mayor o menor medida en casi todos los lugares del mundo, aquí han adquirido, como es bien sabido, una especial virulencia. Es una virulencia que revela en sí misma la ausencia de unos consensos colectivos lo suficientemente extendidos acerca del modelo de sociedad al que se aspira. Pero esta misma dificultad para conseguir establecerlos nos está diciendo mucho, a su vez, sobre los desequilibrios sociales internos de este país y sobre las contradicciones que aquejan a su patrimonio cultural actual, un patrimonio en el cual se entrecruzan de una manera a veces conflictiva elementos procedentes de tradiciones muy diferentes, como la cultura popular árabe y amazigh, la alta cultura arabo-islámica, diversas ideologías de origen occidental, la cultura de masas actual, forjada también en su mayor parte en Occidente, así como las distintas síntesis ideológicas y culturales nacidas en Oriente Próximo en el último siglo, tales como el islam reformista, el panarabismo y el islamismo.

Toda esta diversidad tendría que resultar en principio muy enriquecedora. El problema es que en muchos casos se vuelve muy difícil de manejar. Los elementos culturales de

los que se dispone son muy distintos entre sí y se rigen por lógicas internas también muy diferentes, de modo que quien se sirve de ellos puede acabar viéndose arrastrado en las direcciones más inesperadas. Se trata, por otra parte, de una situación común al conjunto del mundo árabe. Como nos mostró hace ya muchos años Abdallah Laroui en el año 1999, existe allí una suerte de inadecuación muy difundida entre los distintos modelos culturales que se aplican y entre éstos y una gran parte de las experiencias cotidianas de la gente. Es como si las distintas piezas del *puzzle* cultural no terminasen de encajar entre sí (Castien Maestro, 2004 y 2009: pp. 88-92). Si esto es así en general en toda esta parte del mundo, quizá lo sea de una manera particularmente intensa en Argelia, en razón de la propia complejidad de su desarrollo histórico.

En este artículo vamos a ocuparnos precisamente de este estado de cosas tan singular y de algunas de las consecuencias que se derivan del mismo. Vamos, así, a intentar determinar, aunque sea de un modo muy somero, la naturaleza de todos estos elementos culturales tan variopintos a los que acabamos de hacer referencia. Nos interesaremos sobre todo por el proceso histórico responsable de su presencia y por las relaciones que mantienen unos con otros, unas relaciones marcadas por la contradicción, pero también, más a menudo de lo que se suele pensar, por la concordancia. En efecto, y como vamos a tratar de poner de manifiesto aquí, hay ocasiones en las que estos elementos culturales procedentes de tradiciones muy distintas se oponen entre sí, pero hay otras también en que coinciden e, incluso, se acaban reforzando mutuamente.

Precisamente por ello, en el caso argelino, pero también en otros muchos, se ha ensayado una «síntesis cultural e identitaria» entre retazos de tradiciones diferentes. Se ha procurado, de este modo, seleccionar distintos elementos de cada una de estas tradiciones y conciliarlos en la medida de lo posible. Ésta fue la opción adoptada por una gran parte del nacionalismo argelino y alcanzó su máximo desarrollo durante el mandato de Houari Boumedienne. La síntesis elaborada durante este periodo tenía la virtud de apoyarse al mismo tiempo en distintas tradiciones culturales y recabar, así, diferentes legitimidades. Pero no dejaba de responder a un cierto oportunismo, ni de poseer, en definitiva, una notable fragilidad interna. Las razones de su utilidad eran también las de su debilidad, como acabó evidenciándose más a largo plazo.

Es ello lo que nos ha llevado a dedicar una especial atención a este periodo histórico. Vamos a considerarlo, así, como el momento en el cual se terminó de confeccionar una síntesis cultural capaz de reunir numerosas aportaciones anteriores y que parecía ajustarse muy bien además al modelo de sociedad y de Estado que se estaba intentando construir, así como a la propia estrategia de desarrollo económico que se había adoptado. Pero, siendo un punto de llegada, lo fue también de partida, pues toda esta síntesis acabaría por quebrar finalmente, conforme lo fue haciendo asimismo el modelo económico, social y político al que respondía.

La experiencia argelina, sobre todo la de esa época, se nos presenta así como un ejemplo particularmente llamativo de lo que ocurre cuando existe un desajuste de fondo entre los distintos elementos integrantes del patrimonio cultural disponible, de las complejas labores de ingeniería social que pueden llegar a realizarse con estos elementos, a fin de ajustarlos a un específico proyecto político, y de la fragilidad de la que puede acabar dando pruebas toda esta construcción a partir de un determinado momento. Por todas

estas razones, esta experiencia constituye también para nosotros un ejemplo paradigmático de los retos con los que se enfrentan desde hace ya décadas numerosos Estados, sobre todo en el Tercer Mundo, y en particular en el mundo árabe e islámico. De ahí que su estudio pueda proporcionarnos numerosas enseñanzas para entender también mucho de lo que ocurre en estos otros lugares.

Los elementos centrales de la identidad nacional argelina (1)

Como acabamos de señalar, acaso el aspecto más interesante de la construcción nacional argelina sea su marcado carácter sintético, su capacidad para conciliar de un modo muy original unas tradiciones culturales que en otros lugares del mundo parecen encontrarse en franca oposición. Si comparamos su modelo de cultura nacional con el de los regímenes árabes más conservadores, percibiremos enseguida un recurso mucho más abierto, y menos vergonzante, a elementos culturales e ideológicos de origen occidental, como el nacionalismo, el modernismo y el izquierdismo.

Si, en cambio, tomamos como contrapunto a la Turquía kemalista, notaremos, por el contrario, una referencia mucho más intensa al islam. Este último contraste resulta particularmente llamativo, ya que, después de todo, el régimen argelino se situaba ostensiblemente a la izquierda del turco. Mientras que este último había adoptado como programa la asimilación a las democracias occidentales, en Argelia se pretendió instaurar un «socialismo», similar en ciertos aspectos al modelo soviético, si bien nunca se alcanzaron aquí ni de lejos sus niveles de estatalización de la actividad económica. Con este fin, se buscaba revolucionar la vida de sus ciudadanos, erradicando sin miramientos todo aquello que iba siendo denunciado como «reaccionario» o «retrógrado».

En una primera aproximación superficial, este proyecto político revolucionario hubiera casado mucho mejor con un laicismo más decidido y con una asunción más firme de ciertos planteamientos izquierdistas tomados de Occidente, aunque minoritarios en su propio lugar de nacimiento. Sin embargo, no fue así y tampoco fue éste el único caso en que así ocurrió. A este respecto, la experiencia que estamos examinando no deja de constituir una variante particular dentro de un espectro mucho más amplio de «socialismos árabes», en todos los cuales se intentó, en mayor o menor grado, compaginar el «socialismo» con algún tipo de referencia al islam. Su pariente más cercano fue en este aspecto el Egipto nasserista, una de las fuentes de inspiración explícita más importantes para los revolucionarios argelinos. Pero esta conciliación no era tarea sencilla. Si lo que se quería era transformar de un manera radical una gran parte de las relaciones sociales imperantes, no se podía olvidar que muchas de estas mismas relaciones parecían hallarse en perfecta consonancia con los mandatos de la religión musulmana, tal y como ésta solía ser entendida por sus seguidores.

Tampoco se podía dejar de tener en cuenta que un amplio sector de los ulemas y de los cheij de las cofradías se beneficiaban del viejo sistema, razón por la cual pretenderían

(1) Los puntos de vista sostenidos en este apartado se encuentran en su mayoría desarrollados más extensamente en Castien Maestro, 2004 y en Castien Maestro, 2008 se analiza de forma resumida la historia del modelo argelino.

defenderlo, utilizando para ello en su provecho esa capacidad de interpretar los textos sagrados que les reconocía la gran masa de los fieles, cosa que a veces llegaron a hacer en efecto. Con un proyecto de reforma social mucho más moderado, en Turquía se acabó llegando a la conclusión de que era necesario secularizar casi por completo la vida social, a fin de deshacerse de una vez por todas de estas incómodas interferencias clericales (Lewis, 2002). La pregunta que hemos de plantearnos entonces estriba en por qué no se tomó este mismo camino en el caso argelino, a pesar de las ventajas que ello podría haber reportado en principio.

