

## ¿Supuesta confrontación Islam y Occidente o el problema de la supremacía occidental?

GEMA MARTÍN MUÑOZ

Universidad Autónoma de Madrid

La proximidad geográfica e histórica siempre implican relaciones de vecindad complejas y competitivas entre los conjuntos geopolíticos que las representan. Este ha sido sin duda el caso del mundo europeo y el musulmán desde la Edad Media y ha traído consigo la transmisión de una memoria histórica en conflicto. La rivalidad entre Islam y cristianismo, entre Al-Andalus y los reinos cristianos, entre los imperios europeos y turco otomano, generaron conflictos de intereses e ideologías de demonización del otro. No hay más que leer el libro de Amin Maa-louf *Las Cruzadas vistas por los árabes* o ver la película del cineasta egipcio Yusuf Shahin, *Saladino*, para darse cuenta de la representación inversa que nos dan de unos acontecimientos que desde el imaginario cristiano y europeo tienen una simbología bien opuesta. Pero los trastornos que esta situación ocasiona no impedirán una realidad mucho más interpenetrada donde los límites no quedaban claramente definidos: el Imperio bizantino mantendrá una estrecha relación con el oriente omeya y abbasí (incluso mayor que con los reinos cristianos europeos), entre Al-Andalus y los reinos cristianos habrá continuos intercambios económicos y culturales, y la occidentalización del Islam medieval es un hecho incontestable en términos históricos (Sicilia, la Península Ibérica, los Balcanes).

Sin embargo, ha sido en la era moderna y contemporánea cuando Occidente ha creado una cultura de la supremacía, bajo cuyos parámetros se relaciona con los Otros en términos de superioridad, engendrando situaciones reactivas a dicha situación por parte de otros conjuntos geopolíticos que se ven inferiorizados a pesar de su gran bagaje cultural y civilizacional. Tres grandes momentos históricos van a marcar esta percepción occidental de la supremacía: el descubrimiento de América y la expulsión de musulmanes y judíos de España, la experiencia colonial y el fin de la guerra fría con su dinámica de mundialización.

El primer caso supondrá el comienzo del establecimiento de una geografía nueva unida a la fundación de una ideología que a través del Renacimiento elaboró una interpretación selectiva de la Historia en la que Oriente desaparece del pensamiento europeo para asentar el mito, que prevalecerá hasta hoy día, de que éste se basa en una sola fuente original greco-romana. Ignorando la herencia oriental y la aportación del pensamiento musulmán (a quien se debe el rescate del pensamiento helenístico y su relectura, así como toda una aportación filosófica racional con Averroes como principal, pero no único, exponente), la contribución científica, cultural e intelectual del Islam, gracias a la cual el Renacimiento pudo tener lugar, será autoritariamente expulsada del mito fundador del pensamiento europeo. Mientras amplía sus fronteras al «Nuevo Mundo», Europa va a ir construyendo una identidad cerrada que se proclama la única depositaria de los atributos de la humanidad, inferiorizando a los otros pueblos (otras razas, según la terminología que desde el siglo XVII instaurarán los europeos para establecer jerarquías entre los seres humanos y legitimar su «derecho natural a dominar»).

El segundo momento, el de la expansión colonial de los siglos XIX y XX, se traducirá en la europeización del mundo forjando un profundo sentimiento de etnocentrismo cultural. La misión civilizadora tras la que se justifica la dominación, degradación y aniquilación de las poblaciones dominadas tratará de arrojar con valores éticos las barbaries que Europa cometió fuera de sus fronteras (sin olvidar el genocidio del «hombre blanco» americano contra la población autóctona india). El acta de Berlín de 1885, con la que los europeos se repartieron el continente africano, decía que las potencias europeas debían «instruir a los indígenas y hacerles comprender y apreciar las ventajas de la civilización». En consecuencia, cuando éstos se «empecinen» en conservar sus tierras o su estatuto serán «justificadamente» castigados y diezmadados. El Ministro británico responsable de las colonias entre 1895 y 1903 afirmará la superioridad de la raza blanca y su civilización asegurando que «nuestra dominación es la única que puede asegurar la paz, la seguridad y la riqueza a tantos desgraciados que nunca antes conocieron esos beneficios. Llevando a cabo esta misión civilizadora es como cumpliremos nuestra misión nacional en beneficio de los pueblos bajo la sombra de nuestro ámbito imperial». Por su parte, el francés Jules Ferry proclamaba en el parlamento el 28 de julio de 1885 el deber «de las razas superiores de civilizar a las inferiores».<sup>1</sup>

En aquellas geografías como la china, la india o la árabe donde se habían erigido grandes civilizaciones, la catalogación de «pueblos salvajes» no era posible y frente a ellos se levantó el discurso de su decadencia e incapacidad para salir del oscurantismo que vivían frente al avance civilizacional europeo. De esta manera en el mundo musulmán, y por supuesto árabe, se llevaba a cabo un proceso de denigración de su legado cultural, histórico y civilizacional, presentado como incapaz de progresar y modernizarse. Es decir, todos los elementos

culturales pertenecientes al ámbito islámico, incluida la lengua árabe, eran catalogados como regresionistas y bloqueadores de la evolución moderna. Con ello, se forjaba un imaginario europeo lleno de prejuicios hacia lo islámico e incluso se ignoraba la existencia de la dimensión cultural islámica que existe en la realidad social de las poblaciones colonizadas. Se volvía a expulsar autoritariamente al legado intelectual y cultural islámico del mundo de la modernización, apropiada en exclusiva por el modelo europeo.

