

Fundamentalismo(s) islámico(s), y otros

por **D. Pedro Martínez Montávez**

*Conferencia pronunciada
el 2 de marzo de 1999*

Forum Deusto

Fundamentalismo(s) islámicos(s), y otros

por Pedro Martínez Montávez*

Tres puntualizaciones previas

Aunque sepamos lo que judaísmo, cristianismo e islam son y significan, me voy a permitir iniciar esta exposición estableciendo una diferencia comparativa, entre los tres términos y conceptos, que considero muy conveniente e ilustrativa, aunque no sea nada habitual y pueda sorprender a unos cuantos; concierne directamente a su referencia primera, básica y original, a su raíz, a su denominación. Judaísmo remite ante todo a un pueblo, cristianismo a un individuo, islam a una idea. Obviamente, esta diferenciación comparativa no es estática, rígida ni determinante, pero sí indica y sienta principios pertinentes de desarrollo, de elaboración y de evocación, hasta de soporte y ámbito simbólicos; instala plataformas tanto de despegue cuanto de vuelta. Caracteriza con precisión y certeza originales a cada uno de estos tres universos doctrinales y a los tres en relación y conjunto. Y también, posiblemente, prioriza o al menos clasifica y hasta jerarquiza formas y ejemplos preferentes y propios de identidad, acción y vinculación. En todo caso, no resulta inoportuno ni incongruente concluir que el ingrediente con-

* Pedro Martínez Montávez es Catedrático del Departamento de Estudios Árabes e Islámicos y Estudios Orientales de la Universidad Autónoma de Madrid. Nació en Jódar, Jaén, es Doctor en Filosofía y Letras (sección de Filología semítica) por la Universidad de Madrid. De 1957 a 1962 fue Director del Centro Cultural hispánico de El Cairo y profesor en la Facultad de Lenguas de la Universidad de Ayn Shams de El Cairo. De 1978 a 1982 fue Rector de la Universidad Autónoma de Madrid. Es Miembro correspondiente de la Academia de Lengua árabe de Ammán (Jordania). Martínez Montávez ha publicado numerosos trabajos de investigación en revistas especializadas tanto españolas como extranjeras, y entre sus principales libros, cabe destacar: *Introducción a la literatura árabe moderna*, *El Islam*, *Poesía árabe actual*, *El reto del Islam*. *La larga crisis del mundo árabe contemporáneo*.

ceptual y abstracto, con su consecuente dimensión derivada, caracteriza esencialmente al islam, le es absolutamente inherente, natural, entitativo e inseparable, desde su raíz y fundamento.

Segunda observación: estamos tan habituados a oír y leer lo de «fundamentalismo islámico», tan incansablemente martilleados por esta expresión, que parece no haber otro, ni que exista variante ni especie comparables. Me temo que, para muchos, se trata de dos elementos inseparables, de un sintagma inmutable; sustantivo y adjetivo indestructiblemente unidos y relacionados, acoplados, hechos el uno para el otro y sin posibilidad alguna de otra modalidad de disposición y acoplamiento. Aparte de que se trata de una práctica reduccionista muy burda y transgresora de la realidad, resulta también oportuno y necesario recordar que el término en cuestión: fundamentalismo, surgió en ámbito cristiano y tiene que ver en origen, por consiguiente, con circunstancias, situaciones y cuestiones a tal ámbito pertenecientes. Al aplicarse a otros, se hace por extensión y parcial semejanza. No quiero decir con ello que este procedimiento de traslado no esté en principio justificado y resulte aceptable; lo está y resulta, en este caso como en tantos otros análogos. Pero sí interesa dejar constancia de la puntualización. No obstante, interesa asimismo advertir que el término que nos ocupa se ha acomodado sin grandes contratiempos ni dificultades en medio árabe islámico, aunque se tenga habitualmente cuidado en señalar su procedencia ajena a ese medio. *Usuliyya*, en consecuencia, corresponderá a fundamentalismo, y *usulí* a fundamentalista. Tal correspondencia está además en parte propiciada por el hecho de que puede entroncar con el pensamiento árabe islámico clásico, tal y como recuerda la profesora Ruiz Bravo-Villasante: «Así como *fundamentalismo* remite a conceptos tan positivos como *fundamento*, *lo fundamental*, así también entronca el término *usuliyya* con *usul*, que además de tener esas mismas acepciones se refiere específicamente a los *fundamentos del conocimiento y la legislación*, para diferenciarlos de los *derivados o furui*».