Para encontrar una respuesta a este interrogante tenemos que comenzar por recordar que los propios nacionalistas argelinos discutieron largamente sobre esta cuestión. No en vano, muchos de ellos se encontraban muy influidos por el laicismo francés, así como por las ideas socialistas. Sin embargo, las posiciones más abiertamente laicistas acabarían quedando en minoría y sus partidarios serían motejados de «materialistas» (Harbi, 1980: pp. 66-67).

Así pues, la opción a favor de otorgar al islam una posición central dentro de la síntesis cultural que se estaba elaborando en aquellos momentos no fue el resultado de ningún automatismo social espontáneo, sino de intensos, y a menudo violentos, debates dentro de las filas del movimiento nacionalista. Para entender por qué la victoria se decantó de un lado en vez del otro, tenemos que entender también la enorme utilidad que tenía en este concreto contexto histórico el hacer un uso expreso del islam como referente identitario. Éste parecía imprescindible para unir a los «indígenas» entre sí y contraponerlos al mismo tiempo a los colonos europeos. En cuanto a su posible papel como factor de unificación, debemos recordar que, al contrario de lo que ocurre en otros países de su misma región, resultaría aquí bastante complicado defender la existencia de una realidad nacional o, al menos, protonacional, con anterioridad a la invasión francesa.

La zona más septentrional y costera del país se encontraba formalmente sometida a los sultanes de Estambul, si bien había ido adquiriendo con el tiempo una independencia casi absoluta. Pero mientras que toda esta franja de terreno se hallaba controlada por unas instituciones estatales más o menos sólidas, el resto del futuro territorio nacional gozaba de una autonomía prácticamente completa con respecto a estas instituciones y se hallaba además fraccionado entre una serie de grupos tribales separados entre sí (Bourdieu, 2008; Sola, 1993). De este modo, en contraste con sus vecinos Marruecos y Túnez, o con la misma Turquía, Argelia apenas poseía una tradición estatal anterior a la que remitirse. Ella es hija en mucha mayor medida que estos otros países del sistema colonial.

Él fue quien agrupó dentro de unas mismas fronteras a unas poblaciones antes desunidas y un tanto heterogéneas desde el punto de vista étnico y quien, sin buscarlo, les ayudó a desarrollar una primera identidad colectiva, en gran medida precisamente a través de una común resistencia contra la agresión colonial (Lacheraf, 1965: pp. 69-87) En estas condiciones, el islam parecía constituir un referente común del que no era fácil prescindir para recrear una identidad compartida, ya que casi no había otros distintos a los que recurrir. Podía serlo aún más que en Oriente Próximo, ya que aquí no existía una minoría de cristianos nativos, con los cuales viniera bien congraciarse. Los únicos cristianos presentes en suelo argelino eran los colonos europeos, dejando aparte algu-

nos pocos cabiles convertidos por los misioneros. Sí existía, en cambio, una numerosa comunidad judía. Pero esta comunidad se encontraba en posesión de la nacionalidad francesa desde el Decreto Cremieux en el año 1871, lo que separaba sus intereses de los de sus paisanos musulmanes y los acercaba de un modo fatídico a los de los colonos. Además había ido experimentando con el paso de los años un afrancesamiento muy intenso en sus formas de vida y, al igual que ocurrió también en los demás países árabes, el avance del sionismo la fue enemistando cada vez más abiertamente con la mayoría musulmana. De este modo, la existencia de una numerosa población no musulmana tampoco afectaba a la funcionalidad de esta referencia religiosa, por cuanto esta población constituía precisamente el enemigo al que había que combatir. Y una vez alcanzada la independencia, cristianos y judíos abandonarían en masa el país, con lo que esta funcionalidad se volvería aún más patente.

Esta contraposición permanente con el francés no musulmán constituía, así, la segunda razón por la cual la adhesión al islam cobraba tanta importancia estratégica. Más aún por cuanto la diferencia religiosa era igualmente importante para las autoridades coloniales, hasta el punto de que suponía el fundamento de una separación jurídica entre las dos poblaciones que estaban habitando un mismo territorio. Por su condición de musulmán, y por su sumisión en consecuencia a un código del estatuto personal basado en la ley islámica, el argelino quedaba excluido de la plena nacionalidad francesa. Argelia era parte de Francia, pero él no era francés. Era un «indígena», sujeto a una discriminación jurídica explícita en aspectos tan visibles como sus derechos de participación política o la severidad del código penal que se le aplicaba. De este modo, la condición religiosa de cada uno adquiría una centralidad todavía más marcada.

Con sus actuaciones, el colonialismo francés estaba contribuyendo de un modo decisivo a conformar su futuro adversario. Asimismo, contraponerse al europeo se volvía aquí mucho más necesario que en el caso de otros territorios coloniales, debido a la propia agresividad que había exhibido la colonización. La humillación del «indígena» era muy profunda. De ahí que la revuelta tomase también un carácter muy violento. Era preciso negar al colonizador, afirmarse frente a él. Y para ello nada mejor que insistir en todo aquello susceptible de convertirse en una señal de diferenciación. En este punto, los sutiles análisis psicológicos de Frantz Fanon año 2006 siguen mostrándose imprescindibles, pese a algunas ingenuidades políticas que ahora resultan más evidentes que en el momento en el que fueron cometidas.

Pero no se trataba simplemente de contraponerse, sino de obtener una superioridad simbólica sobre el otro, que compensase los daños que éste había estado infringiendo durante tanto tiempo a la propia autoestima. Insistir entonces en la diferencia religiosa implicaba sacar también a colación la superioridad del musulmán sobre el no musulmán. Toda esta necesidad de contraposición y de compensación no fue tan intensa en el caso de los reformadores turcos. Ciertamente, tuvieron que pelear con las armas en la mano para expulsar a los europeos de su tierra. Y ciertamente también el Imperio otomano, del que ellos procedían, se había pasado seis siglos combatiendo contra estos mismos europeos y durante los dos últimos había cosechado derrota tras derrota, amén del hecho de que una gran parte de la población de la futura República Turca descendiese de fugitivos de los sucesivos avances del enemigo. Pero, con todo, ellos mismos no

había llegado nunca a soportar una colonización propiamente dicha, por lo que tampoco tenían ahora una necesidad tan intensa de autoafirmarse frente al occidental, lo cual volvía más fácil la constitución de una élite secularista (Lewis, 2002).

En función de todo lo anterior, no resulta ya tan sorprendente que desde los años veinte, sobre todo con Messali el-Hach, el nacionalismo argelino más radical y más izquierdista exhibiese una marcada beatería, una marcada insistencia en los aspectos más visibles de la religión musulmana, de acuerdo a lo que Mostefa Lacheraf denostó como una mera «religiosidad táctica» (Lacheraf, 1965: p. 340). Pero era precisamente gracias a ella cómo se lograba recrear unas formas básicas de sociabilidad, inseparables de la religión en un medio poco secularizado, y que operaban al mismo tiempo en un sentido incluyente hacia el interior y excluyente hacia el exterior. Es dudoso que para el común de los argelinos existiese alguna otra alternativa a corto plazo.

Junto a esta referencia estrictamente islámica, la arabidad pasó también a ocupar un lugar preponderante. Las razones para obrar así eran múltiples y diversas. En primer lugar, Argelia era en parte un país árabe desde el punto de vista étnico. La mayoría de sus habitantes hablaban dialectos populares del árabe, incluidos muchos cuyos antepasados habían sido bereberes, turcos o renegados cristianos. A esto se añadía, en segundo lugar, el hecho de que, fuese cuál fuese el dialecto materno de cada uno, la alta cultura, la cultura de los letrados, era siempre una cultura expresada en lengua árabe. Esto era así tanto para el argelino arabófono como para el berberófono.

Esta alta cultura árabe e islámica al mismo tiempo llevaba siglos interactuando, con mayor o menor intensidad, con las distintas culturas populares locales e impregnándolas con sus propios contenidos. Era, por ello, para las gentes del pueblo una cultura mucho más cercana y accesible que la cultura francesa. En tercer lugar, la reivindicación de esta cultura adquiriría en este contexto histórico particular un claro tinte anticolonialista. Durante generaciones, las autoridades francesas la habían menospreciado y habían tratado de eliminar el sistema de madrazas a través del cual se la transmitía. Se quería hacer del «indígena» una pobre criatura desprovista de todo saber, al cual habría que ir civilizando poco a poco. Y, de hecho, se había conseguido en parte este objetivo, haciendo, por ejemplo, que el nivel de analfabetismo se disparase en comparación con el que existía antes de la conquista (Bennoune, 2002: pp. 66-68).

