

CAPÍTULO SEGUNDO

LOS SISTEMAS POLÍTICOS EN EL MUNDO ÁRABE. EL FUNDAMENTALISMO

LOS SISTEMAS POLÍTICOS EN EL MUNDO ÁRABE. EL FUNDAMENTALISMO

Por ROBERTO MESA GARRIDO

Introducción. Sociedad y política en el mundo árabe

Antes de abordar el tema central de nuestra reflexión, se impone, no sólo por razones de método, sino también por otras de higiene intelectual —es decir, de objetividad— la alusión a unas cuestiones previas.

Entre las primeras, las metodológicas, me referiré a tres especialmente que conciernen a nuestra materia específica y a cualesquiera otra que exija una aproximación a un universo distinto al nuestro. La primera de ellas conduce ineludiblemente al recurso, al conocimiento histórico y al cultural. Historia y cultura, en el mundo árabe, son dos fenómenos de extraordinaria riqueza y que tuvieron y continúan teniendo un desarrollo autónomo. Nada más negativo, y más falso, que entender el mundo árabe, histórica y culturalmente, en términos ancilares, vicario de otros poderes exteriores. Riqueza y diversidad que han ejercido una notable atracción sobre aquellos, estudiosos o simplemente curiosos, que se han acercado al mundo árabe desde posturas respetuosas. Fascinación que nada tiene que ver con otras expresiones que, a lo largo del tiempo, han impedido o dificultado el entendimiento intercultural. Aludimos al exotismo y al pintoresquismo que tan buenos frutos han dado

en las crónicas viajeras y en los relatos costumbristas, pero que tan negativos han sido en términos sociales y políticos (1).

La segunda cuestión, también metodológica e igualmente de obligado cumplimiento, es la inserción en el tiempo histórico propio del mundo árabe y que no es, ni tiene porque serlo, el nuestro. En otro lugar me he referido a la importancia de la diacronía (2). Éste es un hecho objetivo que, de no ser tenido en cuenta, desemboca fatalmente en apreciaciones mecánicas y, además, en planteamientos discriminitorios.

También es, en tercer lugar, un problema de método, pero que va mucho más allá y se hace sustantivo: la renuncia específica al eurocentrismo, planteamiento que, si en el pasado, pudo tener una penosa justificación basada en la pobreza de la información, mucho más notable en los medios académicos y políticos españoles, hoy ya no es de recibo (3). El etnocentrismo actual es, por tanto, absolutamente responsable y, en muchas ocasiones, no es más que la coartada mental para planteamientos negadores, racistas. Este obstáculo, tanto metodológico como ideológico, para el conocimiento, es hoy día, el mayor peligro para el entendimiento y para la tolerancia. En consecuencia, sería precisa una trastocación de las imágenes, y no por motivos estéticos, sino por razones puramente objetivas.

Junto a estas tres exigencias, que hemos caracterizado de metodológicas, todo intento de abordar y de comprender la complejidad del mundo

(1) W. SAID, E. *Orientalism*, 1978; edición española, *Orientalismo*, prólogo de J. Goytisolo, traducción de M. L. Fuentes, Madrid, 1990. *Culture and Imperialism*, 1993; edición española *Cultura e imperialismo*, traducción de N. Catelli. Barcelona, 1996.

(2) MESA, R. *La nueva sociedad internacional*, pág. 269. Madrid, 1998. En la obra dirigida por ESTEVA, J. *Mil y una voces. El islam, una cultura de la tolerancia frente al integrismo*, Madrid, 1998, en su p. 63, escribe el sociólogo tunecino, Abdelwahab Boudhiv al presidente de la Comisión Árabe Permanente de Derechos del Hombre: «En cada sociedad, el tiempo interviene y la transforma. Podríamos hablar de ritmos diferentes. Lo que denominamos pasado, presente y futuro no son realidades universales, lo serán cuando la humanidad realice una convergencia mucho mayor que la actual. Hoy por hoy, cada sociedad vive un segmento de temporalidad. Toda sociedad es moderna en relación a sí misma.»

(3) Actualmente, ya en sus lenguas originales, ya en traducciones, no es difícil encontrar las monografías importantes y las obras indispensables. En España, hay un número considerable de expertos que se consagran al estudio del mundo árabe. No sólo a título de ejemplo, sino como reconocimiento a su obra, citaré dos nombres. Pedro Martínez Montávez, introductor, traductor, difusor y ensayista de la literatura árabe contemporánea, desde una postura de compromiso intelectual y de honestidad personal. CRUZ HERNÁNDEZ, M., autor de una magistral *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, tres volúmenes, Madrid, primera edición en 1981, última edición, corregida y aumentada, 1996, que resiste y mejora la comparación con cualquiera otra semejante en otras lenguas.

árabe, invoca otras demandas; cuestiones previas, que suponen no sólo salir de la diacronía perceptiva, sino que también exigen la racionalización de la Historia, tanto la universal como las historias particulares y, también, la llamada, historia de las mentalidades.

En primer lugar, es necesario insistir en la no excepcionalidad de lo árabe. El mundo árabe es un universo de extraordinarias complejidades, lo que no significa que sea un mundo marginal. Quiere decir que no ha estado ausente de los grandes procesos transformadores de la humanidad y que, con sus peculiaridades, ha experimentado las mismas fases contradictorias en su progreso y en su retroceso.

Lo que sí debe recordarse es que el mundo árabe, y no por voluntad propia precisamente, ha sufrido un largo periodo histórico de exclusión del que trata de salir a lo largo de todo el siglo xx. Exclusión que siguió a una edad de oro, también de expansión imperial, y que ahora en su imaginario colectivo. Como yo mismo escribí:

«Tras un largo periodo de hegemonía política y de expansión física, el mundo árabe pasó de ser sujeto activo a objeto pasivo de la Historia» (4).

La historia reciente de los árabes, la contemporánea, está unida a Occidente por un hecho que le hace odioso a los ojos de sus víctimas: el colonialismo. Fenómeno colonial entendido en su fase superior y más refinada (siglos xix y xx): un colonialismo que se expande con formas imperialistas y neocolonialistas. Expansionismo occidental anclado en tres vectores de interés: la geopolítica, que domina el Mediterráneo; la economía, que considera el mundo árabe como reserva energética de Occidente y como inmenso mercado de consumo; y, tercero, la diversidad cultural, entendida en términos de oposición, de enfrentamiento o, como ahora se dice brutalmente, de choque (5).

(4) En más de una ocasión he dedicado mi atención a aspectos generales del mundo árabe y a otros más particulares. Entre mis escritos: *La lucha de liberación del pueblo palestino*, Madrid, 1978. *Aproximación al Cercano Oriente*, Madrid, 1982. *Palestina y la paz en Oriente Medio*. Madrid, 1992.

(5) Sin embargo, había datos materiales que podían haber orientado el complejo interrelacional en el sentido expuesto. Así, L. ESPOSITO, J. en *El desafío islámico*, traducción de S. Masó, Madrid, 1996, «Pese a sus raíces teológicas comunes y los muchos siglos de interacción, la relación del islam con Occidente se ha caracterizado a menudo por el desconocimiento mutuo, la reducción a estereotipos y el conflicto». Sin lugar a dudas, no hay mejor camino para justificar el malhadado choque cultural, si caemos en una lectura reduccionista.