No obstante, la contradicción entre el discurso modernizador y la acción a favor de sus intereses de poder dominó entre los europeos que no dudaron en abandonar y aplastar a los sectores reformistas que emergían en las provincias árabes otomanas, mientras se apoyaban en los sectores más tradicionalistas e inmovilistas. No sólo se privilegiaron los arcaísmos sino que incluso, en su estrategia de dominación, se torpedearon los intentos de aplicación de esos beneficios del modelo europeo cuando algunas elites gobernantes del mundo árabe y musulmán durante el siglo XIX iniciaron procesos de reformas en ese sentido.

Esos procesos de reformas estuvieron presididos por la toma de conciencia progresiva de la administración otomana del declive político del Imperio frente a las potencias europeas. El decreto que abrió el proceso de reorganización otomana (conocido como *Tanzimat*) es el llamado «de Gülhane», por el lugar donde fue proclamado, y estaba dirigido a lograr tres objetivos: garantizar la seguridad de los súbditos del imperio (con respecto a sus vidas, honor y bienes), y a establecer una forma regular tanto para el sistema de impuestos como para el servicio militar y el reclutamiento de soldados.

De esa manera, quedó garantizada la propiedad de los bienes de todos los súbditos del Imperio, cualquiera que fuese su origen étnico o religión, a la vez que se establecía que la pena de muerte debía someterse al veredicto de la justicia tras una sistemática investigación, se establecieron el principio de igualdad entre los ciudadanos, la obligación del servicio militar, la reorganización de la justicia, la ley de educación obligatoria y la reorganización administrativa y financiera basada en la separación de los ámbitos administrativo, jurídico y militar (serán establecidos ministerios a la europea y dotados de un presupuesto anual, en tanto que la administración local era también reorganizada en torno a un sistema próximo al departamental francés). En conjunto, las *tanzimat* eran la expresión de la voluntad de avanzar hacia un sistema económico liberal y un Estado de derecho con el fin de promover un «otomanismo» que promoviese una sociedad otomana leal al Imperio a partir de la idea de la igualdad de sus individuos ante el Estado.

Este proyecto, sin embargo, se encontró con grandes dificultades, en su mayor parte generadas por las potencias europeas cada vez más intervencionistas en esta región a través de las Capitulaciones y del enfrentamiento confesional que promovieron entre musulmanes y cristianos orientales. Si bien hasta comienzos del siglo XIX las Capitulaciones habían conservado su significado

inicial de concesiones benévolas por parte del Sultán, la intervención creciente de las potencias europeas en la región modificaron su sentido y acabaron convirtiéndose en enormes privilegios que eran la marca de la desigualdad a favor de los occidentales en el Imperio Otomano. Éstos buscaron como aliados en la región a las comunidades cristianas existentes en la zona (en la concepción de que el cristianismo era un vínculo de homogeneidad cultural con ellos), logrando a través de las Capitulaciones que la condición de «protegidos» de que gozaban los consulados y embajadas europeas con respecto a sus súbditos se extendiera a una parte muy importante de las comunidades no-musulmanas del Imperio que abandonaron su estatuto jurídico otomano a favor de convertirse en súbditos de las potencias occidentales. A la penetración comercial europea y a la ampliación de las competencias capitulares, se unirá a partir de mediados del siglo XIX una enorme ofensiva misionera cristiana (católica, ortodoxa y protestante británica y norteamericana), convirtiéndose Jerusalén en el mejor ejemplo de sus rivalidades.

De esa manera, los europeos integraban en el Medio Oriente el conflicto confesional, reforzando el comunitarismo y potenciando un violento enfrentamiento que nunca había existido antes. La sospecha del «complot cristiano» y el miedo al Otro se convertirán en síntomas de una sociedad dividida de la que sacaban partido Francia e Inglaterra. Las masacres entre musulmanes y cristianos de 1860 en la Montaña libanesa y después en Damasco así lo ponían de manifiesto.

Otra experiencia también truncada por los europeos fue la tunecina de 1861 bajo el liderazgo de Jayr al-Din. Éste perteneció a ese grupo de reformistas de la segunda mitad del siglo XIX que, como el egipcio Rifa'at al-Tahtawi, organizaron su reflexión en torno a la cuestión de cómo participar en el mundo moderno sin dejar de ser musulmanes. Consideraba que la única forma de reforzar a los Estados musulmanes era adoptando las ideas e instituciones europeas, y en su obra *Las reformas necesarias para los Estados musulmanes*, trató de demostrar a los musulmanes ortodoxos que ello no se oponía a la ley islámica sino que, por el contrario, estaba en armonía con su espíritu. La justicia era la única base sana del Estado y para garantizarla el poder debía estar limitado por la ley y la consulta. Pudo poner en práctica sus ideas creando un protoparlamento denominado Asamblea Suprema, pero una revuelta conservadora, apoyada por Francia, puso fin en 1864 a esta efímera experiencia democratizadora cargada de futuro. Francia no dudó en contribuir a desatar una «revolución anti-modernizadora» cuando el avance constitucional tunecino puso en peligro el régimen de Capitulaciones del que se beneficiaba.

En Egipto, desde 1830 el gobierno de Muhammad 'Ali inició un proceso de modernización que le llevó a casi independizarse de la Sublime Puerta, lo que le convirtió en un rival muy molesto para los intereses británicos en la zona. En consecuencia, en 1840 se puso fin militarmente a la experiencia egipcia devol-

viendo su control a los otomanos a cambio de lo cual el comercio europeo consiguió desarrollarse sin trabas. Más tarde, el desarrollo institucional representativo egipcio también se vio interrumpido por oscuros intereses coloniales. Una de las primeras utilizaciones del principio islámico de la *chûrà* (consulta), entendido en un sentido parlamentario a la europea, fue la Asamblea Consultiva de Diputados (*Maylis Chûrà al-Nuwwâb*) instituida en 1866 por el jedive Isma'íl, uniendo por primera vez la noción de representación con la de elección.