La tercera observación puntualizadora queda pertinentemente anunciada en el título mismo de esta conferencia. La expresión en singular y en plural al tiempo dice exactamente lo que yo pienso: en la cuestión aquí planteada existen elementos y aspectos tanto comunes cuanto distintos, brinda tanto materia de coincidencia cuanto de diferenciación. Quizá nos ahorraríamos muchos enfrentamientos, malentendidos y discusiones si tuviéramos en cuenta, sencillamente, que en la inmensa mayoría de las realizaciones humanas se entreveran y coexisten singularidad y pluralidad, igualdades y diversidades, semejanzas y diferencias. Desde de-

terminadas perspectivas de análisis, en consecuencia, está justificado hablar de fundamentalismo islámico, en singular y como un todo; desde otras, en plural y como partes. Hacerlo siempre sólo en singular, que es la práctica habitual y más extendida, es también práctica burda, transgresora y perjudicial; seguramente, hasta malintencionada, o al menos irresponsable. El reduccionismo suele ser mal consejero y compañero de viaje.

Contextos del fundamentalismo islámico

Un planteamiento apresurado, erróneo y, a fin de cuentas ignorante o muy escasamente documentado, ha propiciado la visión generalizada de que el llamado fundamentalismo islámico es un fenómeno reciente, aparecido y actuante a lo largo de las dos o tres últimas décadas de este siglo a punto de acabar. No es así: tal imagen es la consecuencia inevitable de una visión incorrecta y reducida, carece de memoria histórica —aunque se trate de una memoria histórica no excesivamente alejada en el tiempo— y es resultado de intereses y atenciones exageradamente polarizados, centrados en muy pocos acontecimientos y procesos, únicamente por el hecho de que resultan los cronológicamente más próximos y tal vez, también, lo que más afectan de inmediato y en circunstancias de contemplación desde fuera. Así, siendo tan rigurosamente contemporáneos, dejamos reducido lo auténticamente contemporáneo a instantáneo, y lo duradero a transitorio y hasta efímero. El llamado fundamentalismo islámico, por el contrario, surge y se configura con anterioridad. Su desarrollo hasta ahora, por consiguiente, es cuantitativa y cualitativamente bastante más extenso y complejo que el corto y simplificado panorama que de él suele presentarse. Y tal ampliación se produce aun cuando reduzcamos el campo de visión y de análisis al siglo xx, renunciando a adentrarnos en épocas anteriores.

Hay un texto del gran historiador —y además, pensador de la historia, doble condición que no siempre se da, lamentablemente— francés Fernand Braudel que quiero traer aquí a colación. Lo escribió a principios de la década de los sesenta, y dice lo siguiente: «Pour l'Islam, dont la vie religieuse commande chaque acte de la vie, la technique (marxisme ou pas marxisme) se présente comme un cercle de feu qu'il lui faut franchir d'un coup, pour cesser d'être une trop vieille civilisation et se rajeunir uax flammes du temps présent. Le chemin qu'il choisira dépendra de lui et du monde, du monde double qui oscille comme une énorme balance, tantôt d'un côté, tantôt de l'autre. L'Islam, comme tout le

Tiers Monde, risque d'aller non pas où il voudrait, mais vers le plus lourd des deux blocs». El texto me parece significativo e importante por varios motivos, entre los que destaco los siguientes. Escrito a comienzos de los años setenta, como decía, se encuentra justamente a medio camino entre el período de surgimiento y primeras actuaciones de movimientos fundamentalistas islámicos: años veinte, y la actualidad. El mundo árabe islámico se halla sumido por entonces en la tremenda y profunda disyuntiva que resalta Braudel, tirado por y entre dos bloques predominantes que se manifiestan excluyentes entre sí. Son dos bloques externos a él, pero en él actuantes e incidentes, aunque sea de maneras diferentes y mediante distintos caminos y procedimientos. En una coyuntura así, la búsqueda, recuperación o revitalización de opciones internas, propias y genuinas, parece una forma de respuesta, de resistencia, no sólo deseable sino hasta exigible, contribuyendo a reparar el grande y doloroso proceso de pérdida de identidad que, con seguridad, se ha ido produciendo. Por último: no hacerlo así, significará seguramente su final, y de ese final sería el principalísimo responsable. Las palabras de Braudel, en ese momento preciso, están por igual cargadas de inmediato pasado y de inminente futuro, son balance y vaticinio al mismo tiempo.