En segundo lugar, el mundo árabe no se recluye en lo excepcional, si con esto quiere decirse anormalidad, anomalía. Es, en todo caso, un mundo distinto que, ciertamente, con mayor rigor que otros muchos, debió hacer frente a un poder militar y tecnológico superior, cuando los árabes se encontraban en un momento de decadencia histórica. Su salvación residió, precisamente, en que supo y pudo preservar su especificidad.

Y, en tercero y último lugar, tampoco es correcto aplicar al mundo árabe las teorías en boga en los años cincuenta y sesenta de nuestro siglo o, las que más recientemente, propugnan fórmulas omnicomprendivas o, si así se prefiere, globalizadoras. El mundo árabe no fue Tercer Mundo, entonces, ni por razones culturales, ni por motivos sociales, ni tampoco por causas económicas. Fue, en aquellas dos décadas, a partir del «nasserismo» y de la revolución argelina, un mundo emergente que intentó, fracasadamente, una tercera vía en los tiempos difíciles de la guerra fría.

Y si, entonces, no fue Tercer Mundo, tampoco ahora es seccionado quirúrgicamente por la división Norte-Sur. O, en todo caso, no es el Sur en el sentido trágico del África Subsahariana. Las razones son las mismas que las que impidieron su relegación al inframundo del Tercer Mundo. El mundo árabe es, desde luego, un conjunto de países que, de prosperar mecanismos de integración y comunitarios, ya en el Mediterráneo Occidental, ya en el Mediterráneo Oriental, puede estar en condiciones de protagonizar y liderar su historia.

La desarticulación del mundo árabe

Para el mundo árabe, como para el resto del planeta Tierra, estos 100 años han sido un corto siglo xx, en los términos expresivos de Eric Hobsbawm. Para los árabes, tiene idéntico valor; es el mismo periodo que media entre 1917 y 1989. El siglo de las tres revoluciones: la social, la científico-técnica y la colonial. Si se aplican técnica objetiva de observación, el Mediterráneo árabe ha sido un laboratorio donde se han ido experimentando y donde han ido frustrándose, consecutivamente, aquellos tres grandes y esperanzadores procesos de cambio. Tampoco en esto es el mundo árabe una excepción a la regla general. Y es que el muro de Berlín también se derrumbó en todo el Mediterráneo.

La tríada evocada párrafos anteriores —geoestrategia, dependencia económica y agresión cultural— actuaron en el mundo árabe bajo las coordenadas lógicas del colonialismo. Como bien dice Bahgat Korany, el

observador occidental no puede perder esta perspectiva si realmente quiere aprehender y entender al otro y a sus reacciones (6).

No es otra, ni mucho menos, la opinión de Daniel Pipes que, además, enfatiza la función demoledora que la presencia de Occidente ha supuesto sobre las estructuras materiales y espirituales del mundo árabe (7). Pedro Martínez Montávez ahonda aún más en las características de esta presencia y en la forma en que se realizó la penetración de Occidente. Pero, llevando el análisis más lejos, lo trasciende de la misma percepción árabe y sitúa el problema en términos de rigurosa y estricta objetividad. La agresión no es tal porque así la perciba la víctima, sino porque dicha forma de actuar constituye la esencia radical del colonialismo (8).

Ahora bien, como ya sucedió en otras experiencias del expansionismo europeo —fundamentalmente, los casos de Japón y de China a lo largo del siglo XIX— el mundo árabe, pese a todos los avatares y circunstancias adversas, preservó sus genuinas señas de identidad. Aunque esta resistencia no impidiese, como señalara el citado Edward Said, que ciertas capas de intelectuales árabes hiciesen suya la imagen exótica y novelesca divulgada interesadamente por Occidente y que dio lugar a toda una imaginaria orientalista. Una situación esquizofrénica en la que los vencidos asumieron como propia su historia escrita por los vencedores.

(6) KORANY, B. en FLORY, M. y otros, *Les régimes politiques arabes*, París, 1990, p. 540: «... la casi totalidad del mundo árabe ha estado sometido, en la fase moderna de su historia, a la colonización occidental con efectos desoladores. Esta penetración desde el exterior ha provocado una mezcla de atracción y de hostilidad hacia el "otro", hacia el occidental, percibido como monolítico, cristiano, intruso y poderoso. En consecuencia, el analista debe dedicarse a la comprensión de la dialéctica historia precolonial-historia colonial que está en el origen de esta visión, con el objeto de aprehender sus ramificaciones.»

(7) PIPES, D. *El islam de ayer a hoy*, traducción de B. Sagarra y R. Palencia, Madrid, 1987, p. 156: «En un periodo de 150 años, casi todo el mundo islámico había caído bajo su control (de Occidente, R. M.)... Los ejércitos europeos hacen desaparecer casi enteramente el *Dar al-islam*, y su civilización llegó casi a destruir la *sharia*. La llegada de los imperialistas europeos destruyó la síntesis medieval, echó por tierra la alta categoría de la *umma* y transformó el papel del islam en la política.»

(8) MARTÍNEZ MONTÁVEZ, P. *El reto del islam. La larga crisis del mundo árabe contemporáneo*, Madrid, 1992, p. 37: «Desde hace ya más de 200 años, el Occidente es, primordialmente, el agresor, y el islam, el agredido. Ésta es una estricta verdad histórica fácil de comprobar y que troquela de forma indeleble e inconfundible la relación mantenida entre ambos durante ese tiempo [...]. La expansión colonial europea occidental [...] es también y ante todo —insistimos, para el agredido, un trauma inesperado, general, muy difícil de superar.»

Robert Mantran detalla los baluartes que hicieron posible la resistencia árabe frente a los poderes extraños, no sólo extranjeros. En primer lugar, la lengua:

«Pero una lengua sagrada: la expresada por Dios (Alá) a su Profeta.»

En segundo lugar, un espacio físico, un territorio; entendido en un sentido distinto al europeo y que ha de tenerse bien presente para no emplear equívocamente, como sinónimos, términos que sólo tienen en común poco más que la referencia literaria: tierra, patria y nación:

«Un territorio donde vive una comunidad de hombres árabes, una nación árabe.»

En esta dirección se orientaba el manifiesto del Comité Nacionalista de Siria, en el año 1936:

«Es árabe todo hombre cuya lengua original es el árabe o habita en territorio árabe.»

En tercer lugar, una religión común; poniendo un celo exquisito en no confundir, por ignorancia o por malicia, arabismo e islam. Y, en cuarto y último lugar, «una historia común». Una historia que evoca en el imaginario colectivo árabe un pasado de grandeza y de esplendor, una edad de oro (9).

¿Puede llamarse cultura a todo este conjunto? Sea cual sea la respuesta, la nuestra ciertamente es afirmativa, la realidad concreta es que los árabes han conseguido mantener su identidad, sus diferencias, basándose en su especificidad cultural. Mohamed Barrada es tajante a este respecto:

«Dall'inizio della rinascita arabe fino ai giorni nostri, la cultura è stata e continua ad essere considerata come uno dei perni essenziali nell'orientamento e nell'atteggiamento del popolo arabo, sia nei confronti dell'Occidente, sia riguardo all proprio passato» (10).

La confrontación cultural entre Oriente y Occidente, para emplear términos convencionales, supone dos mundos mentales que, por lo demás, no están tan alejados y que, en diversos planos y momentos históricos, han combinado armonía y conflicto, con efectos cuyos resultados materiales

(9) MANTRAN, R. en FLORY, M. y otros, *opus citada*, pp. 16-18.

