

El islamismo como identidad política o la relación del mundo musulmán con la modernidad

Burhan Ghalioun

**Profesor de Sociología Política, director del Centro de Estudios del Oriente
Contemporáneo, Université de la Sorbonne-Nouvelle, París.**

La significación del retorno a lo religioso en los países islámicos

Dos grandes tendencias dominan hoy en día el debate sobre el islamismo. La primera ve en éste la señal de la persistencia en las sociedades musulmanas, y por consiguiente en el Islam, de concepciones teocéntricas tradicionales. El islamismo no sería, en este caso, más que la manifestación de la evolución natural de un Islam refractario a la secularización y a la modernidad. La segunda tendencia es la que entiende el retorno al Islam como una recuperación de la identidad o, si se prefiere, de la autenticidad, entorpecida hasta hace bien poco por la alienación política y cultural surgida de más de un siglo de colonización. Contrariamente a la primera interpretación, para la cual el islamismo constituye la prueba del estancamiento del mundo musulmán y de su rechazo a la modernidad, el retorno al Islam se percibe como un acto positivo, puesto que es el paso obligado para reencontrar una subjetividad maltratada y abrirse plenamente a la modernidad.

A mi entender, ni una ni otra de las dos teorías refleja la realidad. El islamismo no prueba en ningún caso la ausencia de secularización ni el rechazo a la modernidad en las sociedades musulmanas. No es tampoco la manifestación de un retorno natural a una cierta autenticidad. La historia social de los musulmanes muestra claramente, como voy a intentar probar, que, por una parte, ha existido admiración por la modernidad, y de hecho es el único punto importante en el orden del día del mundo musulmán desde hace como mínimo un siglo y medio; y que, por otra parte, la identidad, en lugar de constituir una autenticidad o de fundirse en un patrimonio cultural inmutable, es una categoría sociohistórica que se determina en relación al otro y, por consiguiente, cambia de contenido y de referencias en función del cambio o de la multiplicación de las líneas de enfrentamiento. No se reduce, pues, a una cierta idea de fidelidad a un tipo de autorepresentación inmutable.

Es cierto que algunos sectores religiosos, éticos y psicológicos permanecen más o menos impregnados por la concepción teocéntrica, pero no representan la corriente principal. La vida económica, política, social y cultural está hoy en día fuertemente marcada por la modernidad.

Es cierto que en el retorno al islamismo se puede sospechar un deseo de autenticidad y cierta nostalgia del pasado, pero no es esto lo importante. El vector real de la vida cultural en las sociedades musulmanas, como en todas las sociedades, es la aspiración a la modernidad como lo único susceptible de fundar una acción política eficaz. La verdadera identidad que buscan tanto los partidarios del islamismo como los de otras corrientes ideológicas es la Contemporaneidad: la validación de sus esfuerzos en una temporalidad que se impone, independientemente de cualquier acto de subjetividad.

Mi tesis es que el islamismo no es, pues, ni la expresión de un defecto de nacimiento de un Islam refractario a la secularización, ni la culminación de un retorno triunfal a la verdad del Ser. No es ni la manifestación del rechazo a la modernidad, ni la prueba de una feliz reconquista de la identidad. Es la expresión del deseo de inscripción en una nueva identidad frente al vacío al que conduce una modernidad mal dominada, estratificadora y devastadora. Es el producto de una crisis que sobrepasa la religión y llega más allá de la búsqueda de una nueva religiosidad.

En estas condiciones, el verdadero problema que se nos plantea no es explicar, a la manera de los reformadores de finales del siglo XIX, por qué el pensamiento musulmán no se ha renovado, sino saber por qué una gran parte de la opinión musulmana tiende a rechazar, un siglo más tarde, los espectaculares logros que los musulmanes han conseguido, por sí mismos, en este último siglo. ¿Se trata del retorno del espectro islámico y del resurgimiento de un tradicionalismo religioso jamás vencido, o se trata de la reacción ideológica a un fracaso histórico, explicable políticamente? En el segundo caso, la cuestión concierne menos al Corán o a la estructura dogmática del Islam, que a las sociedades musulmanas y a las condiciones de su evolución en el siglo XX; el problema que se plantea no es el del pensamiento religioso, que se ha encontrado, como en cualquier otro sitio, fuertemente marginado, es el del modernismo o del pensamiento moderno que rige el destino de estas sociedades desde hace dos siglos (1).

La secularización de las sociedades musulmanas

Hasta inicios del siglo XIX, la religión dominaba completamente las sociedades musulmanas. Sin hablar de la vida espiritual y religiosa en sentido estricto, del Islam dependía la constitución de todos los elementos necesarios a la organización social: los cuadros institucionales, los conceptos y los valores. Tanto la educación como la formación científica, tanto el funcionamiento del sistema judicial como la legitimación del poder y de la política, tanto la organización de las redes de intercambios comerciales como las comunicaciones culturales entre sociedades muy alejadas, tanto la formalización de relaciones intercomunitarias como las relaciones con el exterior, formaban parte de sus prerrogativas.

A la cabeza de la institución religiosa, los ulemas constituían el componente principal de la élite política. Y mientras estos se ocupaban de la formalización del cuerpo del Estado en los campos que forman la estructura de un Estado –la gestión de lo sagrado, la enseñanza, la

educación y la jurisprudencia–, los jeques de las órdenes místicas, verdadero Estado dentro del Estado, imperaban sobre extensas redes subterráneas, llegando hasta lo más profundo del espíritu de estas sociedades. Todo el edificio social, tanto en sus fundamentos morales como en sus instituciones, descansaba en la religión o se empapaba de su atmósfera.

Pero entonces llega la hora de la verdad: tomado al asalto por la modernidad, este edificio secular, agotado y congelado, ni siquiera tendrá tiempo de renovarse. Desde finales del siglo XVIII empezará a crujir bajo el doble choque con la expansión económica del capitalismo competitivo y con la expansión políticomilitar de la Europa conquistadora.

Antes que se escribiera el primer artículo sobre la modernidad o la secularización, y sin siquiera tener tiempo de poner en duda el estatuto de la religión o el papel del clero, los poderes existentes, sorprendidos por el aterrador aumento de poderío de Occidente, se pusieron a dismantelar, exactamente como hizo Gorbachov en la URSS este fin de siglo, su sistema.