En esta Asamblea fue desde donde se elevaron las primeras exigencias nacionalistas de gobierno constitucional y representativo que, incluso, llegaron a plasmarse en un proyecto constitucional de tipo liberal en 1879. Sin embargo, la Constitución de 1879 no vería nunca la luz por, una vez más, la injerencia de Francia e Inglaterra, que veían en ella un grave peligro para su control sobre Egipto. Es más, si la aspiración liberal no se hizo realidad en Egipto fue porque la penetración europea quebró el proceso de renovación que la sociedad egipcia estaba experimentando desde el siglo XIX.<sup>2</sup>

De manera similar ocurrirá más tarde en Marruecos en el momento que el proyecto de Muley Hafiz, en 1908, de constituir un Consejo consultivo compuesto por dos Cámaras, la de la Nación y la de los Notables, quede también abortado por la penetración colonial.

Todo ello no hacía más que poner de manifiesto la esquizofrenia manifiesta de la realidad europea que se erige a sí misma como depositaria del humanismo universal a la vez que bloquea, reprime, y cuando es necesario masacra brutalmente, a las poblaciones que somete.<sup>3</sup>

Otro factor muy importante a tener en cuenta es que, cuando más tarde el discurso contra la colonización se desarrolle en Europa, se pondrán en cuestión la legitimidad de los métodos utilizados pero no la vocación de Occidente a ser el modelo de la modernización del mundo. La revolución y el desarrollo no podían ser más que reproducciones miméticas de las de Occidente. Así, el concepto de esta supremacía penetrará también en las élites nacionalistas que lideraron las independencias y se erigieron en los gobernantes de los nuevos Estados-nación árabes, convencidas de que imitar el modelo europeo era la panacea.

En consecuencia, el sistema de valores poscolonial árabe instauró la modernización política y económica al margen de la legitimación y cultura islámicas, siguiendo el universo simbólico anti-islámico del modelo occidental. Así, la «autenticidad islámica», de manera obsesiva repetida por la propaganda oficial quedó completamente al margen de la construcción moderna del Estado, anquilosada e inmóvil sólo al servicio de la legitimidad del poder y como «prenda de trueque» con el establecimiento religioso institucionalizado por el Estado encargado de garantizar dicha legitimidad.

El Estado, en consecuencia, va a abandonar, e incluso reprimir, como hicieron los europeos, las corrientes modernistas del reformismo musulmán para apoyar a los sectores de ulemas tradicionalistas, «oficializándolos» de manera

que sus *fatuas*<sup>4</sup> queden al servicio del poder como «máquinas de legitimación» de cualquier opción, posición o decisión del régimen.

De esta manera, los Estados han cerrado las puertas a la reinterpretación y la relectura de la tradición islámica para adaptarla al mundo actual, cuando prescindir del Islam en el proceso de legitimación del cambio social, significa contar con grandes dificultades para lograr su arraigo y extensión en la sociedad. Hay que tener en cuenta que la legitimación a través del Islam tiene una importancia sustancial en todo el mundo musulmán porque es un factor clave en la cosmogonía de unas poblaciones en las que las categorías islámicas constituyen lo esencial de su experiencia histórica.

Esta situación está directamente relacionada con la expansión del movimiento islamista en la actualidad. El discurso de contestación islamista se levanta contra un modelo de Estado que, creado tras la descolonización, hoy día, muestra sin disimulos sus fracasos políticos, sociales y económicos, entre otras cuestiones porque las élites poscoloniales construyeron su modelo «moderno» al margen y en desconexión de su propia sociedad, como hicieron los europeos en su gobierno colonial. Su incapacidad para presentar éxitos en las cuestiones por ellos mismas proclamadas como fundamentos sustantivos de su legitimidad: la liberación de Palestina, la unidad panárabe, la participación política, la prosperidad económica, llevará a la generación actual a percibir el sistema de valores poscolonial (liberal, primero, socialista, después) como caduco, en tanto que se manifiesta hoy día con fuerza aquel otro ámbito que fue denigrado por los europeos e ignorado por las élites nacionalistas que construyeron el Estado: el de la independencia cultural, que en el mundo musulmán va indisociablemente unida al legado cultural islámico. Dicho de otro modo, el islamismo en términos sociológicos debe ser considerado como una prolongación del nacionalismo poscolonial en lo que concierne a la reivindicación de la independencia cultural en la construcción moderna del Estado y responde a la necesidad que existe entre buena parte de las poblaciones musulmanas de construir desde su propia cultura un nuevo orden moderno y democrático que rechaza formar parte de una «modernidad impuesta y exógena» dominada por la arrogante supremacía occidental.

Por ello, el componente central de la posición islamista en su relación con Occidente se basa en el rechazo al monopolio de acceso a la universalidad impuesto por Occidente a lo largo de su epopeya imperial y, por tanto, en la reivindicación desde otras culturas a ese acceso a la universalidad sin que ello les cueste renunciar a los factores estructurales de su especificidad. El intelectual egipcio Tariq al-Bichri lo explica claramente: es necesario «que la alteridad del Otro sea reconocida y pueda expresarse a través del distanciamiento simbólico de todo o parte de ese universo cultural occidental cuya especificidad ha sido arbitrariamente erigida —incluso por la propia *intelligentsia* del Tercer Mundo— en referencia universal absoluta».<sup>5</sup>

El tercer hito histórico que ha fortalecido ese sentimiento de supremacía que estructura a la opinión pública, domina el discurso mediático y dicta el magisterio intelectual en nuestras sociedades occidentales, ha tenido lugar en los albores de los años noventa con la legitimación del orden monopolar y su compañero de viaje, la mundialización (o lo que cayendo en un innecesario anglicismo denominamos más frecuentemente «globalización»). Esta nueva situación ha engendrado una dinámica en la que Occidente busca explicar en la diferencia cultural buena parte del origen de los conflictos, evacuando otros factores determinantes como son: la creciente desigualdad económica en las diferentes regiones del planeta (la mundialización globaliza el sistema capitalista pero no el mercado, los problemas sociales no son prioritarios en los programas de desarrollo, la inversión extranjera está sobre todo en los países desarrollados, el crecimiento en los países en vías de desarrollo se realiza en un marco social desastroso y, por tanto, no va unido a beneficios para la población); el progresivo abandono del respeto de los derechos humanos (los intereses económicos predominan sobre la reforma política democrática), y los problemas que presenta la cada vez mayor denigración de las culturas no-occidentales (desde luego siendo las musulmanas el centro de ello pero sin olvidar otras situaciones como los movimientos indigenistas en América Latina).