Reivindicar ahora la cultura arabo-islámica constituía, por ello, una buena forma de decirle al colonizador que sí se tenía en realidad una cultura y que no se era ningún «indígena» incivilizado. Es más, frente a su cacareada obra civilizadora se le podía acusar ahora de haber tratado, más bien, de aniquilar una cultura viva, cuyas realizaciones históricas eran bien conocidas. Con ello, se le daba la vuelta por completo al argumento colonial. Afirmando así su condición de arabo-musulmán, el argelino se sentía además en contacto con las glorias de una imponente civilización, como también se ligaba a los otros pueblos árabes y al combate anticolonialista que varios de ellos estaban librando al mismo tiempo que él. Por último, el vínculo histórico entre lo islámico y lo árabe resulta también evidente, aunque el uno y el otro puedan existir asimismo de un modo independiente.

El Corán y la mayor parte de la literatura canónica islámica están redactados en lengua árabe y los árabes han sido los grandes difusores del islam. La arabidad constituye, en

consecuencia, una vía de acceso privilegiada a la islamicidad. Sin embargo, esta estrategia identitaria traía aparejados sus propios problemas. Acentuar la arabidad en exceso podía suponer, para empezar, una clara amenaza para la cultura francesa, asimilada ya por buena parte de la población, sobre todo por sus capas más ilustradas. Esta cultura, y sobre todo la lengua a la que estaba ligada, entrañan un excelente vehículo para acceder a muchas de las realizaciones de la cultura mundial, por lo que no era sensato prescindir de ellas. Aún hoy se discute mucho en este país acerca de dónde tendría que encontrarse exactamente el punto de equilibrio entre lo árabe y lo francés. De igual manera, la brecha entre la cultura popular arabófona, junto con sus distintos dialectos, y esta alta cultura arabo-islámica era patente, por lo que se corría el riesgo de incurrir en una dependencia exagerada con respecto a modelos culturales y lingüísticos importados directamente de Oriente. Pero el inconveniente más grave afectaba a esa parte de la población que se servía en mayor medida de una lengua y de unos componentes culturales amazigh.

Un énfasis unilateral en lo árabe podía conducir a despreciar asimismo estos elementos étnicos y a malquistarse con quienes los sustentaban, sobre todo con quienes hacían de ellos el fundamento de una identidad colectiva diferenciada. Estos problemas comenzaron a manifestarse ya antes de la independencia (Harbi, 1980: pp. 59-67) y hasta la fecha constituyen uno de los grandes desafíos a los que se enfrenta la sociedad argelina. Desde luego, en este punto en concreto, la rigidez de la síntesis que acabó imponiéndose de forma oficial resulta más que criticable. No obstante, la prioridad en aquellos momentos era establecer una identidad nacional mínimamente homogénea, antes que introducir matices locales, y tampoco se puede olvidar que el fomento y la explotación del particularismo bereber a los que se habían entregado los colonialistas habían generado entre muchos nacionalistas magrebíes, y no sólo argelinos, una más que comprensible desconfianza hacia cualquier reivindicación de este tenor.

Pero la élite argelina no buscaba únicamente forjar una identidad nacional, sino que aspiraba asimismo a modernizar el país sobre la base de un modelo revolucionario y estatalista. Este relativo izquierdismo se explica no sólo por la influencia de las otras revoluciones tercermundistas, sino sobre todo por ciertas características específicas de la Argelia colonial. Al contrario de lo que había ocurrido con sus vecinos magrebíes, la colonización francesa había asestado aquí un duro golpe a las antiguas aristocracias locales y tampoco había permitido el desarrollo posterior de una burguesía indígena lo suficientemente potente como para imponer su «hegemonía» sobre el conjunto de la población (Lacheraf, 1965: pp. 157-201), en el sentido gramsciano del término.

El nacionalismo argelino tuvo, por ello, un sello marcadamente «plebeyo» (Harbi, 1980: pp. 10-14). Una gran parte de sus dirigentes procedían de las capas más humildes de la población o de antiguas familias de notables venidas a menos (Gómez Puyuelo, 2009: pp. 423-444; Harbi, 1980: pp. 400-428). Muchos de ellos tan sólo habían podido acceder a una educación muy elemental. El sistema colonial tenía muy poco que ofrecerles. La negativa, además, de las autoridades francesas a hacer ninguna concesión significativa acabó por desencadenar una insurrección armada, en la que se fue implicando la mayoría de la población, incluidas las gentes más pobres. Con ello, la revolución se radicalizó. Pero la influencia popular no fue la única causa de este proceso.

Los dirigentes revolucionarios habían unido asimismo su suerte a la del aparato estatal en formación. Era de él de donde obtenían su poder, por lo que su principal interés residía en fortalecerlo todo lo posible. De ahí también su opción por el estatalismo. Esta opción se vio potenciada aún más por las enormes ganancias que muy pronto iban a deparar las exportaciones de hidrocarburos, con las cuales se financiaría un ambicioso proyecto de industrialización en gran escala. Semejante modelo de desarrollo armonizaba muy bien, por otra parte, con el propio autoritarismo del régimen, ya que colocaba en sus manos las principales palancas del poder económico, frente a eventuales competidores dentro del sector privado.

A su vez, este autoritarismo bebía de fuentes muy diversas, desde la falta de tradiciones democráticas en el país, hasta la influencia de distintos modelos ideológicos de la época, pasando ante todo por la progresiva militarización que fue experimentando el movimiento nacionalista en el curso de la dura batalla que tuvo que entablar (Gómez Puyelo, 2009; Harbi, 1980). El estatalismo lo reforzó luego aún más, ciertamente. Pero también casaba muy bien, por último, con este nacionalismo rígido y uniformizador que hemos estado describiendo con anterioridad, ya que ahora la élite dirigente quedaba convertida en la guardiana exclusiva de la identidad nacional y podía acusar de traicionarla a todo aquel cuyas opiniones disintieran de las suyas.

El problema estribaba entonces en cómo conciliar todo este modernismo y todo este izquierdismo con esa referencia tan intensa al islam que se estaba sosteniendo también al mismo tiempo. La solución elegida consistió en decantarse por ese islam reformista que venía gestándose desde finales del siglo XIX y que en la misma Argelia había tenido representantes tan destacados como Ben Badis y sus discípulos. Lo que persigue en esencia este reformismo musulmán es depurar esta religión de toda adherencia extraña y de toda interpretación errónea, haciéndola regresar a sus principios originarios, a los que considera plenamente compatibles con la democracia, las libertades y el progreso (Ramadán, 2000). El reformismo defendido por los ideólogos del nuevo régimen debía serlo también asimismo con su propia «opción socialista». Esta estrategia tan ingeniosa presentaba de nuevo ciertos inconvenientes.

Ocurre, en primer lugar, que el reformismo islámico no es siempre a la hora de la verdad tan reformista como pudiera suponerse. Se esfuerza por interpretar los textos sagrados de su religión en un sentido modernista, pero no suele poseer en sí una perspectiva crítica e historicista con respecto a estos mismos textos, por lo que a menudo tiene que acatar al final sus declaraciones más explícitas, por más conservadoras que éstas puedan resultar (Castien Maestro, 2006). No debe sorprendernos tanto entonces que el poder revolucionario argelino acabase promulgando en el año 1984 un Código de Familia de una terrible severidad para con las mujeres (Daud, 1993: pp. 180-183). Con todo, semejante conservadurismo no dejaba de reportar también ciertas ventajas. La primera consistía en que respondía en la práctica al acusado tradicionalismo que también profesaba la gran masa de la población, lo que hacía más fácil recabar su apoyo. La segunda estribaba en que la visión general del mundo que propugnaba concordaba igualmente de un modo manifiesto con el autoritarismo del régimen. Incluso, el puritanismo en las costumbres que se desprendía de este conservadurismo religioso tampoco se contradecía con ese otro puritanismo de izquierdas, tan hondamente promovido asimismo,

centrado en torno a la idea del militante revolucionario al que ninguna tentación debe distraer de su tarea de erigir una nueva sociedad.