Aunque sea de forma muy sumaria y urgida, es necesario referirse a la primera fase de actuación de los movimientos y tendencias fundamentalistas, con un propósito de mínima contextualización histórica. No sólo para ser respetuoso con el propio desarrollo de los hechos, sino para contrarrestar también —y esto resulta con seguridad aún más necesario y apremiante— los lamentables efectos que se han derivado del «descubrimiento» reciente y tardío del llamado fundamentalismo islámico, del islamismo político y social, por parte de Occidente. Ejemplo particularmente apropiado e ilustrativo de la presencia y actuación de los movimientos de raíz y contenido religioso perfectamente etiquetables como «fundamentalistas», lo constituye la agrupación llamada *Al-Ijwán al-muslimún* («Los Hermanos musulmanes»). Fundada en Egipto a fines de la década de los veinte, llegará a ser, con relativa rapidez y facilidad, la asociación más activa, extendida e influyente, interviniendo con habilidad, sorprendentemente versatilidad y sentido oportunista en no pocas ocasiones, en la vida política del país, dentro del juego de tendencias, grupos y presiones que la caracterizaban. Conseguirá también extenderse, con relativa rapidez y facilidad, por otros países de la zona. Contará con destacados dirigentes, y se irá dotando asimismo de una buena red de información y propaganda, penetrando de manera apreciable en diferentes círculos sociales, intelectuales y profesionales,

al tiempo que incrementa su número de adeptos y simpatizantes, cuidándose también, por ejemplo, de constituir una «ala femenina». *Los Hermanos* demostrarán capacidad de acción y maniobrabilidad estratégicas, en el plano de la formulación ideológica, de la práctica política y del activismo militante, que puede ser tanto antigubernamental como anticolonial, contra los británicos, sin renunciar ocasionalmente a la acción terrorista. *Los Hermanos* constituyen, por todo ello, la primera y más importante organización fundamentalista en el mundo árabe contemporáneo y, en no pocos aspectos, lo seguirá siendo de manera muy destacada durante los años siguientes.

Por consiguiente, la vuelta al tradicional bastión doctrinal religioso —que es propugnado, además, como única solución regeneradora y salvadora— a los que se consideran sus fundamentos inmutables e intachables, es una iniciativa puesta en práctica con anterioridad. Esas manifestaciones de resurgimiento islámico van recibiendo seguramente un refuerzo gradual de la evolución que sigue buena parte del pensamiento reformista, de talante liberal y tolerante y animado de parcial propósito modernizador, que constituye seguramente la corriente intelectual más destacada y en progresivo incremento desde la segunda mitad del siglo xx dentro del marco islámico mediorientado. Cuando se estudia a fondo la evolución de los movimientos reformistas islámicos, se observa que vienen a trazar una especie de curva inevitable, que los lleva desde la apertura ideológica inicial a un reaccionarismo radical, pasando por una etapa de clara inserción en lo tradicional, entendido y defendido de manera claramente conservadora. Resulta evidente que el reformismo será finalmente una propuesta que no llegará a desarrollarse plena y coherentemente. Como ha resumido con acierto Jean-Paul Charnay, «aunque la sinceridad y la rectitud personal de estos reformadores modernistas no pueden ser puestas en duda, no consiguieron presentar una doctrina firme, que habría podido servir de base a una enseñanza y a una evolución de las costumbres». Buena parte del «debe» reformista, en conclusión, pasará al «haber» fundamentalista. Formulación tal vez excesivamente esquemática, pero acertada en lo básico.

La reaparición en plan protagonista y la revitalización de los movimientos islamistas constituye un hecho bastante explicable al contextualizarlo también históricamente en su posterior fase de actuación. Su incremento y proliferación en medio árabe durante el transcurso de las tres últimas décadas son datos congruentes con el proceso que ese mundo ha seguido. Hay causas principales y determinantes que lo ex-