La Guerra del Golfo fue la puesta en escena de ese nuevo orden. No sólo representó la supremacía de EE.UU. en el mundo sino que también se utilizó para consolidar la autolegitimación de la supremacía de Occidente frente a los Otros (aunque particularmente árabes y musulmanes). Lo que en teoría era la lucha contra un tirano concreto en un país árabe concreto (si bien para proteger a otros tiranos de la zona), se convirtió en una cruzada cultural global contra el Islam en una concepción esencialista que fue muy útil para establecer a continuación las líneas fundamentales de la política occidental en la zona: protección de los intereses de Israel, protección de las fuentes energéticas del Golfo, apoyo a las dictaduras árabes aliadas y dependientes de manera patética de Occidente y construcción de una nueva concepción mundial basada en Estados legítimos y Estados «parias» («rogue states») que permite identificar supuestas amenazas y justificar un desarrollo armamentístico innecesario. Tanto el pretendido proceso de paz palestino-israelí como el acuerdo de asociación euro-mediterránea y la voluntad de crear un escudo antimisiles lo han demostrado sobradamente.<sup>6</sup>

Para aportar una base teórica e ideológica a dicho escenario, se elaborará toda una literatura *ad hoc* basada en el conflicto cultural a favor de la supremacía occidental. El más popularizado, pero no el único ni tampoco el primero, fue el trabajo de Samuel Huntington sobre «el choque de civilizaciones» publicado en 1993.<sup>7</sup>

## La visión esencialista de las otras culturas

Consecuencia de ese desarrollo y reforzamiento de la supremacía de Occidente, se va a enraizar la comprensión esencialista de la cultura de los Otros, y desde luego de la islámica. Se piensa que el marco del Islam constituye un mundo anquilosado que fija a sus sociedades en el pasado y la regresión, como si determinase por sí mismo el devenir de esos pueblos. No es infrecuente, por tanto, la interpretación del Islam como fuente global de la Historia y devenir de árabes y musulmanes presuponiendo así un Islam determinista y omnipresente. Estos análisis se aproximan a las sociedades musulmanas como si fuesen un ente completo, cerrado y terminado que no evolucionase continuamente transformando con ello su identidad, sus concepciones, su cultura y sus instituciones de acuerdo con las nuevas circunstancias y situaciones. La cuestión estriba en que el recurso a las teorías esencialistas permite convertir en «excepción islámica» situaciones que en realidad afectan a muchas otras áreas de la geografía mundial, sobre todo en aquellas regiones que han experimentado un proceso colonial donde las elites nacionalistas se han apropiado del poder y de la renta económica del país. De esa manera, no ha sido difícil predisponer a nuestras opiniones públicas para que piensen que todo lo que ocurre en el mundo musulmán se debe a una ola irracional de fanatismo religioso y anti-occidental, cuando en realidad mucho de lo que ocurre está relacionado con la resistencia a la democratización por parte de unos gobernantes apoyados energicamente por Occidente.

Por otro lado, el etnocentrismo cultural que ha caracterizado a Europa desde la experiencia colonial de los siglos XIX y XX, le ha dificultado mucho la tarea de entender y aceptar otras sociedades cuyas referencias culturales y experiencia histórica son muy diferentes, de ahí lo difícil que nos está resultando entender y aceptar la alteridad cultural. Como en el caso del mundo musulmán nos encontramos con una rica civilización que goza de un patrimonio cultural extenso y una realidad sociohistórica global muy afirmada, la colisión es inevitable porque la universalización de la occidentalización que nuestro cosmopolitismo etnocéntrico quiere imponer encuentra resistencias en esta parte del mundo. Y ante la resistencia oponemos prejuicios, estereotipos y un método de selección de los elementos más negativos del «otro» presentados como el todo que los define monolíticamente. Nuestro «rodillo» cultural nos lleva a sublimar nuestra experiencia del laicismo y nos enajena con quienes, a diferencia de nosotros, han vivido el laicismo como una experiencia de alienación cultural y como instrumento de opresión de unas élites en contra de la mayoría social y, por tanto, no ha podido nunca producir el efecto democratizador que ha tenido en nuestros países. Bien al contrario, ha ido unido al autoritarismo y a la marginación del desarrollo moderno del legado cultural autóctono. Sin embargo, desde nuestras desarrolladas sociedades hacemos de la ignorancia una certeza absoluta y contribuimos, en el sentido contrario al que

creemos estar trabajando, a bloquear la democratización y modernización de una importante parte del planeta.