La serie de reformas, que comienzan por el establecimiento de un nuevo orden militar en Estambul, barren tanto el prestigio como la influencia de los ulemas. Se les obliga a abandonar, progresiva pero rápidamente, todas las funciones que eran la base de su poder: enseñanza, educación, jurisdicción social y política (2).

Más aún, algunos ulemas, los más instruidos sin duda, defienden, de acuerdo con los soberanos o en su contra, y en nombre de la religión, la causa de la reforma, al precio, para algunos, de su propia vida. No era tanto la aplicación de una ley religiosa lo que les motivaba, como la ola de colonización vendrá a confirmar, sino la preservación de una cierta idea de la independencia y la perennidad de sus sociedades y Estados. Se puede incluso decir que la renovación de la religión sólo tenía interés para ellos como medio de forjar una identidad nacional y mantener la cohesión de una sociedad musulmana en plena descomposición. Así aparece la ideología de la Reforma musulmana (*Islah*), a cuyo alrededor se reconstruirán la élite social y política decapitada y los nuevos poderes.

La decadencia evidente, desde fines del siglo XVII, de las instituciones tradicionales y la ausencia de un verdadero clero musulmán, organizado y coherente, hacían más fácil la acción de las autoridades. En tanto en cuanto la oposición a las reformas se concentraba en el círculo estrecho del alto funcionariado, ligado directamente al Estado, no podían expresarse abiertamente contra éste sin exponerse a los peores riesgos. Por lo cual la oposición no sobrepasó el nivel de las resistencias esporádicas o de retaguardia. Así, desde mediados del siglo XIX, la iniciativa histórica se ha mantenido, incluso en las fases más críticas, en el campo de los modernistas y los reformistas (3). Los conflictos ideológicos que se desarrollarán paralelamente a las reformas generan un debate que enfrenta a los reformistas moderados y los radicales, a los liberales y los revolucionarios, y que se centra básicamente en la definición de los objetivos y de los medios, más que en los fines buscados. La idea de cambio trasciende todas las divergencias en materia de creencia, puesto que se percibe como una cuestión de vida o muerte para la misma civilización musulmana.

El proceso de modernización y, como consecuencia, el proceso de secularización de las sociedades musulmanas, se refleja en la dominación sucesiva de las tres grandes ideologías modernistas que cubren las tres principales fases del cambio. La primera, alentada por los ulemas modernistas y reformistas, se esfuerza, contra las corrientes conservadoras y las cofradías sufíes, y en alianza con el poder político y/o grupos laicos aún muy minoritarios, en trazar la vía intelectual de la reforma. El reformismo islámico constituye la primera versión de la fecundación del patrimonio juridicoteológico musulmán por el racionalismo moderno. Frente a una visión fatalista, nacida de la unión de un formalismo jurídico estéril y de un misticismo confusionista, que domina la anterior fase del pensamiento musulmán, la ideología modernista afirma la primacía de la razón y de la interpretación tradicional de los textos sagrados. Para ir más allá de las escuelas jurídicas y místicas dominantes, el reformismo islámico anuncia el retorno a las fuentes de la fe, el Corán y el Hadiz, y rehabilita el concepto de *iytihad* o esfuerzo de interpretación personal y racional. Este hacer tabla rasa de las interpretaciones dominantes buscaba claramente la adaptación del pensamiento clásico a los valores y técnicas modernos. El extraordinario despliegue de este nuevo pensamiento y el éxito que iba a encontrar en prácticamente todos los países musulmanes desde finales del siglo XIX atestiguan la profundidad de las aspiraciones de todos los musulmanes al cambio. Este nuevo pensamiento es, en realidad, inseparable de las reformas que iban a trastornar las sociedades musulmanas (4).

En los países árabes también verán la luz las mismas reformas. Incluso serán más vigorosas, como en Egipto, donde el Pachá Muhammad Ali acomete, desde su acceso al poder en 1805, una acción de modernización acelerada cuyo primer acto no es otro que la liquidación física, en 1811, de la vieja aristocracia mameluca, seguida por el sometimiento total de los ulemas. Sin ningún afán de saber si su acción estaba de acuerdo, o no, con los preceptos del Corán, el nuevo gobernador de Egipto emprende la modernización de su ejército con la ayuda de expertos europeos, la abolición de las viejas formas de propiedad de la tierra, la imposición de nuevas reglas en la administración, la transformación del sistema fiscal, la fundación de una industria civil y militar bajo el control directo del Estado, la instauración de un sistema de escolarización nacional, que incluye a las niñas, el envío a países europeos de centenares de becarios egipcios para que se familiaricen con las ciencias modernas (5).

El éxito inicial de estas reformas convertirá a Egipto en una de las potencias más activas del Mediterráneo. Le lleva incluso a acariciar el sueño de derribar la Sublime Puerta y a atacarla en su capital, llegando a construir un verdadero imperio a sus expensas. El Cairo es, desde la segunda mitad del siglo XIX, el foco de un gran renacimiento cultural que atrae a los elementos más activos de la élite árabe, del Oriente Próximo al Magreb. Y, de todo el mundo musulmán, es en esta capital de la modernización donde la ideología y la doctrina del *Islah* (Reformismo) toma su forma más acabada.

A la cabeza de este movimiento reformador está la figura emblemática de Yamal al-Din al-Afgani (m. en 1897). Su contribución fundamental ha sido menos teológica que intelectual y política. Con sus vehementes y repetidos ataques a la inercia de los ulemas y a la corrupción de los gobiernos musulmanes, al-Afgani ha amplificado la ya de por sí gran voluntad de reforma. Sus sucesores, Muhammad Abduh (m. en 1905) y Rachid Rida (m. en 1935), en el Oriente Próximo, Ben Achour y Ben Badis en el Magreb, se preocuparán por

dar al *Islah* sus formas doctrinales dentro del conjunto del mundo árabe. Tanto para al-Afgani como para Abduh, el laicismo es una invención del Islam, incluso su esencia (6).

El nacionalismo es la consecuencia directa e indirecta, en los países musulmanes, del reformismo. En todos los países musulmanes el reformismo le prepara el terreno al nacionalismo. Idea modernista vestida de islamismo, el reformismo ya no es una ideología eficaz. La alianza tradicional de reformistas y laicos, sellada antaño contra las fuerzas religiosas y políticas del inmovilismo, ya no es capaz de hacer progresar el esfuerzo de modernización. El deseo de modernidad, para afirmarse más tenazmente, se afirmará bajo la sombra de la ideología nacionalista, más consecuente y sin duda alguna más moderna, al proyectar de lleno a las sociedades musulmanas en el siglo XX.