plican; repasemos algunas de ellas. Interviene decisivamente, por ejemplo, el rápido y casi total desmoronamiento de la idea nacionalista árabe, del panarabismo, es decir, de la forma superior y más englobadora de ideología nacionalista que en tal mundo se puede producir. Desmoronamiento que ocurre no sólo en sus formulaciones teóricas —poco evolucionadas y carentes de eficaces mecanismos de respuesta— sino también, y sobre todo, en sus realizaciones políticas concretas. Desde comienzos de los años sesenta —momento del texto de Braudel, recordemos— el panarabismo entra en una crisis imparable que lo llevará al colapso. En poco más de diez años ocurren acontecimientos de tanto alcance como la guerra de los seis días (1967), la muerte del Gamal Abdel-Náser (1970), que había sido el líder indiscutible y el máximo exponente, insustituible, de la idea panarabista, y la firma de los acuerdos de Camp-David (1978-79), lo que supone un cambio de rumbo total en las relaciones de los árabes e Israel. La década de los setenta va a ser esencialmente una fase de transición y aparición de nuevas opciones políticas que certifican el fracaso de la mayoría de los modelos anteriores. Son los años, por ejemplo, del viraje egipcio hacia Israel, de la definitiva emergencia de la región del Golfo, del incremento de la inestabilidad en la zona central del Maxrek. Es la época también, en el Magreb, de la progresiva sustitución, o desaparición, de las élites nacionalistas locales que habían ido manteniendo la lucha anticolonial y posibilitando el acceso a la independencia.

La caída del nacionalismo árabe y el ascenso del islamismo, el hundimiento de aquel mensaje ideológico y la recuperación de éste, son dos rápidos procesos históricos simultáneos. Así lo manifiesta el novelista Abderrahmán Munif, entre otros muchos lúcidos testigos del momento: «Sólo cuando la corriente nacional fue vencida y se vio incapaz de resolver los problemas que se planteaban, la corriente religiosa cobró nuevas fuerzas, a expensas de los otros movimientos políticos». Opinión que comparte plenamente el poeta libanés cristiano Yúsuf Al-Jal: «El retroceso de la idea nacional árabe ante la teoría islámica que, por decirlo, eclipsó la visión natural, es algo muy preocupante, muy inquietante». Se ha dicho con razón que «si la derrota de 1948 simbolizó la quiebra del pensamiento liberal árabe, la de 1967 simbolizó la derrota del socialismo árabe». Algo que la idea nacionalista panarabiga había ido tratando, con esfuerzo, de incorporar a sus postulados fundamentales, sometiendo a numerosas reelaboraciones y adaptaciones: el socialismo. En todo caso, en esta situación de desamparo material y conceptual casi total en que el mundo árabe se ve sumido nuevamente, vuelve a producirse la reacción colectiva mayoritaria que se había

dado en situaciones precedentes análogas. Como observa Muhammad Imara, «la comunidad mira de nuevo, tanto intuitivamente como conscientemente, a su bastión tradicional y solemne: el Islam».

Resulta sumamente curioso —y más que curioso, aclaratorio e ilustrativo— comprobar el casi nulo reflejo que tiene, en las exposiciones occidentales sobre el fundamentalismo islámico, este hecho de rigurosa simultaneidad al que acabamos de referirnos: descenso del nacionalismo árabe y ascenso del islamismo, facilísimo de comprobar. En muchas exposiciones propiamente árabes, por el contrario, constituye ya lugar común, una de las claves en el planteamiento y análisis de la cuestión. No creo que haya sólo desconocimiento por parte occidental, sino que existe también, si no en todas sí al menos en algunas de esas exposiciones, ocultación intencionada del dato. El pensamiento occidental que se ocupó del nacionalismo árabe no lo vio nunca con buenos ojos, casi nunca le reconoció, junto a los numerosos fallos y errores que en él siempre advertía y denunciaba, al menos algún rasgo o componente positivo, estimable o valioso. Esta postura negativa está todavía mucho más clara en la práctica política occidental frente al nacionalismo árabe: basta recordar la imagen predominante, casi exclusiva, que de Abdel-Náser se forjó. Quizá desde Occidente haya que explicar algún día si se cometió un tremendo error de cálculo y de estrategia. Su obstinada oposición al nacionalismo árabe, la enconada y casi siempre ostentosa hostilidad con que lo trató, contribuyó seguramente al definitivo surgimiento en la zona de otro enemigo directo, en sustitución del anterior, que quizá se ha mostrado más duro y agresivo, bastante menos contemporizador que el nacionalismo: el islamismo.