Es lamentablemente demasiado frecuente la explicación del déficit de democracia en los Estados musulmanes por supuestos «defectos congénitos» atribuibles a los árabes y al Islam. Es decir, por factores inherentes, inmutables y determinantes de la cultura árabe o islámica, y no por experiencias históricas y factores sociopolíticos y estratégicos modificables. Abundan las teorías basadas en el presupuesto de la incapacidad de fundar la democracia en una cultura política que se considera determinada por el «sultanismo», o a vivir anclada en la utopía de un Estado islámico;<sup>8</sup> o como consecuencia de una supuesta «cultura islámica» que impide la existencia de un espacio autónomo para la política y confunde espacio privado y público;<sup>9</sup> o porque se considera que no es arraigable el principio de libertad en esas sociedades dado que en la tradición islámica ha prevalecido el principio de justicia y porque el comunitarismo prevalecerá indefectiblemente sobre el individuo.<sup>10</sup>

Pero ni existe un *homo islamicus* específico desgajado antropológicamente del resto de la humanidad, ni es justo ni aceptable afirmar que la expresión «demócrata árabe» es «una contradicción terminológica» como hace el americano David Pryce-Jones.<sup>11</sup> La cuestión estriba en que el recurso a las visiones esencialistas de la cultura del Otro permite convertir en «excepción árabe-islámica» lo que, de hecho, es una realidad que afecta a muchas otras áreas de la geografía mundial, sobre todo en aquellas regiones que han experimentado un proceso colonial (en Asia, América Latina, África subsahariana).

La representación esencialista procede del *cosmopolitismo etnocéntrico* que caracteriza la certeza que de su supremacía tienen los occidentales, de manera que la diversidad cultural no es sentida como una variedad de opciones con igual entidad sino como una estructura jerárquica en la escala modernización-atraso.<sup>12</sup>

La visibilidad de los movimientos islamistas y sus vínculos con los procesos electorales y de liberalización en los años ochenta estimularon este imaginario esencialista en relación con el debate entre Islam y democracia en un doble sentido: reforzando los *a priori*s sobre la imposibilidad de que desde el marco islámico se pueda progresar democráticamente y utilizando esta arraigada certeza occidental por parte de los grupos dominantes y las élites laicas del mundo musulmán para interrumpir la democratización y aniquilar al actor político islamista con la anuencia de Occidente.

El caso de Argelia ha constituido un verdadero laboratorio en ese sentido. Marginando el análisis y explicación racionales, la aproximación esencialista, basada en la «barbarie islamista», se ha impuesto como pensamiento único. Dicha explicación ha reducido la complejidad de la crisis argelina a un enfrentamiento entre el Bien (encarnado por supuestos «modernos» y «demócratas» a los que nadie somete al verdadero test de la democracia y la modernidad) y el

Mal (los islamistas, corrientemente definidos como «fundamentalistas islámicos»). Tal desinformación está absolviendo a los principales culpables de la violencia y permitiéndoles instalarse en una cómoda impunidad.

Como ha ocurrido con el espejismo que muchos europeos se forjaron de la supuesta Argelia moderna y socialista que se abrió paso tras la guerra de liberación colonial, ignorando que lo que verdaderamente se instauró fue el orden del clan en toda la estructura política argelina y una cultura del poder que cree en los beneficios de la violencia como medio para eliminar al oponente;<sup>13</sup> la desmitificación de esta segunda guerra de Argelia se impone para entender que, lejos de situar a Argelia en una especie de caso único en el mundo donde nada se investiga ni explica porque todo se tapa bajo la actuación de los «locos de Allah», más bien la sitúa en un escenario similar al de otras dictaduras militares como las vividas en Salvador y Guatemala, o Rodesia en los años setenta.

La primera desmitificación a llevar a cabo es relativizar el discurso ideológico destinado a disimular en la opinión internacional la gravedad y consecuencias de un acto como el golpe de Estado de enero de 1992. Toda la presentación en torno a la defensa de la República para poner en sordina la defensa de la democracia logró disimular los verdaderos móviles de los golpistas, que se permitieron arrogantemente adivinar para la audiencia internacional cual hubiera sido la «terrorífica» política seguida por el FIS (Frente Islámico de Salvación), mientras planificaban una política intensiva de terror contra la población (apertura de campos de concentración en el Sahara «para cualquier persona que haga peligrar el orden público», anulación de la liberal Constitución de 1989, cierre de las instituciones representativas, estado de emergencia con una jurisdicción draconiana contra las libertades, represión masiva contra el FIS y todo sospechoso de simpatía hacia él por el solo hecho de estar ganando las elecciones más democráticas de la historia de Argelia, creación de cuerpos paramilitares, lucha anti-terrorista caracterizada por una permanente violación de los derechos humanos, alarmante número de desaparecidos...).<sup>14</sup> Entre tanto, se ha buscado aniquilar a los sectores más democráticos del FIS (el asesinato de Abdelqader Hachani es el mejor exponente) y se ha extendido la idea del «mal menor», cuando la experiencia indica que es desde la fuerza militar que se transgreden las libertades en tanto que la participación de islamistas en gobiernos o en parlamentos ha sido «políticamente correcta» (véase el caso de Turquía, Jordania, Líbano, Kuwait...). Y si el problema es que si los islamistas son conservadores en su ideología social no lo son menos las rancias élites gobernantes árabes o muchos de los partidos de derechas existentes en todo el mundo occidental.

Una serie de pequeños partidos, sindicatos y asociaciones, relevos de los golpistas, han tratado de ennoblecen el torpedeo de la democracia y ocultar lo que sólo era un radical bloqueo de la alternancia para que una elite político-militar siga controlando hegemonícamente el país y depredando su renta económica. De este grupo social y político surgirá el sector «rerradicador» que en nom-

bre de unos pretendidos y autodesignados valores democráticos defienden con virulencia la aniquilación física del oponente político islamista. En el seno de este sector, algunos pequeños partidos, que las urnas escasamente les permitían gozar de una estrechísima representación política, han logrado un papel y presencia sobredimensionadas (el caso del Reagrupamiento por la Cultura y la Democracia —RCD— resulta en este caso paradigmático); y toda una serie de grupúsculos pseudofeministas adquirirán notoriedad a base de renunciar a sus verdaderos objetivos (presionar al gobierno para que modifique el marco jurídico que inferioriza a la mujer y la sitúa bajo la tutela del hombre) y poner la causa de la mujer al servicio de unos militares golpistas (declarando en el exterior que el «integrista islámico» es el enemigo de las mujeres), a pesar de que esos militares jamás han estado interesados en modificar el estatuto de desigualdad que padecen las mujeres argelinas porque han sido ellos quienes han permitido la aprobación del Código que instituye dicha desigualdad (al margen del FIS y los islamistas).