A pesar de estas ventajas tan obvias, esta opción por el reformismo planteaba una segunda dificultad, que consistía en su radical oposición al islam popular, basado en el «marabutismo», en el culto a los santos y en la presencia de diversas prácticas mágicas. Todo ello fue condenado con dureza, en la línea del reformismo islámico más clásico, como un conjunto de supersticiones ajenas al verdadero islam y opuestas a su naturaleza racional, aquella justamente que lo hacía compatible con la modernización en curso. Pero esta oposición a la religiosidad popular no dejaba de potenciar, por otra parte, una clara separación entre las élites y muchas gentes del pueblo. No obstante, esta evidente disfuncionalidad quedaba contrarrestada, en cambio, por ciertas concordancias con el modelo cultural, político y económico que se estaba tratando de instaurar. Así, este mismo «marabutismo» podía entenderse como un fenómeno propio de una sociedad tradicional, fraccionada en una multitud de poderes locales. El proceso de construcción de un Estado y de una nación unificada tendría que requerir entonces un combate decidido contra este fraccionalismo social. También, desde la perspectiva autoritaria de la que se partía, era lógico que se buscara debilitar la influencia que las cofradías ejercían desde hacía siglos sobre la población y que constituía una incómoda competencia para ese monopolio político que el núcleo dirigente buscaba establecer con tanto ahínco.

Como podemos constatar, en suma, el modelo de cultura y de identidad nacional desarrollado paulatinamente por el movimiento nacionalista argelino, y cristalizado sobre todo durante el mandato de Boumedienne, no dejaba de ser una construcción notablemente ingeniosa y bastante ajustada además a los rasgos fundamentales del modelo social que se estaba tratando de instaurar, en especial su marcado autoritarismo. Se encontraba sin duda atravesado por diversas contradicciones entre los distintos elementos que lo integraban, pero también existían notables concordancias entre ellos. Con el tiempo, sin embargo, sus contradicciones internas iban a ir volviéndose más intensas, en consonancia además con la quiebra del sistema, ante la imposibilidad de seguir financiando la industrialización con las rentas de las exportaciones y la profunda ineficiencia de unos organismos públicos lastrados por el clientelismo a todos los niveles.

Así, la durísima crisis económica y social se vio acompañada de una crisis no menos dolorosa en lo político, lo cultural y lo identitario, cuyo desenlace fue un auténtico baño de sangre (Pérez López-Portillo, 1999). Evocando las advertencias lanzadas en su día por Mostefa Lacheraf (1965: p. 323) se había convertido a la cultura en una rehén del nacionalismo. Se la había puesto al servicio de un proyecto nacional, reconstruyéndola de un modo muy unilateral, que la privaba de una gran parte de su riqueza y de sus potencialidades. Más aún, podríamos decir ahora nosotros, se la había puesto, a ella, a la cultura, pero también a la propia identidad, al servicio además de una concepción nacional y de un proyecto político un tanto estrechos, con el riesgo de que la puesta en cuestión de estos últimos acabase por repercutir también sobre ellas mismas. Al hacerlo, irían poniendo de manifiesto ese cierto carácter de «pseudocultura», de cultura mal articulada en el plano interno, que también supo, veáse Mostefa Lacheraf muy tempranamente (1965: p. 336).

El complejo manejo de una síntesis cultural e identitaria

La tragedia sufrida por el país en las últimas décadas, y con independencia de las sensibles mejoras experimentadas en los últimos años, resulta muy aleccionadora a este respecto. Nos muestra los límites de toda ingeniería social y de todo voluntarismo político. Las élites dirigentes, incluso aquellas que gobiernan de un modo dictatorial, como era el caso en Argelia, no pueden moldear por entero a sus pueblos de acuerdo con sus designios. A la postre sus sociedades demuestran ser bastante menos manejables de lo que ellas llegaron quizá a creer. En este punto concreto, los resultados de la experiencia argelina concuerdan bastante con los del bloque soviético, así como con los de la Turquía kemalista.

Esta limitación en sus posibilidades reales de actuación responde a varios factores. En primer lugar, los Estados no siempre tienen la capacidad de imponerse plenamente sobre la sociedad. A veces el Estado es demasiado débil y la sociedad, o ciertos sectores de la misma, son demasiado fuertes. Así parece haber ocurrido precisamente en el caso concreto del que nos estamos ocupando. El Estado surgido de la guerra de la independencia era un Estado joven, sin apenas cuadros experimentados, sin demasiados recursos, cuarteado por las rivalidades entre los distintos «clanes» que lo integraban y cuyo funcionamiento se encontraba en gran medida lastrado por la acción de las redes clientelistas que florecían en su interior. Antes y después de la liberación hubo que pelear contra las tendencias «particularistas» de los cuadros locales y contra la propensión de los gobernadores regionales a acabar conduciéndose como auténticos «señores feudales».

Si el Ejército acabó por hacerse en gran parte con el control del Estado, y, por ende, de la propia sociedad, ello fue debido a la debilidad institucional de ambos. El propio partido único, el Frente Nacional de Liberación (FNL), poseía unas estructuras poco sólidas, lo que hizo de él otro apéndice más de los militares. Pero estos militares padecían a su vez los mismos problemas de falta de personal cualificado, de particularismos y de luchas entre camarillas que el resto de las instituciones del país (Gómez Puyuelo, 2009; Harbi, 1980; Lacheraf, 1965 y Vatin, 1991). En tales condiciones, el Estado podía ser un Estado «duro», e incluso «feroz», recordando la terminología utilizada por el difunto Nazih Ayubi (1996: pp. 647-664), pero no un Estado «fuerte».

La otra cara de la moneda consistía en la notable capacidad de ciertos sectores sociales para organizarse al margen de las autoridades. No podemos olvidar aquí cuál era la naturaleza profunda de la sociedad argelina. Se trataba de una sociedad en donde, como muy bien apuntó Pierre Bourdieu (2008: pp. 55-56), la debilidad de las técnicas productivas había sido compensada durante generaciones mediante un desarrollo extremo de la cooperación y de la asociación colectivas, apoyadas a su vez sobre un sinfín de convenciones sociales, lo que había resultado finalmente en una «exhuberancia hiperbólica de las relaciones humanas» (Bourdieu, 2008: p. 126). Sin duda, las transformaciones económicas coloniales y poscoloniales tuvieron un efecto destructivo sobre estas redes sociales, rurales y urbanas, como lo tuvieron también la propia guerra de la independencia y la emigración masiva a Europa. Pero, aún así, estas redes subsistieron hasta cierto punto. A todo ello hay que añadir además el hecho de que ellas habían ayudado durante siglos a la población a resistir la presión ejercida por los aparatos estatales.

Si la relativa alteridad del Estado con respecto a la población ha sido una tónica general en el mundo arabo-islámico (Ayubi, 1996: pp. 44-49; Castien Maestro, 2009: pp. 85-88), en el caso argelino parece lógico que ésta se haya dado en un grado más intenso todavía, teniendo en cuenta que aquí las instituciones estatales, aparte de su debilidad, estaban subordinadas además a un poder lejano, el Imperio otomano, y se hallaban dirigidas en gran parte por una casta de extranjeros de origen cristiano, como lo eran los jenizaros y los corsarios, lo que la diferenciaba y separaba del resto de la población, del mismo modo que la dedicación preeminente de esta casta a la piratería y al comercio marítimo conllevaba una marcada extraversión económica de la misma y de sus instituciones, a las que desligaba aún más del resto del país (Sola, 1993: pp. 20-30).

Existía, así, una clara tradición de separación con respecto a las instituciones estatales y de organización al margen de ellas, que habría de acentuarse luego durante el periodo colonial, cuando estas instituciones cayeron en manos de extranjeros impíos, que se afanaban por erradicar muchas de las costumbres y de las creencias locales y cuando además una gran parte de la antigua élite aristocrática del país desapareció en el curso de la conquista, en buena medida bajo los golpes de la resistencia dirigida por el emir Abd-el-Qader, o quedó reducida a una condición de intermediaria colaboracionista, lo que le hacía un tanto difícil ejercer luego cualquier liderazgo ideológico efectivo sobre el conjunto de la población (Lacheraf, 1965: pp. 47-68). Sí existía, en cambio, una cierta burguesía *affairiste*, más interesada en el beneficio especulativo a corto plazo que en promover un genuino desarrollo económico. Esta burguesía «compradora» se había desarrollado ya durante el periodo colonial, jugando un rol de mediador entre las firmas francesas y la sociedad indígena. Tras la independencia su situación se volvió un tanto paradójica.