Contrariamente al reformismo musulmán, que había tenido que luchar contra los ulemas anquilosados y las órdenes místicas, muy populares en la época, el nacionalismo se impone desde el inicio como un movimiento popular y consigue sin dificultad suscitar la adhesión, incluso el entusiasmo, de las masas. Las corrientes religiosas, incluyendo aquéllas que han continuado predicando el reformismo y que no estaban en ningún modo opuestas a la modernización, aparecerán cada vez más como fuerzas reaccionarias y se situarán mayoritariamente contra el nacionalismo. Pero a éste no le costará ningún trabajo vencerlas. La represión juega su papel sin duda, pero su derrota tiene por causa principal el deseo de los pueblos de acceder a la modernidad y de salir del arcaísmo.

El kemalismo es el ejemplo típico. Aunque los otros nacionalismos aparecidos en los países musulmanes no se hayan atrevido jamás a llegar tan lejos como lo hizo Mustafa Kemal, el deseo de hacerlo era igual de grande, y el modelo de cambio que Kemal propone sigue siendo válido para todos. Se trata esencialmente de poner fin al debate intelectual para concentrar todos los esfuerzos en la puesta en marcha de un sistema político y económico nuevo y moderno. Poco importan los argumentos jurídicos o las justificaciones religiosas o morales. Lo esencial es lograr la modernización del Estado y sobre todo de la economía. Es en nombre de esta modernización radical y gracias a ella que se elaborarán las grandes políticas de las élites en el poder: liquidación sin piedad de los vestigios del antiguo sistema comunitario, religioso y feudal, establecimiento de un poder autoritario o resueltamente dictatorial, y concentración de todos los poderes en manos de un hombre providencial, padre, hermano mayor de los ciudadanos o gran combatiente por la nación.

El nacionalismo, en tanto que ideología y en tanto que política y Estado, viene a completar y reforzar la obra de reforma y de modernización, mientras que el reformismo se convierte en caduco por sus mismas realizaciones. Kemal Atatürk (1881-1938) ya no necesita justificación religiosa alguna para actuar. La ideología nacionalista ya es suficiente motivación.

Bajo el nacionalismo los métodos reformistas ceden paso a los métodos revolucionarios, que conducen, en el kemalismo, a la espectacular abolición, en 1924, del califato y del derecho musulmán, y, entre otras cosas, al establecimiento de una legislación única y laica: supresión de los tribunales religiosos, adopción del calendario occidental, abandono del alfabeto árabe y fundación de un Estado oficialmente nacional. El proceso que conduce a

Turquía a la revolución nacionalista republicana y laica de Mustafa Kemal se reproducirá en las otras sociedades musulmanas con mayor o menor éxito o fortuna.

En el mundo musulmán hará falta esperar a la llegada de Nasser y de la revolución nacionalista egipcia, demorada medio siglo por la dominación británica, para dar a la ideología del nacionalismo árabe una forma acabada, secular y resueltamente nacional. Un kemalismo moderado y popular se desarrolla en todo el mundo árabe, relegando a un segundo plano la historia y la ideología políticas de inspiración religiosa. Los Hermanos Musulmanes, partido político islamista importante en esa época en todos los países del Oriente Próximo, ve socavadas sus posiciones bajo la presión de la nueva ideología. El arresto y asesinato de sus dirigentes, acusados de conspirar contra el gobierno nacionalista, no suscitan ninguna reacción de envergadura en el seno de la opinión pública.

En toda esta etapa nacionalista, las ideologías que hacen vibrar a los pueblos no tienen nada de religioso. Es cierto que están salpicadas de algunos aspectos de la cultura tradicional, pero sirven para dar un carácter de autenticidad a los nacionalismos laicos más que para ocultar su verdadero contenido. Incluso en el caso extremo del Pakistán, que no tiene otra fuente de legitimidad como Estado independiente que la protección de los intereses de las poblaciones indias de confesión musulmana, se ha escrito: "la élite que ha creado Pakistán y que seguidamente lo ha gobernado es, en su totalidad, modernista y occidentalizada tanto en su comportamiento social como en las decisiones administrativas, aunque en lo tocante a la política de redacción de la Constitución, el modernismo ha sufrido una presión muy fuerte por parte de la ortodoxia, especialmente del movimiento fundamentalista de Abu A'Ala Mawdudi" (7).

La convergencia de intereses políticos e intelectuales de las nuevas élites y clases sociales trastorna la relación de fuerzas en el ámbito del Estado en perjuicio de los ulemas, reduciendo definitivamente su papel social.

Bajo el nacionalismo, no tan sólo los ulemas pierden toda influencia, incluso se margina lo religioso. Más que separar lo temporal de lo espiritual, lo que se consigue es que el poder político lo acapare todo, incluyendo lo religioso, que pretende controlar estrechamente para reforzar su actuación y atajar toda eventualidad.

Los ulemas, que continúan batiéndose en retirada, serán completamente sobrepasados por las élites políticas, militares, tecnocráticas, burocráticas, científicas e intelectuales, que ocuparán de ahí en adelante todo el espacio social. Cuando las ideas religiosas retornen, no será por obra de los ulemas, completamente marginados, sino de activistas políticos decepcionados por el fracaso de los movimientos nacionalistas. Las instituciones religiosas musulmanas, sobrepasadas por la ola nacionalista y laica, ya no son capaces de producir nada coherente ni en el plano ideológico ni en el plano político. Su ineficacia favorecerá la emergencia y el desarrollo de los movimientos islamistas que constituyen un lugar de encuentro privilegiado para todas las fuerzas y grupos sociales enfrentados a los poderes establecidos.

La transformación del modernismo islámico en nacionalismo secularista o laico es la consecuencia de numerosos factores. Haría falta citar ante todo el lento trabajo de zapa que

conduce al desmoronamiento de la autoridad religiosa tradicional. La posterior instauración de un aparato estatal moderno, con sus temibles técnicas de intervención en todos los dominios, económicos, políticos, culturales y jurídicos, concluye con la marginación de lo religioso.