El agotamiento de los monopolios ideológicos queda patente en la coyuntura de la derrota, y provoca la reacción crítica interna. Empieza una búsqueda afanosa de nuevas vías, aparecen nuevos movimientos de cambio político y social, se abre una fase de transición hacia mensajes y modelos diferentes que coinciden tan sólo en su condición de opción alternativa al que se considera ya caduco y perjudicial en su mantenimiento. Hay que insistir una y otra vez en la excepcional importancia que, por una parte, tiene ese gozne cronológico de los años a horcajadas entre la década de los sesenta y la de los setenta, y, por otra, el escenario espacial que constituye el máximo exponente de la nueva circunstancia: Egipto. Luz Gómez García lo describe certera y brillantemente: «La universidad egipcia del año 71 es un auténtico hervidero de jóvenes naseristas de izquierda, y seguramente el foco en potencia más amenazante y difícil de extinguir para hacer posibles las

reformas económicas e institucionales que se avecinan. Las agrupaciones islámicas comienzan configurándose como asociaciones de estudiantes permitidas legalmente al amparo de las leyes de asociacionismo universitario, a pesar de estar bajo la tutela ideológica y movilizadora de los *Hermanos Musulmanes*, recién salidos de las cárceles pero sin reconocimiento legal. Su razón de ser comienza siendo evidente: frenar el llamamiento y potencial de los grupos naseristas y marxistas, en beneficio de un doble rasero, el de los propios *Hermanos* y el de la política del nuevo presidente. Gilles Keppel repasa en *Faraón y el Profeta* los altibajos de estos enfrentamientos, que tras el triunfo de la Guerra de Ramadán inclinan la balanza definitivamente del lado islámico».

En la trayectoria que sigan los movimientos islamistas jugará un importante papel un decisivo acontecimiento ocurrido a finales de la década de los setenta, fuera propiamente del mundo árabe, aunque sí dentro de uno de los principales hogares islámicos: es la revolución iraní de 1978/9, convencionalmente ejemplificada en su máximo dirigente espiritual y material: el Ayatolah Jomeini. Lo que el hecho iraní pone nuevamente de manifiesto de forma abrupta, lo que deja al descubierto otra vez con violencia, es que el Islam sigue siendo una doctrina de compacto y casi virgen contenido conceptual todavía, sorprendentemente receptiva de reiteradas reelaboraciones a pesar de las muchísimas que llevaba ya acumuladas, de fortísima capacidad de movilización, tanto espiritual como resueltamente pragmática, de «hecho en la calle»; en este sentido, una formidable fuerza social, con capacidad de acción e influencia en todos los terrenos. Todo esto se sabía, es evidente, pero es muy posible también que se hubiera, si no olvidado, sí dejado recluido en un rincón del desván de la memoria. El redescubrimiento de que el Islam es también una «religión de masas» alerta muchos planteamientos, cálculos y previsiones, tuerce numerosos proyectos que iban estableciéndose de forma minuciosa e implacable, sorprende y casi anula por completo la capacidad de reacción, provoca la estupefacción. Especialmente, en el ámbito occidental. Releído ahora, veinte años después, el copioso, visceral y tumultuario discurso occidental que provocó de inmediato aquel acontecimiento, sorprende por múltiples y entremezclados motivos y estímulos: el pavor, la mitomanía, el desconcierto, la arrogancia, la ingenuidad, la mentira... Ni las teóricas y convencionales derechas ni izquierdas supieron, salvo raras y honrosas excepciones, entenderlo, encajarlo ni explicarlo. Yo terminaba así un ensayo que por entonces escribí: «De unos meses a esta parte, el fenómeno del resurgimiento islámico está resultando para muchos sumamente simple y comprensible, fácilmente analizable y esquematizable.

Yo no les oculto que, para mí, resulta todo lo contrario. Si, antes de que se produjera, el “hecho islámico” me parecía ya algo profundamente complejo y peculiar, nada fácil de entender desde dentro de sí y no desde la engañosa periferia externa, en versiones para salir del paso —que es lo que suele hacerse— les aseguro que, ahora, su grado de problematicidad me parece aún mayor y más confuso».