La cuestión está en que durante estos diez últimos años las declaraciones del sector erradicador, que desempeña un papel clave en la estrategia de desinformación, han sido la fuente principal, casi exclusiva, en los medios de comunicación europeos, y franceses en particular, a pesar de que no representan más que a una minoría de su país. Partidos como el RCD o el MDS (ex comunistas) critican al gobierno, cierto, pero apoyan incondicionalmente al sector duro del Ejército que rechaza la salida política. Sus críticas con respecto al gobierno (un poder de pantalla tras el que se oculta un cónclave militar que detenta la decisión política real) y su manipulación del lenguaje de la democracia y el laicismo les hace aparecer en el extranjero como la elite occidental en la que siempre buscamos reflejarnos (sin plantearnos la necesidad de constatar sus supuestas credenciales democráticas). Por el contrario, los actores argelinos defensores de la reconciliación nacional y la transición política democrática, incluyendo a los islamistas legalistas, que en la Argelia real tienen una mayoría social indudable, son escasos en los medios occidentales.

Si los erradicadores han logrado convertirse tan fácilmente en la fuente de información privilegiada de los medios europeos es gracias a lo que podríamos llamar el «efecto espejo» que caracteriza a nuestras sociedades occidentales y que consiste en buscar sistemáticamente en otras sociedades los símbolos que nos devuelven nuestra propia imagen. Nuestra marcada tendencia a querer dialogar con nosotros mismos nos lleva a buscar a nuestros interlocutores entre aquellos que se muestran más o menos fieles a nuestro modelo, lo que nos vuelve en realidad muy vulnerables a la manipulación, como manifiestamente está probando el caso de Argelia.

La presentación de los analistas europeos sobre el conflicto argelino muestra su seguimiento de las tesis esencialistas, lo que les conducirá a «blanquear» el autoritarismo del régimen y a ejercer una especie de autocensura (Jean Da-

niel: «comprendo que haya almas cándidas que, por razones estratégicas o espirituales, traten de separar la imagen del Islam de todos los horrores que se han cometido en Argelia, o que hagan lo imposible por persuadir —y convencer— de que la responsabilidad de la violencia está compartida».<sup>15</sup>

La guerra se ha explicado a menudo como si se tratase de un auto de fe y la violencia como «crímenes teológico-políticos». El filósofo francés André Glucksmann va incluso a negar literalmente la importancia de los factores socio-políticos y económicos para explicar la violencia y así convertir los conflictos en los países musulmanes en una desviación patológica de tipo religioso-islámico que los separa del resto del mundo: «Según muchas explicaciones pseudocientíficas, el islamismo sólo se trataría de un epifenómeno que esconde profundas causas económicas y sociales. Pero que alguien me explique entonces por qué estas causas generales —miseria, aculturación, ausencia de democracia— que golpean a la mitad del planeta no producen una crueldad semejante en otras regiones del mundo [al filósofo francés ahí le falla la memoria] [...] mientras que la relación entre islamismo y terrorismo es pertinente: Afganistán, Sudán, Irán, Egipto...». Y Glucksmann lanza una nueva clasificación del terrorismo: «el mafioso y político (OLP, FLN, ETA, IRA) y el terrorismo “T” [de islamista]». Los primeros, según Glucksmann, «tienen objetivos concretos y claros [...], [mientras que] el terrorismo “T”, al contrario, siempre golpea no importa a quien ni donde. Es teológico. Jura que purifica constantemente a la sociedad en su conjunto».<sup>16</sup>

La explicación «teológica» ha tentado también a otros intelectuales, como el escritor marroquí residente en París, Tahar Ben Jelloun, quién pasaba revista en su artículo titulado «Los que se vengan de Dios» a tres hipótesis para tratar de explicar las masacres de enero de 1998: dos de tipo sociopolítico y una irracional de tipo «teológico-culturalista». Y acababa inclinándose por la última: «tercera hipótesis: es la más inesperada, la más loca y al mismo tiempo la más plausible. Con ella no estamos ante el ámbito político-estratégico sino en plena novela negra en la que Satán ha reemplazado a Dios, donde el Bien ha sido barrido por el Mal, donde el misticismo de la sangre derramada se ha aliado al delirio de los seres poseídos hasta olvidar a la humanidad entera».<sup>17</sup>

No obstante, testimonios posteriores han venido a demostrar que los autores de las matanzas eran militares disfrazados de islamistas (una especie de «contraguerrilla clásica») que masacraron a una población campesina donde el FIS tenía un importante apoyo social. Con estas matanzas los militares buscaban capitalizar la violencia para trastornar a la sociedad y desconectar a los verdaderos grupos islámicos de los civiles que los apoyan; transmitir a la población argelina que no le queda más opción que pegarse al sistema o enfrentarse a un terror ciego, y mostrar a la comunidad internacional que la «barbarie islamista» es capaz de todos los horrores y que, por tanto, más vale que apoyen a un régimen totalitario como «mal menor».<sup>18</sup>

Por el contrario, la explicación esencialista, centrada en lo «lógicamente» irracional y fanático de todo lo que trascienda del Islam, ha impedido cualquier tentativa de investigación sobre la responsabilidad de la violencia en Argelia. A partir de esta interpretación de tipo «culturalista», todo es posible mientras que preguntarse sobre quien mata a quien en Argelia se convertía en algo innoble porque eso haría el juego a los criminales. Como escribían con mucha razón François Gèze y Pierre Vidal-Naquet en un artículo titulado «Argelia y los intelectuales franceses»: «anteponiendo a la compleja realidad argelina esquemas preconcebidos y negando el papel de la historia, algunos intelectuales franceses [y podríamos perfectamente decir europeos], tergiversan gravemente el justo combate que pretender llevar por la defensa del laicismo y la herencia de las Luces».<sup>19</sup>