Las reformas llevadas a cabo por el Estado en el ámbito de la administración y del ejército, de la educación y de la comunicación, conducen a la formación de una nueva burocracia, rendida a las ciencias y técnicas modernas. Pronto, la extensión de la educación pública, el progreso conseguido en la enseñanza de lenguas extranjeras y el desarrollo constante de los productos culturales, los libros y, sobre todo, la prensa escrita, darán nacimiento a una nueva élite intelectual que tiene poco contacto con las ciencias religiosas y que vive directamente bajo la influencia de las ideas modernas propagadas en el cercano Occidente. Esta élite se compone de hombres de letras, de educadores, de profesores, de periodistas, de científicos, de tecnócratas y de burócratas cuyo prestigio e influencia dependen esencialmente de sus conocimientos, laicos y modernos.

Un nuevo mundo se forma en menos de medio siglo. Sin embargo, la originalidad del cambio no reside en relegar lo religioso, sino en el advenimiento de lo político. El descubrimiento por los musulmanes de esta nueva modalidad de gestión moral del dominio público destruye hasta la raíz la concepción fatalista de la cual dependía el poder arbitrario tradicional. El despertar a las posibilidades que ofrece la acción del Estado moderno trastorna totalmente la perspectiva. Nacen nuevas esperanzas, mientras que las antiguas aspiraciones de soberanía, de libertad y de emancipación, durante largo tiempo rechazadas, vuelven a ser de actualidad. Es en el campo político y no en el religioso en el que la vida pública se propone mover y desarrollar sus armas en adelante, lo cual es igual de válido para los países musulmanes independientes como para los que padecen la dominación extranjera.

La metamorfosis de la identidad

En relación al problema de la identidad, dos actitudes generales y opuestas parecen enfrentarse. La primera es la de los ideólogos. Sean estos nacionalistas, socialistas o teocéntricos, la identidad constituye para ellos una calidad intrínseca inalienable, incluso una esencia inalterable. La segunda actitud es la que defienden hoy en día, como reacción a los primeros, un cierto número de intelectuales y militantes del universalismo. Esta segunda actitud da por supuesto que la identidad es una ficción desprovista de todo fundamento real, una ilusión que nutre el miedo a la modernidad y el repliegue sobre uno mismo. Esta ficción actúa mediante la esencialización del grupo o de uno de sus aspectos culturales. Así pues, dicen los negadores de la identidad, todas las culturas están hechas de múltiples fuentes y "genealogías fundadoras", todas son compuestas. La pretensión de unidad que supone la noción de identidad disimula la voluntad de negar la diversidad e imponer la homogeneidad. Se inscribe directamente en el proceso de dominación de una comunidad sobre otra.

Mi posición al respecto es también diferente a las dos mencionadas. Si bien es cierto que la identidad no es una esencia, no lo es menos que existe. No es una ficción. Contrariamente a la tesis esencialista, considero que la identidad es una categoría histórica, por consiguiente evolutiva y cambiante. No es una esencia inalienable. Es el nudo donde convergen y se cruzan una multiplicidad de factores pretéritos y presentes, endógenos y exógenos. Está ligada necesariamente a una coyuntura y a una historia. Cambia, se transforma, se metamorfosea en función de la modificación de los múltiples parámetros que la fundan.

Contrariamente a la percepción del sentido común, los hombres no nacen con un patrimonio cultural común y fijo que determina su identidad sociopolítica, como nacen con un patrimonio genético. La identidad de los hombres se crea dentro de un grupo determinado, en unas condiciones sociohistóricas precisas y en función de necesidades históricamente determinadas. La identidad es una forma de definirse en relación a los demás, a un otro que tampoco es ni inmutable ni dado de una vez por todas.

Asimismo, contra los negadores de esta identidad, diría que la noción de diversidad y de pluralismo en el seno de una única y misma entidad no anula la necesidad de la identidad, la exige. En realidad no se puede hablar de diversidad más que suponiendo la multiplicidad de las cosas, de las identidades. Todo lo que hace la noción de diversidad es desplazar la base de la identificación o cambiar el criterio. Del mismo modo que no se puede negar, al invocar la diversidad de los componentes nacionales, la existencia de una comunidad religiosa como una referencia posible; tampoco se puede negar la existencia de una comunidad nacional en nombre de la multiplicidad de etnias que la constituyen. En ambos casos no se trata de probar lo poco pertinente que resulta la noción de identidad que aportamos, sino de nuestra preferencia en la percepción de la identidad a través de la identidad étnica y en detrimento de la identidad nacional, o de esta última en relación a la identidad religiosa. La identidad es una realidad, puesto que ninguna acción colectiva es posible fuera de un proceso de identificación que tenga por objeto unificar, armonizar y homogeneizar los criterios que constituyen la base de referencia de todos los actores, y por consiguiente fundar el espacio de solidaridad indispensable a toda sociedad organizada. Por definición, este proceso de identificación es un proceso simbólico e imaginario. Actúa seguramente por selección y omisión. Trata de dar a la comunidad una imagen colectiva de sí misma y de sus orígenes que frecuentemente es muy positiva. Esto es fundamental para la fundación de una comunidad. El proceso de identificación utiliza algunas técnicas de la ficción, pero no es en sí mismo una ficción. Al contrario, es la base de un sujeto, es decir, de una conciencia de sí, de una visión, y por consiguiente de una acción.

La identidad no es una cosa, una herencia que los grupos, étnicos, nacionales o religiosos, reciban de sus ancestros y la preserven tal como fue creada. Tal visión revela un mito. Pero es una relación que impone la necesidad de reconocer al otro y hacerse conocer. El proceso de identificación refleja de qué manera los individuos, expuestos a múltiples posibilidades de asociación, se determinan en relación a los otros, organizan su espacio, crean redes de conexión y afinidades. Lo hacen necesariamente en función del proceso común en el que se encuentran implicados a causa de múltiples factores: comunidad y lugar de nacimiento, pertenencia, adhesión, educación, cultura, nivel social, posibilidades de promoción, etc. Los individuos que no lleguen a crearse una identidad a tal o cual nivel de su acción histórica,

económica, política y cultural jamás podrán constituir un sujeto capaz de participar y actuar en la historia.