Podía tener en su contra la retórica socialista del nuevo régimen y podía tener que bregar asimismo con ciertas nacionalizaciones y con el predominio de la industria estatal. Pero estos inconvenientes se hallaban compensados por las nuevas oportunidades de negocio al socaire del creciente desarrollo económico, así como por su notable influencia dentro del propio aparato estatal (Bennoune, 2002: pp. 121-125). Con el tiempo además, según el propio modelo estatista fue exhibiendo sus carencias, la influencia política de esta clase burguesa se hizo también más clara, logrando a partir del gobierno de Chadli Benjadid reorientar la economía en una dirección más liberal, si bien con resultados económicos hartamente discutibles (Bennoune, 2002: pp. 262-302). Queda claro, pues, que la capacidad de la élite gobernante para dirigir la sociedad era, en suma, bastante limitada y que ella misma se veía, a su vez, sometida a ciertas presiones externas.

A esta primera dificultad, derivada de la relativa debilidad del Estado en relación a la sociedad, se añadía un segundo factor que contribuía a limitar igualmente la capacidad de las élites para moldear la sociedad a su gusto y, más en concreto, para diseñar una cultura, una identidad y una historia nacionales hechas a su medida. Nos referimos a las propias resistencias que ofrecían las tradiciones que se estaban tratando de manipular. Lejos de reducirse a una mera materia prima inerte, todas estas tradiciones poseían su propio dinamismo interno. Cada una de ellas constituía un cuerpo bastante sistemático, en el cuál unos elementos se remitían casi por fuerza a los otros y se oponían, en cambio, en ciertas ocasiones, a algunos otros enclavados en tradiciones diferentes. Por

poner un solo ejemplo, la exaltación de un islam al final más bien conservador podía servir, como ya hemos visto, para recabar apoyos entre amplias capas de la población, pero la marcada desigualdad de género que legitimaba entraba a su vez en contradicción con ese modernismo y ese izquierdismo que también se decían profesar, así como con la orientación desarrollista, ligada a ambos, que hacía del progreso económico un objetivo nacional prioritario, lo que exigía por su parte una creciente incorporación de la mujer al mundo laboral (Bennoune, 2002: pp. 259-261). En suma, servirse a un mismo tiempo de elementos culturales muy dispares puede acabar deparando ciertas complicaciones.

Aún así, también puede resultar muy provechoso, al menos durante un tiempo. Las síntesis resultantes pueden ayudar a atraerse, y a encuadrar, a sectores sociales muy diferentes, ligados cada uno de ellos de manera preferente a ciertas tradiciones culturales con exclusión de otras. En el caso concreto de Argelia todo este eclecticismo y oportunismo cultural e ideológico pareció otorgar al núcleo dirigente la capacidad para obtener de manera simultánea un relativo apoyo por parte de los ulemas reformistas herederos de Ben Badis, de ciertos islamistas, de arabistas de izquierdas y de laicistas francófonos. Todos obtenían algo de lo que querían en lo ideológico y en lo cultural, como también, por supuesto, en lo concerniente a las prebendas materiales. Y no sólo se podía recabar así su apoyo, sino que también se les podía controlar mejor, ya que cada vez que alguno trataba de promover en exceso su propio proyecto de sociedad, era posible llamarle al orden, acusándole de poner en cuestión otros elementos distintos de la síntesis nacional. Si alguien se mostraba demasiado modernista, podía ser acusado de tratar de introducir elementos extraños a la «personalidad argelina».

Si alguien defendía, por el contrario, un islam más tradicionalista que el del régimen, se le podía reprochar, en cambio, su mentalidad reaccionaria, opuesta al modernismo de la revolución. De este modo, resultaba factible mantener a raya a los distintos grupos a los que se tenía encuadrados, cuidando en todo momento de que no fuesen más allá del papel parcial y subordinado que se les había encomendado dentro del sistema en su conjunto. Y, por supuesto, al ser ella en todo momento quien dictaminaba quién se ajustaba y quién no a esta síntesis cultural e ideológica, la élite gobernante reforzaba con todo ello su papel de árbitro entre los distintos sectores sociales. Cada uno de estos grupos recibía, pues, su pequeña parcela de poder, como recibía también su pequeña parcela ideológica para gestionarla, pero se le obligaba a permanecer dentro de ella, cumpliendo con su cometido en beneficio del sistema y en beneficio en particular de quienes lo dirigían (2).

(2) El comportamiento de esta élite se ajustaba así, bastante bien a lo que en tradición marxista ha acostumbrado a denominarse «bonapartismo» (Trtsky, 1971: pp. 245-250), si bien el papel de arbitraje de la misma se ejercía aquí no tanto entre clases y fracciones de clase en un sentido marciano estricto, como entre fuerzas sociales muy amplias, definidas no sólo por su papel en el proceso productivo, sino también, y sobre todo en un caso como éste, por sus particulares opciones culturales e ideológicas, ligadas, ciertamente, a este mismo proceso, pero de una manera bastante indirecta. Sobre la bse de lo ocurrido aquí en concreto, podemos aventurar entonces la hipótesis más general de que todo «bonapartismo» habría que caracterizarse por un macardo eclecticismo ideológico. Éste parece haber sido el caso precisamente del régimen instaurado por Napolén I, el cual, a decir de Theda Skocpol (1984: p. 308) supo amalgamar «todo un conjunto de concesiones simbólicas a las facciones heredadas: rituales plebiscitario y patrióticas para los radicales, Consejos Consultivos con lomitadas bases electorales para los liberales y un Concordato con lo Iglesia católica para los conservadores.»

Ahora bien, esta estrategia también acabó teniendo consecuencias perversas para la propia élite gobernante, desde el momento en que podía otorgar, en contrapartida, un poder similar al suyo a algunos de estos sectores sociales a los que ella trataba de encuadrar. De este modo, aquellos sectores que eran lo suficientemente poderosos como para resistir hasta cierto punto las presiones del poder podían criticar asimismo a quienes lo detentaban, y, por supuesto, también a los otros sectores sociales, con los que competían, desarrollando por su cuenta los elementos de la síntesis cultural nacional a los que ellos se encontraban más ligados en particular. Podían, para ello, remitir esos elementos incorporados a la síntesis gestionada por la élite a las tradiciones culturales más amplias de las que formaban parte en sus orígenes. Es lo que fueron haciendo cada vez con mayor atrevimiento los islamistas.

El régimen otorgaba al islam un papel destacado dentro de su síntesis cultural e identitaria, pero lo combinaba con otros elementos, en principio ajenos al mismo, como el modernismo, el nacionalismo y el socialismo. Era factible entonces remitirse al cuerpo más amplio del pensamiento islámico y buscar en él los instrumentos necesarios para combatir estos elementos extraños y desacreditar los intentos de volverlos compatibles con el islam. Y al hacerlo, se podía acabar acusando al régimen, y también a los otros sectores sociales, de no ser tan islámicos en realidad como ellos pretendían ser (Pérez López-Portillo, 1999: pp. 61-66). A través de estos hechos, constatamos los riesgos que entrañaba la estrategia adoptada por el grupo dirigente. Queriendo controlar a ciertos grupos sociales, podía otorgarles al final el poder de controlarle a él. Fue lo que ocurrió con ciertos islamistas, que fueron adquiriendo de manera progresiva una mayor presencia dentro de los aparatos ideológicos del Estado, como el sistema educativo y algunas publicaciones emblemáticas de naturaleza doctrinal (Deheuvels, 1991).

Esta situación tan comprometida, y a la larga tan letal, para la propia élite no dejaba de ser el resultado final de la acción combinada de esos dos factores limitadores de su capacidad de moldear la sociedad a los que hemos hecho referencia anteriormente. Se carecía, por una parte, y cómo ya hemos visto antes, del poder para someter por entero a los distintos sectores sociales, de modo que éstos conservaban una relativa capacidad de organizarse al margen del Estado. Esto era especialmente notorio en el caso del clero y de las asociaciones religiosas, incluidas las de orientación islamista. En todos los Estados islámicos es prácticamente una constante el afán de los dirigentes políticos por someter las instituciones religiosas y ponerlas a su servicio, a fin de que legitimen sus decisiones en buena y debida forma. En principio, esta política se ve facilitada por la ausencia de una Iglesia bien centralizada y jerarquizada, celosa de su autonomía y capaz de oponerles una resistencia organizada.