Estos artículos y reportajes han evitado el análisis de las causas subyacentes en el conflicto, y la situación aparece rodeada de una extrema confusión y carente de toda lógica. Por el contrario, cuestiones fundamentales como las relaciones entre la sociedad, el régimen y los islamistas (teniendo en cuenta las enormes diferencias que existen entre el islamismo reformista y legalista que representa el FIS y el extremismo de los Grupos Islámicos Armados —GIA— en buena parte infiltrados por los propios servicios de seguridad para alimentar una visión monolítica y repugnante de la violencia islamista);<sup>20</sup> o bien los vínculos entre el régimen militar argelino y las políticas occidentales, particularmente la francesa, no están presentes en la cobertura de los acontecimientos de Argelia. Lo «necrológico» y lo «culturalista» predominan sobre lo político de manera sorprendente e irresponsable.

La conclusión a la que ha conducido este tipo de explicación ha sido que hay que alinearse con el régimen aunque sea autocrático y esté dominado por los clanes y mantenido por una nomenclatura dispuesta a todo para protegerse y salvaguardar sus privilegios, mientras que la sociedad vive en una situación socio-económica siniestra (3 de cada 4 jóvenes está en paro y la mitad de los argelinos viven bajo el umbral de la pobreza) que sólo el clima de terror mantenido por la violencia impide la explosión social.

En este sentido, hay que señalar que en el escenario sociopolítico árabe que arranca en los años noventa el «fundamentalismo» o «integrista islámico» está desempeñando una función de álibi y repelente que sirve para justificar el totalitarismo de los poderes establecidos convirtiéndose, en consecuencia, en un precioso instrumento para su estrategia de supervivencia política. Y, hay que decir, que la facilidad con la que el mundo occidental acepta la demonización de todo lo que se presenta con una denominación «islámica» les ha facilitado enormemente esa tarea.

En esta visión ha influido también de manera intensiva la concepción del «buen déspota» que se ha forjado Europa, y el mundo occidental en general. La idea de que la transición democrática es relegable en el Mediterráneo a favor de

un fin primero que es «salvarse» del «fundamentalismo islámico», ha extendido la consideración de que el autoritarismo reinante en la zona es un «mal menor», cuando de hecho en muchas ocasiones la lucha contra el islamista lo que esconde es la lucha contra la democracia. Lo que los europeos han hecho ha sido asumir los intereses estratégicos de los dirigentes árabes construyendo un enemigo común mediterráneo que sirve de coartada a los regímenes del sur para mantenerse ilegítimamente en el poder y ser la principal causa de desestabilización de la región y del bloqueo de una transición económica sana y eficaz.

En el caso del conflicto palestino-israelí, el abuso de una terminología en torno al «terrorismo islámico» (Hamas, Hezbollah...), esconde en realidad una campaña de demonización y deslegitimación de la desesperada resistencia anticolonial que se lleva a cabo en el Medio Oriente. Porque la raíz del problema es el de un caso clásico de ocupación militar ilegítima de un territorio, el del establecimiento de un sistema de *apartheid* que ejerce una insoportable violencia diaria sobre la población palestina desde hace más de treinta años (eso, si sólo partimos de la guerra del 67), y el de la ignorancia escandalosa de todo un corpus jurídico internacional aportado por la IV Convención de Ginebra y las resoluciones de la ONU denunciando dicha situación.

Frente a esto se aplica un embargo genocida contra el pueblo iraquí porque su régimen no cumple las resoluciones de la ONU, cuando, además, el cinismo de dicha situación llega a límites inaceptables si se tiene en cuenta que el apresurado fin de la Guerra del Golfo sobrevino cuando los EE.UU. decidieron salvar a Saddam Hussein antes de dejar que la revuelta interna contra él triunfara porque ésta estaba liderada por los shiíes iraquíes y no eran la alternativa deseada por Occidente. No sólo se salvó al despótico régimen iraquí, contra el que supuestamente se había declarado la guerra (y que goza de una impunidad total desde entonces en la gestión de su país y población), sino que se consintió la deportación y masacre que dicho régimen desencadenó contra la población iraquí shií sublevada.

Todo ello nos lleva a constatar que el discurso sobre la amenaza islámica o el conflicto civilizacional Islam-Occidente es la pared de humo tras la que se ocultan los efectos de la legitimación e imposición de la supremacía cultural de Occidente, unido a la contradicción que supone pretender asumir en exclusiva la misión humanista universal y, a la vez, actuar en contra de la misma fuera de sus fronteras occidentales por intereses estratégicos o económicos de poder. Esa doble moral se ha aplicado de manera intensiva en el mundo musulmán desde hace dos siglos, y es la raíz de buena parte de lo que hoy día ocurre en esta parte del mundo.