De este análisis derivan dos resultados que conciernen al concepto de identidad. En primer lugar, las posibilidades de identificación que los individuos pueden explotar son generalmente numerosas. Toda identidad encierra de esta manera posibilidades previas. Es un acto político que se inscribe en un proyecto colectivo y que supone una estrategia, no es un don natural. Por consiguiente, las formas de identificación cambian sin cesar en el tiempo y en el espacio, según las nuevas posibilidades que se presentan. Y, puesto que son formas históricas de identificación, las identidades que cristalizan y se desarrollan hoy en día conocerán necesariamente la decadencia, se usarán y morirán mañana, como todo fenómeno histórico. Son, por lo tanto, frágiles, inestables, producto de una coyuntura.

En este sentido, todos los individuos pertenecen, al mismo tiempo, a multitud de identidades. Son a un tiempo miembros de una familia, de una categoría profesional, de una clase social o de un grupo de intereses, de una colectividad urbana o de un pueblo, de una etnia o de una nación. Lejos de constituir una fuente de incoherencia o de contradicción, esta multiplicidad de pertenencias es el signo de un enriquecimiento del ser social y de la sociedad. Una sociedad donde sólo se reconozca la identidad política global es una sociedad pobre o enferma, incapaz de hacer gozar a sus miembros de todas las posibilidades que le ofrecen la vida colectiva y el progreso humano.

Si la identidad no excluye la diversidad de pertenencias, tampoco se impone o se hace activa hasta que el grupo llega a establecer en esta diversidad un orden de prioridad, es decir de jerarquía. De esta forma, lo que debe prevalecer en el plano de la acción política no es lo mismo que lo que debe retenerse en el plano profesional o familiar. Somos árabes, franceses, alemanes o americanos en relación a una acción que pone en juego las naciones. Somos por el contrario obreros, intelectuales, burgueses y aristócratas, cada uno, a su vez, con su correspondiente subcultura particular, cuando los elementos en juego son de naturaleza cultural, social, profesional, etc.

Los criterios de identificación cambian con relación a los valores dominantes de una civilización en una época determinada de la historia. Todos los grupos humanos evolucionados se identificaban en la Edad Media en función del criterio religioso. Se sentían ante todo cristianos, musulmanes, budistas, confucianos, etc. Esto no impedía que estuvieran a su vez constituidos por diferentes etnias o por múltiples grupos lingüísticos, en el seno de cada comunidad religiosa. Pero, contrariamente a lo que prima en la era nacionalista moderna, la pertenencia étnica no tenía un valor significativo en la práctica política, dominada totalmente por los poderes dinásticos. Por esta razón, ninguna empresa de toma del poder o de oposición duradera a un poder establecido podía legitimarse fuera de una vocación religiosa. Al no poder crearse legitimidades de otro tipo, la lucha por el poder era la causa de la multiplicación de sectas. Las oposiciones sociopolíticas provocaban casi sistemáticamente la división o la creación de nuevas capillas en el seno de las antiguas grandes religiones. Hoy en día, a medida que la política deviene pública y abierta a la acción de todos los miembros de la sociedad, no hay oposición posible sin ideología y programa políticos. La pertenencia nacional fundada en la participación en la práctica política trasciende casi en todas partes la pertenencia étnica y religiosa. La pertenencia

nacional es el fundamento de la comunidad y crea la solidaridad. El deseo de identidad étnica y religiosa sólo se manifiesta y se convierte en dominante en las formaciones sociopolíticas donde el Estado parece perder su carácter nacional, es decir universal, reduciéndose a mero instrumento de dominación minoritaria o de clan.

En el mundo musulmán, la identificación, o la forma de identidad dominante, ha cambiado sensible y rápidamente en el espacio de un siglo. Hasta el siglo XIX los musulmanes no tenían otro marco identitario de referencia que el Islam. Éste no cubría ni un sentimiento étnico, ni nacional, ni incluso religioso. Se fundaba en la continuidad histórica y la pertenencia a un modo de vida y de civilización llamado islámico. Se vivía en un marco arquitectónico, semántico, ético, espacial, económico, político y cultural propio a los musulmanes y que hacía referencia al Islam.

Bajo el impacto de las nuevas realidades nacionales, este orden de valores que hacía de la religión el fundamento principal de toda identificación se hundirá en el mundo musulmán igual que en todas las otras regiones del mundo. Poco a poco, la ideología nacionalista penetrará en el imperio otomano musulmán provocando el nacimiento de la primera forma de identificación colectiva de carácter político. El otomanismo que reemplaza al islamismo tradicional pretende hacer de la pertenencia al Estado (otomano) la referencia fundadora de una nueva comunidad política. Musulmanes, cristianos y judíos deberían de esta manera formar parte de la misma nación. Esta ideología se encuentra en el origen del proyecto de reforma llamado *Tanzimat* arriba mencionado.

Sin embargo, el fracaso de este nacionalismo otomano primitivo era de esperar. El otomanismo era una concesión política y demagógica hecha por una monarquía en declive para frenar la ascensión de las nuevas fuerzas de la modernidad, y no un proyecto coherente de puesta en marcha de una verdadera nacionalidad o, si se quiere, de creación de un verdadero estatuto de ciudadanía. Llegaba, además, con retraso respecto a las fuerzas del nacionalismo naciente, tanto en Estambul como en las provincias del imperio. Este fracaso conducirá directamente, en el Oriente Próximo, a la explosión de los diferentes nacionalismos, tal como había ocurrido un poco antes en los Balcanes. Frente a las tendencias hegemónicas y dominadoras del joven nacionalismo panturco, los árabes desarrollan rápidamente una conciencia nacional propia. Yendo más allá de la compartimentación en comunidades étnicas y religiosas, apelan a la independencia y a la creación de un Estado nacional árabe que ocupe todos los territorios donde residan poblaciones que hablen la lengua árabe. En menos de un decenio, todas las organizaciones políticas árabes existentes que defendían la autonomía o la fraternidad araboturca, se convierten a la nueva religión nacionalista y apelan a la revuelta contra la dominación de una Turquía convertida, a su vez, en la sede de un nuevo nacionalismo agresivo. De esta manera, la arabidad emerge de la etnicidad como una nueva forma de conciencia y de identidad políticas.