(10) BARRADA, B. «Un itinerario alla ricerca dell'altro», en Lilliana Magrini, editor, *La coscienza dell'altro. Contraddizioni e complementarità tra cultura europea e cultura araba*, p. 228. Roma, 1973.

se viven en la actualidad. Atracción y rechazo son los dos ejes que muestran las relaciones entre ambos universos culturales que, por añadidura, se consideran autosuficientes y, en momentos determinados, enemigos. No gratuita o metafóricamente, el gran arabista francés Maxime Rodinson tituló expresamente una de sus obras: *La fascinación del islam* (11). Idea recogida por Gilles Kepel:

«La relación de los occidentales con el islam está dominada por la fascinación y la repulsión. Antes que objeto de ciencia es objeto de un deseo siempre contrariado. Deseo del otro, voluntad de conocer el fondo de una extrañeza que se desarrolla fragmentariamente para, en última instancia, ocultarse mejor» (12).

Ante la agobiante presencia ajena, el mundo árabe elabora dos respuestas al colonialismo aparte las experiencias asimilacionistas o la asunción por el colonizado de la hegemonía absoluta del colonizador, tan agudamente expuesta ya hace tiempo por Albert Memmi (13). Una de las respuestas autóctonas consiste en afirmar sus raíces y su originalidad. La otra respuesta pretende absorber como una esponja aquello que les resulta interesante, rentable, de la presencia del colonizador (14). Nuevamente, la dialéctica rechazo-atracción. Aquí, precisamente, aunque más adelante insistamos en el tema, ha de ponerse en juego otra constante en el mundo árabe contemporáneo: la disyuntiva, a veces trágica, entre tradición y modernidad. Aunque en los últimos tiempos comienza a distinguirse, todavía confusamente, entre lo que es la modernización, en un sentido estricto, y lo que es la apropiación de tecnologías y del desarrollo científico.

La distinción no es baladí. Desde Occidente, modernización se ha entendido por sus propios impulsores como occidentalización, como una especie de labor misionera, de evangelización laica. Si ésta era, y continúa

(11) RODINSON, M. *La fascinación del islam*, traducción de R. Martínez Castellote, Gijón, 1989; en cuya p. 79, se habla del «exotismo romántico que embelesa con un Oriente mágico cuya pobreza creciente realza su encanto.»

(12) KEPEL, G. *Faraón y el Profeta*, p. 23. traducción de M. I. Mencos. Barcelona, 1988.

(13) MEMMI, A. *Retrato del colonizado*, prólogo de Roberto Mesa, traducción de C. Rodríguez Sanz. Madrid, 1971.

(14) Apasionante es el estudio de Anwar Abdel Malek, sobre la recepción en Egipto del ideario de la Revolución Francesa, en «Robespierre, el jacobinismo y la conciencia nacional egipcia», en *La dialéctica social*, pp. 168-186; traducción de Roberto Mesa, México, D. F., 1975, donde se recuerda la Tesis Doctoral de Raif Khuri, defendida en 1943, con el título «El pensamiento árabe moderno: la influencia de la Revolución Francesa sobre su orientación política y social», compárese KHURI, R. *Modern Arab Thought: Channels of the French Revolution to the Arab East*. Princeton, 1983.

siendo, la perspectiva occidental, también fueron numerosos los árabes y los musulmanes que tuvieron y tienen idéntica percepción. Por lo tanto, resulta certero el juicio de Daniel Pipes, cuando afirma:

«La teoría de la modernización política que postula que todas las naciones deben seguir las líneas marcadas por los primeros países que se modernizaron, especialmente Gran Bretaña y Estados Unidos. En la esfera política, esto significa racionalización, una sociedad civil y secularización. La religión se considera como un obstáculo para la modernización» (15).

Aseveración que, llevada a sus últimas consecuencias, obligaría a replantear las relaciones, como hiciera Max Weber, entre la reforma protestante, el capitalismo y, más tarde, la revolución industrial. Una traslación mecanicista de este planteamiento al mundo árabe, situado ante esta nueva y sutil invasión, consistiría en cohonestar el islam con la modernidad, sin renunciar a sus propias señas de identidad.

En cualquier caso, interesa recordar una vez más que la implantación de Occidente en el mundo árabe no se realizó pacíficamente, ni tampoco fue recibida con aclamaciones enfervorizadas. La acción de sojuzgamiento cultural acompañaba o abanderaba otras no menos importantes e igualmente agresivas. Recuérdese este discurso, ya que Occidente lo oculta y busca argumentaciones irracionales para explicar las animadversiones y justificarse a sí mismo.

Una de las acciones occidentales sobre el mundo árabe giró en torno a la nuclearidad geoestratégica del Mediterráneo. Que, desde entonces, cobró dimensiones mundiales. A la retirada de las antiguas potencias coloniales, tras el final de la Segunda Guerra Mundial, llegaron otros poderes extranjeros, ahora bipolares, con características absolutamente imperialistas.

La otra acción consecutiva fue la nueva visión que la economía tuvo de la regionalización del mundo árabe al que, ahora, se le aplican las reglas de la globalización. El conjunto, tanto en una etapa como en otra, se tradujo en un incremento de la dependencia económica. Para no utilizar palabras

(15) PIPES, D. *Opus citada*, p. 19. Dando una vuelta más de tuerca, en la p. 14, expone otra perspectiva: «Para los occidentales, los problemas primordiales guardan relación con una cierta animosidad histórica con respecto al islam y con una aversión a reconocer la fuerza política de la religión.» Lo que equivale, por parte del Occidente cristiano, a ignorar sus propios orígenes y sus raíces ideológicas.

ajenas, recorro a las mías propias que, pese a la radicalidad de sus expresiones, considero que definen bastante correctamente la situación que se pretende describir:

«El mundo árabe está en la zona dependiente del modelo industrial y capitalista que extrae sus recursos energéticos y en materias primas, a los que se suma el valor añadido del control estratégico del Mediterráneo y la ocupación comercial y militar de las grandes vías de comunicación. A lo anterior debe sumarse su capacidad como mercado potencial y de consumo» (16).

Problemática y tragedia del medio siglo xx

En párrafos anteriores, enunciaba enfáticamente que el muro de Berlín también se derrumbó en el mundo árabe. Podría hilarse más fino y hacer, en este escenario concreto, aún más breve el corto siglo xx de Eric Hobsbawm. Para los árabes, no sería excesivo hablar de un siglo xx que comienza en 1948 y finaliza en 1991. Ambas fechas utilizadas con toda la flexibilidad que requieren las rigideces de los calendarios (17).

El final de la Segunda Guerra Mundial, con el arranque de las nuevas independencias, trajo consigo no sólo el impulso del panarabismo, sino también el primer intento de estructuración, aunque fuese bajo el signo de las organizaciones internacionales de carácter regional: la Liga de los Estados Árabes, que nace, precisamente, en el año 1945. Pero mucho mayor significado y trascendencia tuvo la proclamación unilateral de independencia del Estado de Israel en el año 1948. Hecho que los árabes no contemplaron únicamente como la prolongación de anteriores acciones coloniales, sino que además percibieron en esta nueva actuación aspiraciones de permanencia. Se necesitará que transcurra este medio siglo para que Egipto primero, con los acuerdos de Camp David, y, sobre todo, después de los acuerdos interinos de paz firmados entre Arafat y Rabin, en Washington, en el año 1993, los restantes países árabes empiecen a aceptar resignadamente el derecho a la existencia del Estado de Israel. Pero, en estos 50 años, habría todo un interminable periodo de guerras y desencuentros.