NOTAS

1. Citados por Sophie Bessis en *L'Occident et les Autres*, París, La Découverte, 2001, pp. 49 y 15.
2. Gema Martín Muñoz, *Política y elecciones en el Egipto contemporáneo (1922-1990)*, Madrid, Ediciones de la Agencia Española de Cooperación Internacional, 1993, pp. 25-33.
3. Yves Benot, *Massacres coloniaux, 1944-1950*, La Découverte, París, 1994.
4. Dictamen sobre una cuestión en la que cabe duda sobre su legalidad islámica.
5. «Les conditions d'un dialogue avec l'Occident», *Egypte / Monde Arabe*, 7 (1991), p. 126.
6. Gema Martín Muñoz, «De Barcelona a Marsella. Balance crítico del proceso Euromediterráneo», en *Los retos de la Política exterior, de Seguridad y de Defensa de la Unión Europea*, Madrid, Instituto Universitario General Gutiérrez Mellado, 2001.
7. Barry Buzan (1991), «New Patterns of Global security in the Twenty-First Century», *International Affairs*, 67, n.º 3, pp. 431-451; Graham Fuller (1995), «The Next Ideology», *Foreign Policy*, 98 (primavera), pp. 145-158; Samuel Huntington (1993), «Clash of civilizations», *Foreign Affairs*, n.º 3 (1993), pp. 22-49; Ira M. Lapidus (1996), «Beyond the unipolar moment. A Sober Survey of the Islamic World», *Orbis* (verano), p. 391-403.
8. Daniel Pipes, *In the Path of God: Islam and Political Power*, Nueva York, Basic Books, 1983.
9. B. Badie, *Les Deux Etats*, París, Fayard, 1986.
10. Bernard Lewis, «Islam and Liberal Democracy. A historical Overview», *Journal of Democracy* (abril, 1996), pp. 52-63.
11. *The Closed Circle: an interpretation of the Arabs*, Nueva York, Harper & Row, 1989, p. 406.
12. Gema Martín Muñoz, «The image of Islam and the Arabs in the West. The prevalence of culturalist visions», en J. Nielsen y S.A. Khasawneh (eds.), *The Arabs and the West: Mutual Images*, Amman, Jordan University Press, 1998, 59-72.
13. Mohammed Harbi, *Le FLN, mirage et réalité. Des origines à la prise du pouvoir (1945-1962)*, París, Ed. JA, 1980.
14. Sobre la evolución de todo el conflicto véase mi libro *El Estado Árabe. Crisis de legitimidad y contestación islamista*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 1999, pp. 91-99, 114-120, 216-220, 253-261 y 356-395.
15. «Carta abierta al presidente de la República argelina», *El País*, 9-1-1998.
16. *El País*, 1-2-1998.
17. *El País*, 10-1-1998.
18. En los últimos tiempos han ido desgranándose toda una serie de testimonios que han puesto sobre la mesa la responsabilidad del Ejército en buena parte de la violencia desencadenada desde 1992. El 9 de noviembre de 1997 el periódico británico *The Observer* publicaba las acusaciones llevadas a cabo por un oficial disidente que, bajo el pseudónimo de Yusef, afirmaba que «las células islamistas en Francia estaban infiltradas, los ataques terroristas estaban orquestados [hace referencia a los atentados en el metro de París en 1995] [...] para manipular la visión europea de la guerra civil que ensangrienta Argelia». Otras declaraciones implicarán más tarde a los servicios de seguridad argelinos en muchos de los crímenes cometidos, como en el caso de los monjes trapenses de Thibèrine (Henri Tincq, «La sécurité algérienne pourrait être impliquée dans le drame de Thibèrine», *Le Monde*, 8-6-1998), constatación que ya había sido hecha por un antiguo diplomático argelino el 5 de marzo de 1997 en la prestigiosa cadena por satélite *Al-Yazira*. Un tribunal inglés, con ocasión del juicio a tres islamistas argelinos acusados de terrorismo en Gran Bretaña, absolvió a los acusados motivando su decisión en la existencia de «documentos secretos de ministerios británicos, basados en informes de los servicios ingleses y americanos,

que identificaban actos de terrorismo perpetrados por las fuerzas de seguridad argelina [...] Según otro documento, nada permitía atribuir a los islamistas los atentados con bomba cometidos en París en 1995, en tanto que uno de esos atentados podría haber sido ordenado por el gobierno argelino» (*The Guardian*, 21-3-2000). El antiguo primer ministro A. Brahimi, era aún más directo citando los nombres de algunos generales (todos procedentes del Ejército francés) culpables, según Brahimi, de manipular los grupos armados. Finalmente, la publicación en Francia de dos libros testimonio ha provocado una enorme convulsión. Nesroullah Yous, superviviente de una de las masacres que en 1997 convulsionaron al mundo, en un libro titulado *Qui a tué à Bentaha?* (París, La Découverte, 2000; publicado en España por la Editorial Bellaterra, Barcelona, 2001), relata pormenorizadamente cómo fueron sectores del ejército argelino disfrazados de islamistas los autores de la brutal matanza. Un mes más tarde Habib Souaidia, paracaidista del ejército argelino desertado y exiliado en Francia, publicaba en la misma editorial francesa *La sale guerre* donde narra la espeluznante experiencia de violencia que tuvo que presenciar e incluso llevar a cabo siendo militar hasta que decidió huir de semejante barbarie desertando.

19. *Le Monde*, 4-2-1998.

20. Véase Gema Martín Muñoz, «Argelia, los engranajes de la guerra sucia», *L'Avenç* (Barcelona) (marzo, 2001), pp. 29-34.

*Gema Martín Muñoz es Profesora de Sociología del Mundo Árabe e Islámico de la Universidad Autónoma de Madrid. Es Miembro del Comité asesor del Foro Euromediterráneo de Formentor y del Institut Català de la Mediterrània y Directora del Seminario permanente Hispano-Marroquí que patrocina la Fundación Repsol-YPF y la Fundación Hassan II pour les Marocains Résidant à l'Étranger. También es Miembro del Consejo científico de «L'Annuaire de la Méditerranée» (Rabat), de la revista «Confluence Méditerranée» (París), del «Journal of Spanish Cultural Studies» (Cambridge University & Duke University, USA), y del Programa Transmediterráneo del Centro Norte-Sur del Consejo de Europa. Entre sus libros destacan «El Estado Árabe. Crisis de legitimidad y contestación islamista» (Barcelona, Bellaterra) e «Islam, Modernism and the West» (Londres, IB Tauris).*