A la sombra de esta ideología árabe se desarrollan gran variedad de movimientos políticos y acciones culturales. La petición de independencia se acompaña de una efervescencia política sin precedentes en la historia de estas sociedades, que dinamiza profundamente la vida pública. Se constituyen y entran en juego nuevas élites políticas. La dinámica de esta nueva identidad lleva a una revalorización de la lengua y del patrimonio cultural árabes,

largo tiempo olvidados o desatendidos. Arabidad rima, en ese momento, con historicidad y unidad: renovar con la ayuda del glorioso pasado y rehacer la unidad política de pueblos dispersos. El nacionalismo árabe ha sido la idea que más ha agitado la vida política e intelectual del mundo árabe en la época moderna.

Sin embargo, en los dos ejes de la acción nacional descrita, renacimiento cultural y unificación política, el nacionalismo árabe ha encontrado resistencias que han impedido que se realizara. La dinámica de la reconstrucción del ser árabe, dinámica fundada en la fertilización del patrimonio clásico con el aporte de la modernidad, ha resultado lenta y superficial. Frente a la amplitud de los desafíos y frente a las fuertes oposiciones exteriores, se han consumido las energías en un discurso apologista estéril. En cuanto al proyecto de la unidad, las resistencias internas eran tales que uno se siente autorizado a decir que la insistencia en el ámbito del discurso en la necesidad de la unidad, fue proporcional a la ausencia de voluntad real en realizarla. Los conflictos fratricidas que la lucha por la unidad árabe ha engendrado muestran perfectamente como las élites rivalizaban en falta de competencia y de conciencia histórica.

La arabidad, que había ocupado la conciencia de los árabes durante medio siglo, no iba sin embargo a eclipsarse completamente de la escena política. Pierde su pertinencia histórica y se transforma en una especie de referencia común a todos los nacionalismos de Estado que, alrededor de los diferentes poderes estatales, y en la medida de los medios de que disponga cada uno, van cristalizando.

De esta manera, a la arabidad que permanece viva a nivel de discurso, le sucederá en todos los países árabes una idea funcional de nacionalidad. El nacionalismo estático no llega a fundar una solidaridad o a crear una ciudadanía, pero asegura la continuidad del Estado y funciona como instrumento de movilización política. Esto se traduce en el encuadramiento, si no en el descuartizamiento, de las poblaciones a fin de asegurar su aprobación a las políticas aplicadas. Se trata, en gran parte, de un nacionalismo dirigido por élites que defienden el espacio de su soberanía en competición con las élites adversas y concurrentes de los países vecinos, generalmente árabes.

Socavado por una mundialización que cuestiona los Estados-nación, y minado por el discurso de un arabismo que se mantiene, aunque extenuado, muy presente en los espíritus, el nacionalismo de Estado se deshinchó rápidamente. Para consolidarlo, las élites en el poder descubren, a fines de la década de los setenta, las ventajas del regionalismo. Se creyó poder ir más allá de la arabidad y el nacionalismo de Estado inactivo recurriendo a la creación de conjuntos regionales que respetaran las especificidades y el particularismo de cada subidentidad. Tras la creación del Consejo de Cooperación de los países del Golfo (1979), los cinco países del Magreb crearon la Unión del Magreb Árabe (1989), mientras que, con unos meses de intervalo, los demás países –Egipto, Yemen, Irak y Jordania– formaban el Consejo de Cooperación Árabe.

Con estos proyectos de integración regional más o menos operacionales, las élites árabes buscaban responder a los desafíos de la mundialización y, a la vez, resolver la crisis de identidad que exacerba la incapacidad de los nacionalismos estatales, fundados en la

rivalidad y en el repliegue sobre uno mismo, para hacer frente a los múltiples desafíos, en particular al de la ocupación israelí.

En este contexto aparece la crisis del Golfo. La emergencia de Irak como potencia militar y tecnológica al finalizar la guerra con el Irán islamista reactualiza el nacionalismo árabe y hace estallar en pedazos el artificio del regionalismo creado para enmascarar la crisis de identidad. El proyecto militarindustrial de Bagdad, realizado a la sombra de la alianza entre Irak y Occidente contra Irán, aparece como el inicio de una respuesta de los árabes a todos los problemas que han quedado en suspenso desde inicios del siglo XIX. La política de fuerza utilizada por el presidente iraquí, tan bien ilustrada por otra parte con la ocupación militar de Kuwait, hace aparecer todas las políticas de los otros regímenes árabes como fruto del derrotismo. Por otra parte, todos los regímenes se sienten en el punto de mira, obligados a escoger entre el rechazo o el apoyo a la política iraquí.

Desengañado por sus dirigentes, frustrado por los fracasos que no paran de acumularse, el mundo árabe, o la mayor parte de su población, decide, aparentemente, jugarse el todo por el todo. Perdiendo totalmente la esperanza de poder acceder, en un futuro previsible, al desarrollo, a la tan deseada democracia, o al tan esperado renacimiento cultural, se lanza en cuerpo y alma a un combate que entiende decisivo: el del arranque de su soberanía, de su derecho a decidir por sí mismo en una región dominada por Israel y por quienes lo sostienen desde hace medio siglo. Antes que nada es necesario ajustarle las cuentas a quien mueve los hilos, paralizando toda posibilidad de cambio o de progreso en el mundo árabe.

En efecto, las hazañas militares y tecnológicas, o lo que parece como tal, aparecen a los ojos de las masas árabes como el signo divino e inesperado de una posible salida del túnel, el inicio de una empresa que parecía imposible. Por ello, la destrucción de la capacidad militar, industrial y política de Irak por las fuerzas de la coalición cae como un mazazo. El callejón sin salida al cual el proyecto militar iraquí parecía dar solución se transforma, de sopetón, en una dislocación generalizada del mundo árabe, política, económica y de identidad. Ya no es posible ningún proyecto colectivo.

La Guerra del Golfo ha cerrado un largo proceso de búsqueda de identidad, es decir, de equilibrio durable en el seno del mundo árabe. Ninguna creación del sujeto histórico es accesible. A la esperanza en un eventual desbloqueo de la situación económica, política y nacional mediante el incremento del poderío militar y estratégico, le sucede la desesperanza, le pérdida de identidad, de fines y de medios. Todas las ideas caen en desuso, y la única salida ofrecida en un mundo profundamente desestabilizado es la integración individual, dentro del desorden más total, al mercado mundial, a la espera de que la conclusión de una paz en la región favorezca la reconciliación y permita a Israel rehacer la unidad regional a su alrededor, dentro de un nuevo mercado económico llamado en adelante Mercado del Oriente Medio.