(16) MESA, R. *Palestina y la paz...*, opus citada, p. 20.

(17) El marco histórico necesario, considerado con amplitud y rigor, no como crónica o reportaje, en HOURANI, A. *Historia de los pueblos árabes*, traducción de B. Rivera de Madariaga. Barcelona, 1962 y LEWIS, B. *El Oriente Próximo. Dos mil años de historia*, traducción de T. de Lozoya. Barcelona, 1996.

El año 1989 es, también para los árabes, el fin de no pocas ilusiones. No sólo desaparece la posibilidad de jugar, en difícil equilibrio, con la bipolaridad que enfrentaba a la Unión Soviética y a Estados Unidos. Es, igualmente, la clausura de lo que, en su tiempo, se denominó socialismo árabe. La confirmación del final de una época se produce en 1991: la agresión de Irak a Kuwait y la guerra del Golfo. Con la desaparición de la Unión Soviética, se materializa la hegemonía militar de Estados Unidos y se configura una nueva alianza insospechada en los tiempos de la guerra fría. Pero también es la ocasión propicia para que los árabes reclamen un nuevo trato para la solución de los problemas de Oriente Medio y la desaparición de la doble moral y del doble estándar. La declaración de Washington, del año 1993, suscrita entre el Estado de Israel y la Organización para la Liberación de Palestina (OLP), precedida de la Conferencia Internacional de Paz para Oriente Medio, celebrada en 1991 en Madrid, ejemplarizaban la llegada de los nuevos tiempos, que no tenían que ser más afortunados que los exteriores, pero que sí son distintos, aunque continúen presididos por la tensión y por las amenazas de nuevos conflictos armados (18).

Vengo caracterizando este periodo, el que va desde 1948 a la actualidad, con los rasgos siguientes:

- a) Situación de guerra permanente.
- b) Esplendor y ocaso de los grandes proyectos utópicos: panarabismo y nación árabe.
- c) Aparición de liderazgos y caudillismos populistas.
- d) Conflictos, armados o no, intrárabes e intraislámicos.
- e) Escenario de rivalidades y dialécticas ajenas: guerra fría, Tercer Mundo y oposición Norte-Sur.
- f) Trascendentalismo del hecho nacional palestino.
- g) Consolidación del Estado de Israel.

Evocar únicamente las fechas (1948, 1956, 1967, 1970, 1982, 1991, etc.), como otros tantos hitos de conflictos armados de todo tipo, a través de

(18) Sin anticipar cuestiones que se plantean en otro lugar de este análisis, ESTEVA, J. *Opus citada*, escribe en la p. 13 de su prólogo: «Las sociedades árabes sufrieron la dolorosa adecuación a un mundo nuevo [...], al que temen no poder incorporarse, y que rechazan mediante un repliegue hacia su propia identidad, reaccionando a veces con virulencia. La opción nacionalista, el panarabismo, fracasó devorada por su propia retórica y torpedeada sin descanso por Occidente. La opción marxista desapareció con el Imperio Soviético. La neoliberal agudiza cada vez más las desigualdades. El islamismo no surge de la nada.»

los cuales el hecho israelí se presenta poderosamente, hace innecesario todo comentario. Situación, pues, de guerra permanente, a la que solamente ahora comienza a verse su final y no con una certeza rotunda. Estas guerras, tantas guerras, no sólo ocasionaron sangrías humanas irreparables y cuantiosas pérdidas económicas, al tiempo que generaron un clima de frustración y derrotismo entre los gobiernos y las masas árabes. También crearon fosos de separación entre los contendientes y provocaron climas de desconfianza y recelos casi permanentes.

Pero entre todos los conflictos israelo-árabes hay uno que tuvo consecuencias más profundas. Y no exclusivamente por la magnitud de la derrota militar y por la humillación de las pérdidas territoriales. Es difícil que los que no son árabes entiendan integralmente la dimensión de la tragedia:

«Las aciagas consecuencias de la guerra del año 1967, recordada en la literatura árabe como el desastre, trajeron aparejado un sentimiento de desilusión e introspección que dominó tanto a las elites políticas de orientación occidental como a los más comprometidos con la causa islámica, afectando dolorosamente a su sentido del orgullo, de la identidad y de la historia» (19).

En el repertorio enumerado anteriormente, hay dos rasgos que, indefectiblemente, van unidos: nación árabe y caudillismos populistas. Evidentemente, está la construcción teórica y, después, su diseño político. Y, en una fase posterior, su materialización es asumida por la figura de un líder carismático que, como en cualquier otro proceso transformador o revolucionario, se presenta como el pulsor de aquella idea teórica, llegando incluso a confundirse simbólicamente con ella misma y así lo ven sus seguidores. El paradigma de este fenómeno político es el egipcio Gamal Abdel Nasser que, desde su aparición al frente de los Jóvenes Oficiales y tras derrocar a la Monarquía, rememora, en cierto modo, la modernización de Mustafa Kemal *Atatürk*. Pero Nasser trascendió las fronteras de su país, Egipto, y encarnó en sí mismo la imagen de la nación árabe en su enfrentamiento con el colonialismo y con el imperialismo. La derrota militar de 1967 destroza al líder que con su fracaso arrastra también a la utopía. La muerte física de Nasser, en el año 1970, es también la muerte de la idea de la nación árabe.

(19) L. ESPOSITO, J. *Opus citada*, p. 9. «Una panorámica más amplia», en AJAMI, F. *Los árabes en el mundo moderno. Su política y sus problemas desde 1967*, traducción de M. Caso. México, D. F., 1967.

El momento más brillante en la trayectoria histórica de Nasser coincide con los años más álgidos de la guerra fría en el Mediterráneo. Nuevamente, se repetía la ficción de la propia historia escrita por los otros. Pero, el fin del sistema bipolar no supuso, ni mucho menos, la muerte de la historia, ni tampoco la pulverización de las ideologías en una sola dominante. Prueba tajante de ello es la repercusión que entre los políticos y los intelectuales árabes tuvieron los oportunistas, no por oportunos, escritos de Fukuyama y de Huntington sobre ambas cuestiones (20).

El mundo árabe, como cualesquiera otro, no está gobernado por políticos ejemplares, ni tampoco está libre de sus propias contradicciones. No faltan, por otra parte, los conflictos entre Estados, teóricamente hermanos, ya sea por reivindicaciones territoriales, ya sea por dirimir rivalidades regionales: Marruecos y Argelia, Irak y Kuwait, la tierra libanesa entre Israel y Siria e, incluso, importantísimos conflictos intraislámicos, como la gravísima guerra que enfrentó a los regímenes de Bagdad y Teherán. Es necesario subrayar que en buena parte de estos conflictos subyacen contenciosos derivados de los irregulares trazados fronterizos impuestos por los repartos coloniales, interesados en crear numerosos y pequeños núcleos estatales. No en vano, Gran Bretaña y Francia se opusieron, en su época, a la creación de la que se hubiese llamado «Gran Siria» y que habría cambiado el destino de todo el Oriente Próximo.