Sin embargo, esta organización más laxa de las instituciones islámicas plantea luego sus propios inconvenientes, pues nunca se consigue someter del todo a los religiosos. Aunque se consiga hacerlo con los más destacados, siempre quedarán disidentes fuera de control, que no tendrán obligación en sí de obedecer a ningún superior, y aunque se controlen, y se edifiquen, numerosas mezquitas, la religión no prohíbe, sin embargo, que cualquier grupo de fieles se construya una propia y designe luego un *imam* acorde con sus inclinaciones particulares. Si la batalla por el control de las mezquitas ha sido

un hecho destacado en diversos países musulmanes, y a veces también en tierras de emigración, Argelia no ha sido tampoco una excepción.

A esta incapacidad *de facto* para controlar al conjunto de los estamentos sociales, sobre todo a algunos muy poderosos, se añadía asimismo, como ya hemos señalado también, la imposibilidad de manejar con total libertad los distintos componentes del patrimonio cultural de la sociedad. La combinación entre estos dos factores tuvo como consecuencia final el que ciertos sectores sociales disfrutasen entonces de la posibilidad de manejar su propio bagaje cultural e ideológico con una cierta autonomía con respecto a las estrategias de la élite dirigente. Ello les deparaba la capacidad de influir tanto sobre la propia síntesis cultural nacional, disputándole a esta élite la prerrogativa de ser su gestora en exclusiva, como la de servirse, asimismo, de su versión particular de esta misma síntesis para cuestionarse, incluso, a esta misma élite, tal y como irían haciendo los islamistas, aunque también los izquierdistas ensayaron a veces maniobras parecidas.

Toda esta dinámica nos dice mucho sobre la naturaleza última del sistema argelino en tiempos de Boumedienne y Chadli. Era un sistema al que podríamos definir como un «totalitarismo imperfecto», distinto, por ello, de los totalitarismos clásicos, mucho más acabados, de signo fascista o estalinista. Era totalitario, sin duda, en su afán por controlar el conjunto de la sociedad y someterla a una determinada ideología. Pero lo era de una manera muy imperfecta y por dos razones. En primer lugar, porque carecía, como ya hemos estado viendo, de la capacidad efectiva de ejercer este control más allá de ciertos límites. Así lo demostraba sobre todo la debilidad real del partido único, eje vertebrador de cualquier sistema de corte auténticamente totalitario. La segunda razón estribaba en que la síntesis cultural e ideológica que trataba de imponerle a su propia población tenía un carácter mucho más inclusivo que en estos otros regímenes. Por su propia amplitud, podía contentar hasta cierto punto a la mayoría de la sociedad. Podemos recordar, a este respecto, cómo el propio FLN había logrado agrupar a lo largo de la guerra, aunque no sin violencias, a una porción muy amplia del espectro político argelino, con liberales laicos como Ferhat Abbas, ulemas reformistas, panarabistas y gentes procedentes del movimiento comunista (Harbi, 1980: pp. 131-142).

Tan sólo los seguidores de Messali el-Hach habían permanecido al margen de este reagrupamiento nacional y lo habían hecho mucho menos por divergencias ideológicas de fondo que por la dinámica propia de la competencia entre grupos de interés rivales (Harbi, 1980: pp. 143-162). No se trataba, así, como en los totalitarismos más clásicos, de imponer una ideología cerrada y exclusivista, de manera que aquellos, casi siempre la mayoría, que no la profesasen, o no la profesasen en su totalidad, acabaran convertidos en enemigos del régimen. En este aspecto, el sistema argelino era menos brutal, ya que su número de potenciales disidentes ideológicos era, en principio, mucho menor. Muchos de los episodios más sangrientos que jalonaron su historia, sobre todo durante los mandatos de Ben Bella y de Boumedienne, tuvieron mucho más que ver con las luchas entre «clanes», que con disputas entre tendencias ideológicas bien definidas. Por todo ello, el sistema poseía, al menos en potencia, la capacidad de recabar un mayor apoyo social. La tenía también, en principio, en razón de su utilización de ideologías arraigadas en la sociedad y no de otras ajenas a la misma y novedosas para ella, como ha sido tan frecuente en los totalitarismos clásicos. Este arraigo social era evidente en

el caso del islam, pero lo era también, aunque en menor medida, con el nacionalismo e, incluso, con el modernismo y el izquierdismo.

Otra cuestión ya diferente era que las versiones de estas ideologías que él postulase fuesen distintas de aquellas otras que estaban más extendidas entre la población. No eran, por ejemplo, lo mismo el islam reformista e incluso izquierdista que defendía el régimen y ese islam popular, muy impregnado de marabutismo, que profesaba mucha gente, tal y como ya hemos señalado antes. Pero, de nuevo, este mayor arraigo popular en potencia de las ideologías que integraban su particular síntesis cultural e identitaria presentaba una vertiente abiertamente disfuncional desde el punto de vista de la élite, ya que entonces estas ideologías quedaban disponibles para ser esgrimidas también por disidentes o rivales, que podían servirse precisamente de este mismo arraigo para movilizar a importantes sectores sociales, lo que efectivamente acabaría ocurriendo con el islam, como bien sabemos. El empleo de una síntesis cultural e ideológica más amplia, inclusiva y arraigada demostraba ser, por ello, un arma de doble filo.

Este manejo tan ecléctico de las distintas tradiciones culturales difundidas dentro de la sociedad satisfacía, hasta cierto punto, a muchos, pero también les dejaba insatisfechos en otra buena medida. El resultado final estribaba, por ello, como suele ocurrir en los sistemas autoritarios y totalitarios, en un acusado desfase entre los modelos de cultura, identidad e historia nacional ofrecidos desde arriba y aquellos otros sustentados en la práctica por sectores sociales más o menos extensos. Existe, así, en estas situaciones un marcado desajuste entre lo que las autoridades «ofertan» y lo que estos sectores «demandan». No se trata únicamente de que estos sectores disientan de manera consciente de los modelos que se les presentan. Puede ocurrir también, simplemente, que los asimilen en función de sus propios criterios, interpretándolos a su manera. Desde el momento en que todo esto es así, aparece asimismo una brecha muy marcada entre el «país oficial» y el «país real».

La Argelia de los años setenta y ochenta parece haber sido de nuevo un ejemplo paradigmático de toda esta disociación. En su caso, como en el de otros muchos países, la disminución de la represión política ha permitido que todas estas discrepancias puedan manifestarse ahora de manera mucho más abierta. En este sentido, su salida a la luz pública, pese a todos los problemas y dramas que ello pueda acarrear, no deja de constituir, por otra parte, un claro síntoma de una democratización real. Por lo menos, ahora que las brechas sociales se han hecho visibles, se puede pensar en cómo intentar rellenarlas, en vez de ocultarlas a la fuerza. A partir de aquí se abre la posibilidad de intentar construir una cultura y una identidad nacional asumidas realmente por la mayoría a través de un consenso democrático. Pero ésta es una tarea que parece distar mucho de haber sido culminada.

Visiones enfrentadas de la historia nacional

Como era de esperar, este cuestionamiento progresivo de los modelos ofertados desde las instancias gubernamentales ha terminado extendiéndose también a los relatos oficiales sobre la historia nacional. Hacer algo así supone siempre reinterpretar ciertos acontecimientos de modos diferentes a como se venía haciéndolo con anterioridad,

dejar de lado otros sucesos a los que se concedía hasta entonces una mayor relevancia y empezar a recordar, por último, aquellos otros que se mantenían en el olvido, lo que se traduce en una suerte de retorno de lo reprimido. Argelia vive hoy un proceso de este tipo. La revisión de su pasado histórico se ha producido en varios niveles.

Uno de ellos, y muy importante, consiste en la crítica de las actuaciones de la élite dirigente. Pero enjuiciar con dureza muchas de sus acciones concretas implica también poner en cuestión su legitimidad para dirigir la sociedad y gestionar su patrimonio cultural. En esta línea, se han sido sacando a la luz episodios bien poco edificantes, como las matanzas de civiles musulmanes perpetradas por guerrilleros del FLN durante la guerra de la independencia y, sobre todo, los sangrientos ajustes de cuentas que se produjeron dentro de sus filas antes y después de la victoria, como ocurrió en especial con el asesinato de Abane Ramdane en el año 1957 (Gómez Puyuelo, 2009: pp. 104-108; Harbi, 1980: pp. 195-205).