El islamismo como identidad política de substitución

El islamismo político permanece, hasta la década de los setenta, minoritario e incluso marginal en relación a la gran corriente del modernismo que anega los países musulmanes desde Turquía hasta la India, pasando por la región árabe. No consigue que se hable realmente de él hasta la víspera de la revolución llamada islámica en Irán en 1979. Recuperando toda la herencia del movimiento reformista, constitucional, nacional y social, abortados uno tras otro en el pasado, el movimiento islamista consigue un éxito en la movilización de masas jamás logrado por ningún otro partido islámico. Mediante una sublevación popular llega rápidamente a derrocar una monarquía pahlavi que se creía eterna.

Rapidísimamente las divergencias harán desaparecer toda ilusión de una transformación democrática y pluralista. El hundimiento de la alianza de los laicos y los religiosos reformistas que había permitido la abolición de la monarquía tiende a centrar el debate de todo cambio político y social en la cuestión del laicismo, incitando a unos a ver en éste el origen del fracaso continuo de todos los programas de modernización en los países musulmanes, y a otros a designar el laicismo como una modo de traición al ser musulmán.

¿A qué se debe esta mutación muy reciente, de hecho, que hace del Islam político, en un espacio de menos de dos decenios, la corriente política mayoritaria en la mayor parte de estos países? ¿Se trata de un rechazo a la modernidad o de un retorno mundial a lo religioso, tal como afirman un cierto número de analistas, o más bien, como dicen otros, se trata de la reconquista de la identidad o de la autenticidad? ¿Nos encontramos frente a un fenómeno provisional de simple reacción o estamos en presencia de una línea de evolución nueva y durable que conduce al establecimiento de una nueva forma de identidad, de política y de socialidad?

De igual manera que el fracaso del reformismo musulmán de principios del siglo XX trae aparejado el arranque del nacionalismo, movimiento más laico y más radical; el fracaso del nacionalismo en la consecución de sus objetivos trae aparejado el arranque del islamismo. Éste constituye un movimiento nuevo que pretende saldar cuentas con todos los fracasos acumulados por las ideologías modernistas, tanto los del reformismo musulmán como los del nacionalismo y del socialismo.

Sin ningún crédito, las ideologías progresistas, nacionalistas y marxistas de la modernidad no son capaces de ofrecer a los grupos sociales en competencia las señales que necesitan para orientarse en su vida política y social, o para validar su acción. Mediante el retorno al Islam como cuadro histórico de referencia –abandonado ciertamente en un pasado próximo, pero sin embargo recuperado y reactivado– las derrotadas identidades pretenden restaurarse a sí mismas, y los individuos, pulverizados, intentan socializarse, es decir, formar una identidad política y construirse una ética.

Por otra parte, el islamismo se desarrolla paralelamente al neoliberalismo, que emerge como una segunda respuesta, la de las clases dominantes, al hundimiento del nacionalismo y a la crisis del proyecto de modernización efectiva de las sociedades musulmanas. Por un lado, la respuesta islamista retoma a su favor todas las reivindicaciones insatisfechas en los períodos precedentes y recupera, dentro de un voluntarismo extremo, consignas, técnicas de acción y métodos de trabajo de los antiguos movimientos revolucionarios. Por otro lado, el

neoliberalismo reduce la política a una especie de acomodación con la realidad tal como existe, sin ningún proyecto de futuro ni ninguna voluntad de cambio. Contrariamente al islamismo, expresa el desapego del Estado en el dominio económico y social. Por tanto, la evolución del islamismo no puede disociarse de la del neoliberalismo.

Dos visiones sociohistóricas están, de esta forma, a punto de enfrentarse, expresando las condiciones en las cuales se encuentran dos fuerzas o más bien dos coaliciones sociales. El exceso de voluntarismo y la aspiración al cambio del orden establecido, social, político y cultural reflejan el callejón sin salida en el que se encuentra una vasta nebulosa de grupos sociales más o menos condenados a la asfixia. Estos grupos no sueñan en otra cosa que en la destrucción de un sistema que se mantiene con los mismos grupos, las mismas reglas autoritarias de juego y los mismos incumplimientos desde hace decenios, y que aparece como el primer responsable de su desdicha. Acompañando o substituyendo a las solidaridades nacionales globales desacreditadas, los grupos de intereses y las clases sociales, o el espíritu de cuerpo étnico, se desarrolla una forma particular de solidaridad que trasciende todas las otras: la solidaridad en el rechazo al estancamiento, la marginalidad y la exclusión independientemente del origen de cada cual. El islamismo quiere ser la identidad de los que no tienen identidad, la de los grupos e individuos, desclasados, disociados de todo. Es la ideología de la modernidad a contracorriente, en la cual el excluido pretende rehabilitarse mediante la exclusión del excluyente.

El Islam no juega aquí sólo el papel de elemento de unión por la base del reconocimiento mutuo de una pertenencia común sino, más aún, ayuda a rehacer alianzas sociales imposibles sobre la base de las viejas ideologías. El islamismo pretende ser, de entrada, una solemne negación del orden establecido en todos sus aspectos. En su discurso, y en su práctica, no cesa de deslegitimar los poderes establecidos que gobiernan en nombre de la modernidad. Es, desde el inicio –es necesario subrayarlo–, una fuerza de oposición que pone en cuestión no sólo la clase política, sino también a los ulemas. Éstos se han dado cuenta rápidamente de que, al desplazar el centro de gravedad de lo religioso desde el dominio de lo espiritual y ritual al dominio político, los islamistas buscan minar su autoridad. Para defenderse, la mayor parte de ellos se ponen de parte de los poderes políticos, mientras que una pequeña minoría ha escogido desplazarse hacia el terreno político coincidiendo con la posición de los islamistas. Paralelamente al conflicto que opone islamismo y modernismo, se desarrolla un nuevo conflicto que opone, en el seno del Islam, activistas y legalistas. La razón de ser de este conflicto no es otra que el control del sentimiento y del capital religiosos, para invertirlos en la lucha contra el poder para unos, o para mantener su preeminencia para los ulemas tradicionales. El triunfo de los activistas musulmanes en este conflicto es la demostración del estado de debilidad en el cual se encuentran los ulemas después del largo proceso de secularización. Los ulemas ya no tenían ninguna autoridad para poder confiar en mantener su control sobre las masas de creyentes, y para contener la fuerte tendencia a la instrumentalización de la religión por sus contendientes.