Por último, en este doloroso catálogo cobra una relevancia muy especial el hecho nacional palestino. La resolución 181 (II), del año 1947, aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas, hoy finalmente aceptada por los directamente afectados, Israel y Palestina, y por la mayoría de los Estados árabes interesados, ha sido la piedra angular de la tragedia del pueblo palestino. Lo que aquí interesa destacar es cómo

(20) Se alude, evidentemente, a FUKUYAMA, F. *El fin de la historia y el último hombre*, traducción de P. Elías. Barcelona, 1992 y a P. HUNTINGTON, S. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, traducción de F. P. Toscanos. Barcelona, 1997; las ediciones originales son, respectivamente, de los años 1992 y 1996. Pero los artículos de ambos autores en los que dieron a conocer sus teorías fueron mucho más madrugadores. El estudio de Francis Fukuyama, publicado en la revista *The National Interest* número 16, es del verano de 1989; y el de Samuel P. Huntington, dado a conocer en *Foreign Affairs*, es del verano de 1993. Sobre el pensamiento de este último, es sumamente recomendable la lectura del volumen colectivo, dirigido por DUEÑAS, M. *Xoc de civiltzacions. A l'entorn de S. P. Huntington i el debat sobre el nou escenari internacional*. Centre d'Estudis de Temes Contemporanis de la Generalitat de Catalunya, Barcelona.

este problema, desde su planteamiento, desbordó los límites físicos del conflicto y del contencioso territorial y demográfico entre israelíes y palestinos. La cuestión palestina fue el símbolo y la consigna movilizadora para todos los pueblos árabes que sustanciaron solidaria y esquizofrénicamente, al mismo tiempo, todos sus problemas propios en una causa superior y unificadora; palabras que han de ser correctamente entendidas y que en nada menoscaban la importancia que tuvo el ejercicio solidario por parte de todos los pueblos árabes. Palestina se convirtió en el símbolo, con Jerusalén a su frente, de la confrontación del mundo árabe con Occidente. Pero, por otra parte y simultáneamente, tal movimiento solidario fue manipulado por no pocos gobiernos árabes que trasladaban su incompetencia a otros escenarios. Recuérdese que el nacimiento de la misma OLP fue auspiciado y controlado por el Egipto de Nasser. Fue precisa la derrota de 1967, para que cuatro años después de la fundación de la OLP, el IV Consejo Nacional Palestino, en 1968, entregase la dirección del movimiento de liberación a los propios grupos políticos palestinos y, especialmente, al mayoritaria y más representativo, *Al Fatah* (21).

Sistemas políticos en el mundo árabe

La interminable sucesión de avatares —inestabilidad, contradicciones internas, agresiones externas— no han impedido, sin embargo, que los pueblos árabes experimentasen, con peor o con mejor fortuna, un completísimo repertorio de modelos políticos y sistemas gubernamentales (22).

Esta conducta, bucear en la propia tradición e intentar la adaptación de fórmulas ajenas, habla a favor de la vitalidad y de la inquietud del mundo árabe. Hecho continuado a lo largo de todo el siglo xx y, sobre todo, en la media centuria que viene señalándose, la que va de 1948 a 1998, que

(21) Remito a mis monografías sobre la cuestión palestina, indicadas en la *nota 4*. A las que añadiría, *Los palestinos*. Madrid, 1975 y *Fundamentos históricos y jurídicos del derecho a la autodeterminación del pueblo palestino*. Madrid, 1983.

(22) Aparte de la obra ya citada de M. Flory, pueden consultarse muy útilmente: Avubi, N. *El islam político. Teorías, tradición y ruptura*, traducción de A. Herrera. Barcelona, 1996. L. ESPOSITO, J. *Islam and Politics*, tercera edición. Nueva York, 1991. KEDOURI, E. *Islam in the Modern World*. Nueva York, 1981. SALAMA, G. editor, *Démocratie sans démocrates. Politique d'ouverture dans le monde arabe et islamique*. París, 1994.

confirma algo que no debiera ignorarse: la riqueza y la abundancia del pensamiento político árabe contemporáneo (23).

No es pertinente, en un ensayo aproximativo como el presente, remon-
tarse a los orígenes. No obstante, no está de más recordar que el Estado,
tal y como está incorporado en el lenguaje y en la práctica política occi-
dentales, hoy generalizados, es un fenómeno organizativo que no existe
en el mundo árabe-musulmán. La *umma* es una comunidad completa en
sí misma: religiosa, social y política. Su jefe lo es, a un mismo tiempo, reli-
gioso y político. En consecuencia, sus objetivos —políticos y religiosos—
no se diferencian, ni tampoco se diversifican. Tendrá que llegar la figura
del Califato y, más tarde, su fragmentación para que aparezcan formas
distintas de organización y de gobernación que se encuentran en la base
de otras fórmulas institucionales que, sólo metafóricamente, pueden con-
siderarse estatales.

Será, especialmente, a partir del siglo xv de nuestra era, cuando, bajo la
hegemonía imperial de los otomanos, surgirá un aparato de poder y de
burocracia, capaz, en administración y en potencia, de competir y riva-
lizar con los imperios cristianos que fueron sus contemporáneos. El Imperio Otomano se otorgará una Constitución en 1876, inspirada en
la belga de 1831 y en la Ley Constitucional de Prusia de 1850. Éste será
el primer intento riguroso de modernización, a lo occidental, de una país
musulmán.

La centuria presente, escenario de renovados colonialismos y de ilusiona-
doras independencias, será un auténtico laboratorio político, casi siempre
de carácter experimental. El reto consistió, no sólo en la recepción de
recetas no autóctonas, sino sobre todo en definir la base misma de la
construcción del Estado y de la teorización de la idea de nación. Que,
teniendo en cuenta lo que es la *umma*, se trata de un concepto de difícil
formulación y asimilación; sobre todo, cuando se intenta crear un Estado
propio como respuesta defensiva a una situación colonial, más que como

(23) En español, a más de la obra de M. Cruz Hernández, destaca por méritos propios, el estudio, que se anticipó en el tiempo, de RUIZ BRAVO, C. *La controversia ideológica nacionalismo árabe-nacionalismos locales, 1918-1952*. Madrid, 1976. En otras lenguas: HOURANI, A. *Arabic Thought in the Liberal Age (1878-1939)*. Cambridge, 1983. ABDEL MALEK, A. *Anthologie de la littérature arabe contemporaine*, volumen II, *Les essais*. Paris, 1956. L. ROSENTHAL, E. *Islam and the Modern National State*. Cambridge, 1965. SHARABI, H. *Theory, Politics and the Arab World. Critical Responses*. Londres, 1990. LAROUÏ, A. *L'idéologie arabe contemporaine*. Paris, 1967.

desenlace lógico de un proceso colectivo propio, como la meta final de las aspiraciones de los pueblos. Mecanismo aún más complejo cuanto, en esta etapa fundacional, todavía existe con gran fuerza la idea y el proyecto totalizador de la nación árabe.

Este tránsito, imperfecto y doloroso, es descrito con gran detalle por Maxime Rodinson:

«... el nacionalismo toma formas múltiples y fluctuantes en el mundo musulmán [...]; presenta un doble o un triple piso ideológico: nacionalismo de países (Egipto, Túnez, etc.), desigualmente poderoso o susceptible de ser reforzado según los lugares; nacionalismo árabe, el único provisto de una legitimación ideológica elaborada, tendente a desvalorizar al primero; y, finalmente, nacionalismo de la comunidad musulmana» (24).