Todos estos hechos no sólo desacreditan en el plano personal a varios dirigentes nacionalistas muy notorios, o lo hacen al menos en parte, habida cuenta de las complejas circunstancias del momento, sino que, más allá de los juicios morales que se puedan formular al respecto, han ido conduciendo a muchos a preguntarse también acerca de la validez de los planteamientos teóricos y de los modelos organizativos adoptados por el nacionalismo argelino desde sus orígenes. El conjunto de la obra de Mohamed Harbi resulta en este punto imprescindible, aunque no es tampoco la única aportación con la que haya que contar (Bennoune, 2002; Lacheraf, 1965). Se han rastreado, así, las raíces de muchos de los males actuales de la sociedad argelina hasta los pecados iniciales de un periodo que acaso había sido idealizado en exceso. Sobre todo, y esto es lo que más nos importa aquí, al despojar a la antigua élite revolucionaria de una gran parte de su vieja autoridad moral, se ha hecho lo propio también con la síntesis cultural que ella misma trató de imponer y, por lo tanto, también, de un modo ya más específico, con su particular versión de la historia del país. De este modo, los enfrentamientos entre el FLN y los messalistas pueden ser contemplados hoy en día, por ejemplo, en términos menos maniqueos y con un reparto algo más equitativo de los méritos y de las culpas.

Pero la revisión histórica no se detiene aquí. Asimismo, afecta también a su historia más lejana, al proceso mediante el cual fue conformándose con el paso de los siglos lo que hoy ha llegado a ser la nación argelina. Esta revisión resulta mucho más corrosiva, si cabe, que la anterior, ya que apunta directamente a la validez de la síntesis cultural e identitaria asumida desde hace décadas. A este respecto, quienes sostienen que el énfasis oficial en la arabidad y en la islamicidad de Argelia ha sido y es excesivo tienden a reivindicar en mucha mayor medida el pasado preislámico del país. Otorgan, así, un mayor peso a su antigüedad nómada, púnica y romana, apoyándose para ello en los sucesivos descubrimientos que ha ido deparando la arqueología moderna. No obstante, si hay un componente de este tipo que se vea resaltado por encima de cualquier otro, éste es el componente cultural amazigh, al que muchos tienden en la actualidad a idealizar de una manera bastante ingenua, recuperando en beneficio propio algunas viejas tesis coloniales.

Se apunta, de este modo, hacia una redefinición radical del diseño identitario existente previamente, ya sea propugnándola para el conjunto del país o ya sea restringiendo su validez a la propia región de origen, como hacen muchos en la Cabília. Por otra parte,

no podemos olvidar tampoco que el rescate de esta realidad étnica y lingüística acaba teniendo a menudo repercusiones mucho más profundas y de mucha mayor trascendencia. Si tomamos en cuenta el vínculo tan estrecho que suele establecerse entre la arabidad y la islamicidad, comprenderemos entonces que quitar peso a lo árabe puede constituir una forma indirecta de quitárselo también a lo islámico. Potenciar lo amazigh permite seguir siendo algo, permite continuar poseyendo alguna identidad con marchamo histórico, una vez que se rebaja la importancia de lo árabe y de lo islámico. De esta forma, resulta luego mucho más fácil pasar a defender una postura abiertamente laica y secularista. De ahí esa vinculación tan frecuente entre laicismo y berberismo, que ha conducido a muchos a postular una suerte de inmunidad absoluta de las regiones berberófonas con respecto al islamismo, por más que los datos empíricos obliguen a matizar bastante estas aseveraciones (Burgat, 1996: p. 187).

Al mismo tiempo, esta laicidad puede abrir a su vez las puertas a una mayor occidentalización, desde el momento en que, al ayudar a desprenderse de unas costumbres imbricadas muchas veces de un modo inextricable con la religión, deja un vacío que puede ser colmado después con modos de vida importados de Occidente, definidos además como más «modernos» y, por lo tanto, también como preferibles. Esta necesidad se vuelve perentoria para muchos berberistas. Tras prescindir de la cultura arabo-islámica, no les quedaría en principio más que la cultura popular amazigh, respetable, sin duda, pero bastante pobre en términos comparativos, de modo que no tendrían otra opción que vincularse de una manera más resuelta a la cultura occidental y en especial, en este caso concreto, a la francesa.

No es sorprendente, por ello, que, a fin de volver más sencillo este último paso, la exaltación de lo amazigh se asocie también con frecuencia con la defensa de una unidad de fondo con el mundo europeo, por ejemplo, a través de su común «mediterraneidad», así como con una marcada insistencia correlativa en las diferencias que separarían al norte de África y al Oriente Próximo. Así, y por paradójico que pueda parecer a primera vista, este retrotraerse al pasado más remoto del país y este reivindicar una cultura popular y ágrafa, carente de grandes realizaciones históricas, opera como una sutil estrategia al servicio de una deseada mayor aproximación a Occidente y a la «modernidad», pues constituye un hábil procedimiento para deshacerse de la cultura arabo-islámica, a la que se percibe como poco más que un molesto obstáculo en el camino hacia ambos.

En las antípodas de este otro planteamiento, los islamistas también se cuestionan la síntesis oficial, aunque de un modo, curiosamente, menos radical. Para ellos el elemento árabe e islámico posee una centralidad incuestionable en la historia argelina. Lo preislámico les interesa mucho menos, e incluso pueden despreciarlo como algo propio de una época de impiedad, de la cual no habría mucho que aprender, ni mucho tampoco de lo que sentirse orgulloso. Con esta reivindicación de lo arabo-islámico no hacen sino acentuar de un modo extremo las tesis del nacionalismo argelino tradicional. Pero esta acentuación de sus tesis les reporta un gran rédito político, ya que les permite cuestionarse la lealtad de la élite dirigente a esta arabidad y a esta islamicidad que ella misma proclama con tanto entusiasmo. Su modernismo y su anterior izquierdismo entrañarían una traición a estos otros principios, que la incapacitaría sin remedio para dirigir el país.

En consonancia con este planteamiento de fondo, la guerra de la independencia llega a entenderse casi en exclusiva como una guerra de defensa de la condición árabe e islámica de la sociedad argelina contra los intentos de asimilarla a la cultura francesa, acentuando para ello la visión ofrecida ya por el propio FLN hace medio siglo. Tras la victoria, los dirigentes nacionalistas, «contaminados» por ideologías foráneas, habrían traicionado este objetivo y habrían proseguido en cierta forma la obra del colonialismo. El islamismo estaría llamado a tomar el relevo y a triunfar donde ellos fracasaron. De ahí que, incluso, la guerra civil de los años noventa fuese vista por muchos islamistas como una oportunidad para completar unas tareas que habían quedado inacabadas (Stora, 1995: pp. 44-47).

Aquí, como en otros muchos aspectos, el islamismo no habría hecho desde el punto de vista ideológico más que seguir durante un cierto tramo la estela del régimen, para luego despegarse de ella. En el extremo opuesto, los más modernistas, y en especial ciertas feministas, se decantan por desarrollar unilateralmente los otros componentes de la vieja síntesis oficial, ofreciendo con ello una visión bastante simétrica de la historia más reciente de su país. Para ellos, la lealtad al islam, o al menos a un islam interpretado de un modo muy conservador, así como también la fidelidad a ciertas tradiciones populares, habría frustrado el proyecto modernizador y emancipador que guió la revolución en sus orígenes (Daoud, 1993: pp.133-148; Stora, 1995: pp. 42-43). De nuevo, quedaría una tarea pendiente por completar. La guerra civil habría sido contemplada entonces como una vía para lograrlo, derrotando, si es que no «erradicando», a los enemigos de esta modernización y de esta emancipación.

Llama poderosamente la atención el hecho de que planteamientos tan opuestos en lo ideológico coincidan, sin embargo, a la hora de reivindicar el proyecto nacionalista original. Este proyecto continúa, pues, muy mitificado. La raíz del mal actual reside tan sólo, se supone, en su imperfecta realización o, a lo sumo, en su temprana adulteración con elementos ideológicos extraños, de un cariz o de otro, según el signo político de quien tome la palabra. Podría decirse a este respecto que estos planteamientos asumen en la práctica un esquema narrativo muy semejante. Pese a las marcadas divergencias que luego se producen en cuanto a los contenidos concretos defendidos por cada uno, existe, empero, una llamativa semejanza en las estructuras formales más generales de sus respectivos relatos históricos.