El bloqueo de las ideologías modernistas y, por consiguiente, el desplazamiento progresivo del debate político al terreno de la religión se remonta a los años setenta. Para llenar de contenido la vida política y moral, las autoridades políticas intentan, desde esta década, movilizar el Islam clásico de los ulemas, subvencionar la construcción de mezquitas y

recurrir al referente religioso para aumentar su popularidad. En una situación marcada por el agravamiento de la crisis, esta política no tiene más que efectos negativos. Son los movimientos islamistas, afirmándose cada vez más como la única fuerza de oposición a los poderes corrompidos, los que recogerán los dividendos, aumentando simultáneamente en influencia y medios de acción.

El discurso islamista se articula alrededor de tres líneas de fuerza: oposición a las élites en el poder "contumaces y corrompidas", a su aliado y señor occidental, y al laicismo percibido como la fuente ideológica inmoral de la coalición del mal. Por el contrario, inspirada por una moral fiable, puesto que es divina, la comunidad correrá menos riesgo de extraviarse con los islamistas, de manera que la modernidad ya será capaz de responder a las expectativas creadas por la secularización. De esta forma, incluso rechazando el laicismo, considerado como la fuente de malas inspiraciones, los islamistas permanecen en el marco del mundo secularizado. Estos no fundan ni un convento, ni una *zawiya*, ni una orden mística, sino que se organizan como partido político e intentan tomar el poder como todos los partidos políticos.

Igual que la emergencia del islamismo no es la manifestación de un retorno de lo religioso debido a la persistencia de preocupaciones medievales, tampoco es la expresión de una religiosidad desbordante que refleja la aspiración a valores espirituales y de identidad. Se trata de una fractura en el proceso de modernización, no del resurgimiento de un repentino deseo de lo sagrado. Es la manifestación de una crisis. Crisis que reviste en todas las sociedades periféricas un carácter devastador, y que toma en las sociedades musulmanas una agudeza ideológica particular aún más grande. Es una forma de anacronismo que traduce, como hemos dicho, un bloqueo en el proceso de modernización, concretamente y en primer lugar, en el proceso de la laicización. El retorno al lenguaje religioso contrasta además –de aquí el carácter anacrónico– con la secularización en profundidad de los acontecimientos reales. El islamismo no es la única manifestación de esta crisis. Sólo refleja uno de los numerosos bloqueos, perceptibles, por otra parte, en todos los campos: político, social, económico y cultural.

Ahora bien, esta crisis, que refleja la incoherencia del modelo de modernidad aplicado hasta la actualidad en los países musulmanes, así como en la mayoría de los países del Sur, no es necesariamente pasajera. De hecho es duradera y permanecerá en tanto en cuanto las condiciones políticas y geopolíticas que la sostienen no cambien para permitir la emergencia de una forma acabada de modernidad, aquélla en la cual el hombre, en lugar de verse sacrificado, se convertirá en el fin de todo crecimiento material. En este sentido, esta crisis, aunque sea específica de los países musulmanes, no es exclusiva. Constituye uno de los aspectos fundamentales de una crisis mundial y general, la crisis de la modernidad.

Referencias bibliográficas

Anderson, N. (1976) *Law Reform in Muslim World*, Londres: Athlone Press.

Berkes, N. (1964) *The Development of Secularism in Turkey*. Montréal: Mc Gill University Press.

Carré, O. (1996) *El islam laico*, Barcelona: Edicions Bellaterra.

Commins, D. B. (1990) *Islamic Reform*. New York, Oxford: Oxford University Press.

L'Encyclopédie de l'Islam.

Keddie, N. R. (1972) *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*. Los Angeles: University of California Press.

Kerr, M. H. (1966) *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashîd Ridâ*. Berkeley, California, Los Angeles: University of California Press.

Merad, A. (1967) *Le Réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940: essai d'histoire religieuse et sociale*. París: La Haya, Mouton.

Troll, C., y Sayyid A. K. (1978) *A Reinterpretation of Muslim Theology*. Delhi: Vikas Pub. House.

Notas

1. Resulta ingenuo creer, según una teoría simplista convertida en célebre por los alfaquíes modernos, y que ignora todas las ciencias sociales, que una religión, o cualquier otro sistema ideológico, pueda permanecer inmutable durante diez siglos porque un grupo de individuos haya decidido cerrar la puerta al iytihad o porque una u otra escuela haya ganado la batalla de las ideas.

2. Incluso en el campo cultural y espiritual, los ulemas ya no conservarán su poder. En la mayoría de países musulmanes actuales las autoridades políticas laicas controlan estrechamente las mezquitas, designan los imanes, redactan modelos de sermones y vigilan de cerca las actividades místicas. La religión en tanto que gestión de lo sagrado no tiene ya ningún secreto.

3. Sobre las luchas entre modernistas y conservadores véase, por ejemplo y por lo que concierne a la Turquía de Abdulhamid II, Mardin, Serif (1962) *The Genesis of Young Ottoman Thought: Study in the Modernization of Political Ideas*, Princeton, N. J.: Princeton University Press; Berkes, *Development of Secularism en Turkey*; Commins, David Bean (1990) *Islamic Reform*, New York, Oxford: Oxford University Press. Por lo que concierne a

la actuación de los ulemas de Al-Azhar contra A. Abdel Razeq y T. Husayn en Egipto, véase *Nas al-ittiham did Taha Hussayn* [Texto de la acusación contra Taha Husayn], edición y comentario de Kh. Chalabi, Beirut, al-Muassassa al-Arabiya fi-l-Dirassat, 1972.

4. Sobre el reformismo musulmán véase Anderson, Norman (1976) *Law Reform in Muslim World*, Londres: Athlone Press; 1972; Kerr, Malcolm H. (1966) *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashîd Ridâ*, Berkeley, California, Los Angeles: University of California Press; Troll, Christian y Sayyid Ahmad Khan (1978) *A Reinterpretation of Muslim Theology*, Delhi: Vikas Pub. House.

5. Abdelmalek, A., *Idéologie et renaissance nationale, l'Égypte moderne*.

6. Véase Abduh, M., *Risâlat at-tawhîd*, y también, Keddie, Nikki R., *Scolars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*, Berkeley, California, Los Angeles University of California Press.

7. *Encyclopédie de l'Islam*, art. "Islâh", p. 178.