En esta línea de desarrollo, de incorporación y, casi, de mestizaje de fórmulas políticas foráneas con sentimientos y culturas propias, la idea de nación subsume la de tierra y la de patria, tan caras en el imaginario histórico árabe. Conjunto que cristalizará en la edificación de un Estado nacional de difusos contornos ideológicos. Y, en ocasiones, lo hará en términos tan excluyentes y radicales, que Anuar Abdel Malek inventará un neologismo, de extraordinaria expresividad, para describir y bautizar a toda una corriente de pensamiento político árabe: el «nacionalitarimo» o, más exactamente, los «nacionalitarismos».

A trancas y a barrancas, el hecho indiscutible es que el mundo árabe pudo y puede vanagloriarse de haber recorrido toda la escala de las distintas formulaciones estatales, aún a riesgo de descuidar, a veces, sus más genuinas y arraigadas características. Aparentemente fue un éxito, aunque sus resultados no hayan dado de sí todo lo que del intento se esperaba. No fueron pocos los que, a pesar de tan pobres resultados, han apreciado tan accidentado trayecto como una victoria rotunda de Occi-

(24) RODINSON, M. *L'islam politique et croyance*. París, 1993, p. 95. Enlazando con este análisis y ampliándolo, escribe RUIZ BRAVO, C. *Opus citada*, «Aquellas dos corrientes de pensamiento (fundamentalismo islámico y modernismo liberal) combinadas con los otros dos factores definitorios (la unidad lingüística y el movimiento tradicional árabe), configuran o desembocan, fundamentalmente en el Masrif, a comienzos de siglo, cuatro grandes tendencias: el panislamismo, el nacionalismo, el panarabismo y el internacionalismo». Véase, también, la elaboración marxista de AMIN, S. *La nation arabe. Nationalisme et lutte de classes*. París, 1976.

dente (25). El muestrario, expuesto a continuación, exhibe, junto a experiencias políticas bien concretas, una mezcla de sistemas con ideologías y su instrumentalización al servicio de aparatos concretos de poder.

Ya se mencionaron los sistemas personalistas, autoritarios, con aspiraciones panarabistas; fue el caso de Nasser, imitado torpemente por no pocos seguidores, como Gaddafi o Sadam Hussein, carentes ambos de los rasgos carismáticos y de los perfiles políticos del *raid* egipcio. Pero, incluso en Egipto, bien conocido es que antes de la conquista del poder por los Jóvenes Oficiales ya había vivido la experiencia de una Monarquía parlamentaria, según el modelo británico, con un importante sistema de partidos políticos y organizaciones sindicales; sin necesidad de remontar la memoria al Egipto faraónico, modelo organizativo mucho antes de la llegada del islam (26).

En el Magreb se encuentran fórmulas de desigual fortuna, aunque partiendo siempre de los partidos políticos dirigentes de movimientos de liberación contra la presencia colonial francesa. La Monarquía parlamentaria marroquí, que tanto en su génesis constitucional como en su práctica, mucho tiene que ver con el modelo presidencial de la V República francesa; presidencialismo reforzado por la condición de jefe religioso que ostenta el propio jefe del Estado. La República parlamentaria tunecina, de vida discreta y ordenada, tras el largo periodo de personalismo ejercido por Habib Burguiba, padre fundador de la independencia. Y, en tercero y último lugar, el estrepitoso fracaso de la, en su día, prometedora experiencia del socialismo argelino que, entre el tercermundismo de Ben Bella y el pretorianismo de Bumedian, agoniza gracias a la ineficacia y a la corrupción del partido único y la barbarie de sus corrientes fundamentalistas (27).

(25) PIPES, D. *Opus citada*, página 215: «Al menos formalmente, casi todos los Estados musulmanes abandonaron la cultura política de su propia civilización en favor de la de Occidente. A excepción de unos cuantos de Estados de la península Arábiga, sus gobiernos se jactaban de poseer constituciones, elecciones, partidos políticos, asociaciones voluntarias, ejércitos masivos y otras muchas instituciones de origen claramente occidentales. Los sistemas legales europeos reemplazaron a la *sharia* en todas las cuestiones a excepción del Estado civil [...]. En teoría, se produjo una transformación total de la vida pública.»

(26) Sobre Egipto, tanto el monárquico como el «nasserista», la bibliografía es muy abundante y de calidad. Sería, no obstante, imperdonable no mencionar la obra del modelo de arabistas que fue BERQUE, J. *L'Egypte. Impérialisme et Révolution*. París, 1967.

(27) Únicamente, a título de mera orientación bibliográfica: TOURNEAU, R. *Évolution politique de l'Afrique du Nord Musulman (1920-1961)*. París, 1962 y JULIEN, CH.-A. *Le Maroc face aux impérialismes*. París, 1978. Un apasionante apunte sobre lo que pudo haber sido y no fue, se encuentra en el brillante ensayo de uno de los padres fundadores de la Revolución Argelina: LACHERAF, M. *L'Algérie: nation et société*. París, 1965, publicado tres años después de los históricos Acuerdos de Evian.

No menos interesantes fueron la aportaciones de Michel Aflaq, fundador del baasismo. Intento genuino de adaptación del marxismo europeo a las estructuras sociales y culturales del mundo árabe. De esta doctrina se reclamaron tanto la Siria de Hafez el-Assad como el Irak de Sadam Hussein; que, prontamente, degeneraron en sistemas autoritarios de corte militarista, donde el partido único y las Fuerzas Armadas, al servicio del líder, constituyen la imagen y la realidad única del Estado, consumiéndose, además, en interminables luchas de todo género por la hegemonía regional (28).

Tampoco faltan, en la península Arábiga y en el Golfo, monarquías y emiratos, consolidados por las incesantes rentas petroleras. Sus sistemas políticos, analógicamente, pueden calificarse de feudales. Es un conjunto de países que, por la eficacia de sus instrumentos políticos y de sus aparatos represivos, demuestran una extraordinaria capacidad de resistencia al cambio (29).

Aún sin agotar, ni mucho menos, el catálogo, es de recibo la mención a la experiencia libanesa que, en sus tiempos, antes de la tragedia iniciada en 1982 y todavía no concluida, se proponía desde Occidente como ejemplo a seguir por todo el mundo árabe y muy especialmente por Oriente Próximo. El fracaso del supuesto modelo libanés tuvo unas consecuencias que todavía no han sido suficientemente analizadas. Aunque, más que de fracaso, quizá debería hablarse de inviabilidad de la propuesta libanesa, ante la causa palestina y las pretensiones territoriales de Siria y de Israel. De todas formas, esta nueva frustración ha dado pie para que Bahgat Korany, entre otros, acuñe una frase infelizmente afortunada: «La libanización del sistema árabe». Los cuatro efectos de este proceso, según este autor, son los siguientes:

1. Acuerdos de Camp David y reconocimiento de Israel por Egipto.
2. Revolución islámica iraní (no árabe) y ataque contra la mezquita de La Meca.
3. Fin de la ideología panarabista y «codificación» del orden interestatal.
4. Convergencia de la sociedad civil (30).

(28) Ver un enfoque general en A. HANNA S. y GARDNER, G. *Arab Socialism*. Leiden, 1969. También, Y. ISMAEL, T. *The Arab Left*. Nueva York, 1976; centrado en sus más importantes corrientes. RAOUF, W. *Nouveau regard sur le nationalisme arabe. Ba'th et Nassérisme*. París, 1984.