Y estas primeras semejanzas apuntan hacia otras más profundas, atinentes a la estructura global de las ideologías que se profesan. En todos los casos impera una suerte de absolutismo doctrinario. Se defiende un determinado proyecto de sociedad y se está dispuesto a implantarlo a cualquier precio. Se demoniza por completo al adversario y se desestima cualquier posibilidad de establecer consensos con él. Y el modelo en cuestión tiene siempre un carácter abstracto y formal y es asumido de manera acrítica. Se pretende imponerlo sobre la sociedad, obligando a ésta a amoldarse a él, sin tomar apenas en consideración la posibilidad contraria. No hay tanta diferencia en este aspecto entre quienes toman por modelo una sociedad islámica ideal, que nunca existió en ninguna parte, o una versión idealizada y descontextualizada de la moderna sociedad occidental. Al final, todos coinciden en profesar un fundamentalismo ideológico (Al-Yabri, 1998: pp. 47-52) que trata de encerrar a la realidad dentro de sus

esquemas formales preestablecidos, con lo que se priva de captar sus matices y sus contradicciones.

En este aspecto, en el absolutismo doctrinario, y en el autoritarismo concomitante, nos parece que sí que existe al final una notable continuidad de fondo con la antigua élite revolucionaria, quien, como tantas otras en el mundo árabe y en todo el Tercer Mundo, se preocupó mucho por la identidad, la liberación nacional, la justicia social y el progreso material, pero muy poco o nada por la democracia y las libertades individuales (Harbi, 1980). Incluso, para quienes han abandonado ya el eclecticismo ideológico inicial de esta élite, es más fácil ahora extremar todo este absolutismo. De ahí el inmenso valor que adquieren, en nuestra opinión, las iniciativas de quienes, en vez de defender su propio proyecto a cualquier precio, están interesados ante todo en establecer unos mínimos consensos colectivos, tratando de tender puentes entre los distintos sectores sociales enfrentados (Hanune, 1998).

En efecto, prescindiendo de estas posibles semejanzas más de fondo, toda esta disparidad en cuanto a los modelos culturales e identitarios y en cuanto a las narraciones históricas resulta, sin duda, lógica e inevitable en cualquier sociedad plural y compleja, como lo son cada vez en mayor medida todas las que existen en el mundo. Nos parece también sumamente enriquecedora, desde el momento en que la realidad nunca puede quedar constreñida dentro de una sola perspectiva. Sin embargo, como ya hemos apuntado con anterioridad, más allá de un determinado punto, las discrepancias se vuelven destructivas. Se hace preciso, por ello, establecer unos ciertos acuerdos mínimos. Aunque se trata de una cuestión muy compleja, creemos haber demostrado que una sociedad como la argelina no puede pasarse sin unos modelos culturales e identitarios en los que la arabidad ocupe una posición privilegiada. Tampoco se pueden ignorar las tradiciones religiosas de su población y, si bien es cierto que un determinado grado de secularización es imprescindible en una sociedad moderna, no por ello se debe desechar un patrimonio cultural tradicional, que aunque vertebrado por la religión islámica, es ya mucho más un hecho cultural que algo estrictamente religioso.

La secularización, en la medida en que vaya siendo posible, deberá llevarse a cabo desde dentro del propio patrimonio heredado, más que en contra de él (Al-Yabri, 1998: pp. 37-43; Castien Maestro, 2009: pp. 97-98). No debe confundirse la modernización y la secularización con el mimetismo acrítico con respecto a los modelos culturales occidentales. Desde este punto de vista, nos parece que había al final algo profundamente acertado en la propuesta del poder argelino de articular arabidad, islamicidad y modernidad. Otra cosa distinta es el autoritarismo con que se la impuso, su rigidez y, sobre todo, ese carácter tan suyo de amalgama un tanto confusa entre elementos demasiado dispares a los que no se había logrado ajustar lo suficiente entre sí. Elaborar una nueva síntesis cultural e identitaria, más rica y flexible que la anterior y, al mismo tiempo, mejor articulada en el plano interno, sigue siendo el gran desafío al que es preciso responder, como lo es también, y en perfecta concordancia con este primer reto, el lograr forjar asimismo una visión de la propia historia menos mitificada y más compleja y razonada. Transcurrido ya casi medio siglo desde la victoria sobre el colonialismo y, ahora que el nivel de violencia ha remitido de manera sensible desde hace varios años, es preciso trabajar también en esta dirección.

Bibliografía

- AL-YABRI, Mohammed Abel: *Crítica de la razón árabe. Nueva visión sobre el legado filosófico andalusí*, editorial Icara, Barcelona, 2001.
- AYUBI, Nazih N.: *Política y sociedad en Oriente Próximo. La hipertrofia del Estado árabe*, Ediciones Bellaterra, Barcelona, 2001.
- BENNOUNE, Mahfoud: *The Making of Contemporary Algeria, 1830-1987*, Cambridge University Press, 1996.
- BOURDIEU, Pierre: *Antropología de Argelia*, editorial Universitaria Ramón Areces, Madrid, 2002.
- BURGAT, François: *El islamismo cara a cara*, Ediciones Bellaterra, Barcelona, 1996.
- CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio: «La difícil andadura de la Argelia independiente», *Papeles Ocasiones*, número 8, 2004, en: http://www.uned.es/sfog_publicaciones.htm.
- «El reformismo islámico. Un proyecto inacabado», *Papeles Ocasiones*, número 14, 2006, en: http://www.uned.es/sfog_publicaciones.htm.
- «Occidente y el mundo islámico. Las trampas de lo identitario», *Papeles Ocasiones*, número 15, 2007, en: http://www.uned.es/sfog_publicaciones.htm.
- «Argelia. De la crisis a la recomposición», *Cuadernos del SFOG*, volumen 1, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 2008.
- «Problemas de la modernización en el mundo árabe contemporáneo», *Boletín de Información del CESEDEN*, número 311, Madrid, 2009.
- DAOUD, Zakya: *Féminisme er politique au Maghreb. Soixante ans de lutte*, Editions Eddif, Casablanca, 1993.
- DEHEUVELS, Luc-Willy: *Islam et pensée contemporaine en Algérie. La revue Al-Asala (1971-1981)*, Editions du Centro Nacional de Investigación Científica, París, 1991.
- FANON, Frantz: *Los condenados de la Tierra*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.
- GÓMEZ PUYUELO, José Luis: *La República pretoriana. Ejército y poder político en Argelia (1954-1978)*, Ibersaf Editores, Madrid, 2009.
- HANUNE, Luisa: *La otra cara de Argelia. Conversaciones con Gania Muffok*, Ediciones Vosa, Madrid, 1998.
- HARBI, Mohamed: *Le FLN. Miráge et réalité. Des origines à la prise du pouvoir (1945-1962)*, Éditions J. A., París, 1980.
- LACHERAF, Mostefa: *L'Algérie: nation et société*, François Maspero, París, 1965.
- LAROUI Abdallah: *Al-idiuluyia al-'arabia al-mu'assira*, Al-markaz az-zaqafi al-'arabi, Casablanca, 1999.
- LEWIS, Bernard: *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford University Press, Nueva York, 2002.
- PÉREZ LÓPEZ-PORTILLO, Raúl: *Argelia. El fin del sueño islamista*, editorial Silex, Madrid, 1999.
- RAMADAN, Tariq: *El reformismo musulmán. Desde los orígenes hasta los Hermanos Musulmanes*, Ediciones Bellaterra, Barcelona, 2000.
- SKOCPOL, Theda: *Los Estados y las revoluciones sociales. Un análisis comparativo de Francia, Rusia y China*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1984.
- SOLA, Emilio: *Argelia. Entre el desierto y el mar*, Ediciones Mapfre, Madrid, 1993.
- STORA, Benjamin: *L'Algérie en 1995. La guerre, l'histoire, la politique*, Éditions Michalon, París, 1995.
- TROTSKY, León: *Historia de la revolución rusa*, Ruedo Ibérico, Francia, 1971.

VATIN, Jean-Claude: «Crise génératrice, maladie infantile ou faiblesse endogène: la crise du FLN au fil du temps», en LÓPEZ GARCÍA, Bernabé; MARTÍN MUÑOZ, Gema y LARRAMENDI, Miguel H. de (eds.): *Elecciones, participación y transiciones políticas en el norte de África*, Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid, 1991.