(29) Para conocer las bases y el desarrollo inmediato de esta peculiar Monarquía, compárese JEAN-LOUIS SOULIÉ G. y CHAMPÉNOIS, L. *Le Royaume d'Arabie Saoudite face à l'Islam révolutionnaire*. París, 1966,

(30) KORANY, B. en FLORY, M. *Opus citada*, p. 182.

El saldo final, ante los ojos de los pueblos árabes, es decididamente negativo. Aunque, en términos de eficacia, países como Marruecos, Túnez, Libia, Egipto, Siria, Jordania, Arabia Saudí, Irak, etc., son, en cierta medida, un modelo de estabilidad y de continuidad; al margen, evidentemente, de otras valoraciones que reivindican legítimamente presupuestos democráticos, participativos, igualitarios y liberadores.

Para concluir este apartado, nada mejor que un préstamo de una autoridad en la materia, que describe magistralmente el retorno a las fuentes de los gobernantes y el repliegue sobre sí mismos de los pueblos árabes:

«Ante el fracaso, al menos aparente y parcial, de las fórmulas extranjeras, ¿cómo resistirse a la tentación de volver a las antiguas y viejas fórmulas autóctonas, cuyos contornos no se veían claramente, pero de los que todos proclamaban que existían y que eran capaces de aportar, por fin, la armonía, el progreso y la potencia?» (31).

El resurgir del islam. Los fundamentalismos

De un tiempo a esta parte, especialmente desde el triunfo de la revolución jomeinista en Irán sobre la dictadura prooccidentalista del Sha (32), ha retornado la obsesión sobre el resurgimiento islámico; adobada también, como es habitual, por todos los estereotipos acuñados por la ignorancia. Asimismo, recurrentemente, antes de ofrecer la visión del desentendimiento político, se pasa el bloque histórico por el tamiz cultural, revestido de disfraz ideológico. Maxime Rodinson señaló, hace años, las percepciones que Occidente propone del mundo musulmán, todas incompletas y, por ende, manipuladoras. Una, presenta el islam como una religión «fanática, oscurantista, dogmática, hostil a la libertad de pensamiento»; con lo que, subliminalmente, se designa a la otra religión como la auténtica y la libertadora. La otra visión habla de:

«Una religión tradicional, muy cercana al deísmo puro, con un mínimo de mitología y un mínimo de rasgos irracionales» (33).

Habrá que convenir que, desde perspectivas secularizadoras, son aproximaciones que se adecuan a cualquier manifestación religiosa a lo largo

(31) RODINSON, M. *Islam politique...*, opus citada, p. 182.

(32) Un excelente estudio sobre los orígenes de la revolución jomeinista es el de R. KEDDIE, N. *Roots of Revolution. An interpretation. History of Modern Iran*. Nueva Haven-Londres, 1981.

(33) RODINSON, M. *Marxisme et monde musulman*, pp. 98-99. París, 1972.

del tiempo histórico de su consolidación. Y ello desde un planteamiento respetuoso.

Circunstancialmente, tampoco faltan juicios de más fina matización y que, incluso desde observatorios críticos, emplazan correctamente la conexión entre el fenómeno religioso y el hecho político en coordenadas distintas de las anteriores y más próximas al entendimiento:

«... el islam, al contrario que el cristianismo, posee un programa completo para regir la sociedad [...]. Por muy distinta que pueda ser la vida pública musulmana, siempre se desarrolla dentro del marco de la sharia» (34).

Desde el punto de vista político-organizativo, los estudiosos subrayan lo acabado de su entramado normativo y jurídico. Los interesados en la materia tienen sobradas fuentes de conocimiento a las que acudir (35). Tampoco es necesario desentrañar, como si de un arcano enigmático se tratase, el mundo institucional islámico, hartamente conocido y estudiado en su sentido más rigurosamente científico (36).

(34) PIPES, D. *Opus citada*, p. 25. En idéntico sentido, escribí en mi *Aproximación...*, *opus citada*, p. 127: «El islam [...], fenómeno cultural-religioso-político, consta de un designio unitario, global, que, por encima de coyunturas temporales y de discrepancias ideológicas en su mismo seno, es un componente esencial y decisivo en la realización del proyecto de modernización de todo el conjunto nacional.»

(35) Amén de las obras, reptidamente citadas, de M. Flory y de M. Cruz Hernández pueden y deben consultarse: BERQUE, J. y CHARNNAY, J. P. *Normes et valeurs dans l'Islam contemporain*. París, 1966. KADDURI, M. *War and Peace and the Law of Islam*. Baltimore, 1955. Entre nosotros, resulta esclarecedora la lectura de TRUYOL SERRA, A. *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, volumen I, séptima edición. Madrid, 1982 y sus capítulos dedicados al *Pensamiento islámico*, pp. 285-320. Como tributo a la amistad y a la calidad intelectual, no puedo menos que recordar a Issam Kamel Salem, primer palestino que alcanzó en España el grado de doctor en Ciencias Políticas y cuya Tesis Doctoral fue publicada en la República Democrática Alemana, con el título: *Islam und Völkerrecht. Das Völkerrecht under Islamische Weltanschauung*. Berlín, 1984.

(36) PIPES, D. *Opus citada*, p. 63, recuerda, por ejemplo, que la *sharia* es mucho más que un conjunto de normas: «Es una mentalidad y una forma de vida». Ya me referí a la *umma* en páginas anteriores. En la actualidad de Occidente, el concepto que más atención recaba es el de la *yihad*, que, intencionadamente, se presenta como guerra santa, cuando en la teoría y en la práctica de la realidad islámica se trata de la guerra justa. A este respecto, compárese PETERS, R. *Yihad in Medieval and Modern Islam*. Leiden, 1977. Como manual de iniciación, LEWIS, B. *El lenguaje político del islam*, traducción de M. Lucini. Madrid, 1990. MANTRAN, R. en FLORY, M. *Opus citada*, p. 29, escribe taxativamente. «La *yihad* (guerra santa) no forma parte de los principios fundamentales del dogma; no es más que una obligación comunitaria ocasional de la que se sirven los poderes temporales; pero los juristas consideran que las únicas guerras santas fueron las del Profeta...»

Entonces, ¿a qué este afán de subrayar un renacer o un resurgir del islam? Es posible, casi seguro, que se trate, como en el pasado, de una visión del mundo árabe musulmán en términos de amenaza, de confrontación, de choque fatalmente ineluctable. Pedro Martínez Montávez lo ha manifestado muy claramente:

«El renacimiento o reavivamiento islámico supone la reactualización de un mensaje doctrinal en términos de nuevo desafío» (37).

Por consiguiente, hay que comenzar rechazando, bien por gaceterismo sensacionalista o bien, lo que es peor, por versión torpemente interesada, el concepto de resurgimiento islámico, si lo que se pretende afirmar es que la religión matriz había estado ausente del universo árabo-musulmán (38). Ocurre, por el contrario, que para los pueblos árabes, el islam es una seña de identidad que nunca se abandonó, ni religiosa ni culturalmente, pero a la que se retorna políticamente tras un largo recorrido histórico preñado de frustraciones, después de haber experimentado la panoplia completa de sistemas políticos que venían avalados por Occidente. Cobra así toda su intensidad el debate, absolutamente crucial, entre tradición y modernidad; que, simplificada, se traduce en la dialéctica entre islam y Occidente.

Gilles Kepel ha indicado oportunamente que los musulmanes perciben el islam como su principal y definitoria seña de identidad. Pero también, en la hora presente, como la piedra angular donde se asienta además todo principio de autoridad (39).

(37) MARTÍNEZ MONTÁVEZ, P. *Opus citada*, p. 14, donde puntualiza en la visión concreta del reto: «No es la propiamente religiosa la única de sus dimensiones [...], pero sí parece en principio la más determinante y característica. Tampoco se trata de un desafío exterior únicamente, sino que, por el contrario, posee expresiones y magnitudes intrínsecas quizá aún más inquietantes e imponentes que nos suelen pasar inadvertidas o a las que solemos dedicar, lamentablemente, menos reflexión y muy escaso interés.»

(38) L. ESPOSITO, J. *El desafío...*, *opus citada*, p. 7, continúa esta línea de pensamiento: «Es más correcto conceptualizar el renacimiento islámico como algo que ha llevado a conferir al islam una presencia más destacada en la política y en la sociedad mahometanas [...]. El resurgimiento del islam en la política refleja una creciente reafirmación religiosa, en la vida personal tanto como en la esfera pública, que se ha extendido con ímpetu por gran parte del mundo musulmán y tiene una notable repercusión sobre Occidente en la política mundial.»

(39) KEPEL, G. *Faraón...*, *opus citada*, p. 15: «Si el islam se percibe como el principal fundamento de la identidad, ha de convertirse necesariamente en la principal exigencia de fidelidad y de vasallaje [...]. El islam no sienta únicamente las bases de la identidad y de la lealtad. También determina la autoridad.»

Es un trayecto de retorno a los orígenes, a los fundamentos. Aquellos que vinculan, que unen religión y forma de gobierno; incluso, más allá, religión y Estado. En el mundo musulmán no se ha dado, salvo excepciones, un proceso de secularización, como en el Occidente cristiano, que separa los asuntos terrenales de los espirituales, de los celestiales. Aún más, los intentos de laicización no se han instalado en la mentalidad colectiva árabe. Aunque, lejos de las afirmaciones radicales, todo lo anterior hay que situarlo en un cierto relativismo. Así, por ejemplo, Occidente vive una indudable efervescencia de movimientos espiritualistas. Y, desde el otro lado, el proceso de islamización que en la actualidad vive Turquía debería hacer reflexionar no poco a este respecto.

Este viaje de regreso a las fuentes, aparte otras caracterizaciones, es lo que se ha dado en denominar, con escasa originalidad, «fundamentalismo» y, con intenciones más sesgadas, «integrismo». Términos que, sin mayores refinamientos, evocan fenómenos semejantes vividos con notable intensidad en otros ámbitos religiosos, igualmente monoteístas. E, históricamente, son términos que corresponden al vocabulario acuñado durante las guerras de religión propias del cristianismo, a lo largo del siglo xvi.

Así, intencionadamente, se emplea vulgarmente el término «fundamentalismo». Que, además, sería mucho más apropiado emplear en su plural: «fundamentalismos». Por si fuera poco, en el caos confuso creado por los medios de comunicación, tiende a subsumirse en el mero ejercicio de la violencia; más estrictamente, con prácticas terroristas. Evidentemente, tampoco es cuestión, en un movimiento pendular, de dibujar un paisaje idílico del mundo árabe y del islam; pero sí debe alertarse contra usos abusivos (40).

Los fundamentalistas serían, pues, aquellos musulmanes que preconizan el retorno a la pureza originaria de la fe, a los tiempos en que los clérigos ejercían la autoridad moral, la jurídica y la política; a los que tienen la *sharia* como la norma superior que debe respetarse y cumplirse escrupulosamente. Ante un entorno adverso, el único reducto defensivo y auténtico es la construcción del Estado islámico. Mientras se llega a este estado de perfección, el enemigo no sólo es el infiel, como se piensa en Occidente. El gran enemigo del islam es el gobernante musulmán apóstata o que

(40) L. ESPOSITO, J. *El desafío...*, opus citada, p. 3: «Considero el término "fundamentalista" demasiado cargado de supuestos cristianos y estereotipos occidentales al tiempo que implica una amenaza monolítica que no existe; términos generales más adecuados son "resurgimiento islámico" o "activismo islámico", que se presentan menos cargados de valores y tienen raíces en la tradición islámica.»

transgrede la *sharia*. Planteamiento desarrollado ejemplarmente por Gilles Kepel en: *El Faraón y el Profeta*. En resumen: la perplejidad de Occidente ante el fundamentalismo únicamente puede explicarse en los términos que ha expresado Pedro Martínez Montávez: ignorancia y desinterés (41).

Llegados a este punto, que ha de ser suspensivo, pues ante un fenómeno en pleno proceso expansivo de ascenso y de transformación, ni pueden ni deben sentarse conclusiones, por académicas que fuesen, lo más aconsejable es dejar la palabra, provisionalmente postrera, a los estudiosos árabes de su propia historia. Cómo se ven a sí mismos los árabes y no cómo los contemplamos desde Occidente. Las penosas experiencias vividas prohíben que seamos los intérpretes o los exégetas de los otros. Aquellos que, precisamente, se sobran y se bastan para inclinarse preocupadamente ante sus propios problemas.

Anuar Abdel Malek cierra, pues, nuestra modesta aproximación, que se quiere reflexiva, con un juicio que tiene el valor añadido de no estar elaborado en el fragor de los hechos últimos; sino que es la meditación de un intelectual árabe que sufrido en su propia carne todas las contradicciones del internacionalismo cosmopolita de la década de los años cincuenta de nuestro siglo y que ha realizado una obra muy considerable sobre la cultura árabe y, muy específicamente, sobre la idea de nación. Escribe el intelectual egipcio:

«Lo esencial consiste en el retorno a las fuentes de la fe, depuradas de todas las escorias y deformaciones derivadas, según los representantes de esta tendencia (se refiere a los fundamentalistas), de siglos de decadencia; una vez recuperadas, las verdades primeras permitirán el diálogo con los nuevos tiempos, por medio de un uso prudente, pero continuo, del sentido común. Como se ve, se trata de un pragmatismo y no de un racionalismo [...]; pero de un pragmatismo que se sitúa en el marco de la ortodoxia, de la fe, una ideología admitida por el conjunto de la *umma*» (42).

(41) MARTÍNEZ MONTÁVEZ, P. *Opus citada*, p. 53: «Lo cierto es que Occidente ha redescubierto reciente y tardíamente el fenómeno del fundamentalismo, del islamismo político y social, y a esa tardanza se ha añadido de forma lamentable un marcado desinterés por tratar de explicárselos también desde una óptica de congruencia y no sólo de accidentalidad.»

(42) ABDEL MALEK, A. *La pensée politique.., opus citada*, p. 12. Opinión que centraliza y amplifica el ine intelectual marroquí LARAQUI, A. *El islam árabe y sus problemas*, traducción de Carmen Ruiz Bravo. Barcelona, 1984, p. 123: «La corriente tradicionalista exige volver a la cultura auténtica, al renacer de las virtudes que permitieron a los grandes antepasados ser lo que fueron; cuenta con la educación y el proselitismo para hacer que nazca una nueva moral y una nueva psicología colectiva.»