Las consecuencias y reacciones inmediatas en el mundo árabe a esta clamorosa manifestación de resurgimiento islámico —acaecido en medio musulmán, sí, pero no árabe— tenían que ser necesariamente, y lo fueron, reveladoras e importantes. La brillante faceta de mística revolucionaria que presenta el levantamiento iraní puede seducir con facilidad a otras masas musulmanas con similar entusiasmo y posibilidades de convulsión. La capacidad expansiva inmediata del «jomeinismo» parece fuera de toda duda, y sus efectos pueden ser especialmente peligrosos en algunos países de la región que cuentan con importantes núcleos de población xií, y de forma particular en la península arábiga y región del Golfo y en el sur del Líbano. La revolución iraní introduce otro nuevo factor de fuerte inestabilidad en la región, que puede resultar además bastante más determinante, estructural y global, al provocar trastornos sustanciales no sólo en el plano político, sino también en el social y posiblemente también, aunque menores, en el económico. En realidad, todos los estados árabes de la región podían considerarse directamente amenazados, y muy en particular Arabia Saudí, Iraq y Egipto. Se corría el gravísimo riesgo de provocar otra nueva variante de colisión Sunna/Xía, enfrentando dos modalidades de islamismo: el sunní, preferentemente reformista, y el xií, vocacionalmente revolucionario. A los casi veinte años, también, del acontecimiento, los resultados se muestran más matizados: la llamada revolución islámica tuvo su parte de influencia —como no podía ser menos— en la trayectoria seguida por los movimientos islamistas árabes, pero la actuación de éstos se explica principalmente a partir de razones propias. Akram Xuhaida escribe al respecto: «El triunfo de la revolución iraní y la construcción del estado islámico jugaron un gran papel para que salieran a la superficie de las relaciones políticas las diversas fuerzas religiosas en el mundo árabe. A pesar de la gran semejanza en circunstancias y en factores (...) su influencia fue de agente impulsor y ayudante, puesto que el “despertar religioso” había sido la consecuencia de circunstancias económicas, sociales y políticas influyentes en la región antes de la revolución iraní y después de ella». Estamos ante otro ejemplo, por consiguiente, de confluencia de coincidencias y diferencias, de materia en singular y común y materia en plural y diversa.

Legislación islámica y Estado

El Irán reconstruido a partir de la revolución islámica es un ejemplo evidente y deliberado de estado común, constituido conforme a la legislación islámica, la *Xaríá*. Es decir, el proyecto supremo, común e indiscutible del fundamentalismo, propósito plenamente coincidente, aspiración compartida e ideal unánime. Y esto es cierto, de una certeza sin fisuras, en teoría, y bastante menos en la práctica. Se me argüirá que ello es obvio y general, lo acostumbrado. Y yo responderé que así es, pero también añadiré que si me atrevo aquí a recordarlo se debe a la simple, poderosísima y única razón de que precisamente lo obvio, lo general y lo acostumbrado no suele tenerse en cuenta ni entenderse cuando de la realidad islámica se trata. Sencillamente, porque aplicamos con frecuencia unas categorías y unos patrones para nosotros, y otras categorías y otros patrones, diferentes y aun más, contrarios, para ellos; es decir, dos raseros distintos, dos sistemas de congruencia diferentes. Ruego que trate de entenderse, con equidad y simetría, lo que afirmo a continuación: en medio cristiano, la inmensa mayoría admitirá que un dirigente político cristiano se remita en determinada circunstancia, para «justificar» y «legitimar» una acción bélica, a un texto evangélico; seguramente también —aunque quizá en menor cantidad— que un dirigente político israelí se remita a un texto bíblico antiguotestamentario, pero parecerá también, de forma muy mayoritaria, totalmente intolerable y provocativo, absolutamente amenazador, que un dirigente político musulmán se remita a un texto coránico. Los ejemplos y los nombres concretos de lo que digo están seguramente en la memoria y al alcance de casi todos, y no necesito por ello explicitarlos.

Pero esto ha sido un inciso y no es lo que me interesa suscitar aquí. Volvamos al tema de la relación existente entre legislación islámica y construcción política. Para dejar bien sentado que tampoco esta relación se concreta de manera única y paradigmática. Abdelfattah Amor da en plena diana cuando asegura: «La réalité du monde musulman est faite, aujourd’hui comme hier de variables. Il ne peut pas, peut-être en être autrement. C’est dire que la réalité qu’offre l’OCI [Organización de la Conferencia Islámica] est inévitable parce qu’elle traduit, précisément, la variabilité, la diversité. Le monde musulman est un monde de la diversité et non de l’uniformité. Il n’y a pas, en d’autres termes, essence de l’Etat musulman; il y a, tout simplement, existence d’Etats musulmans». Aplicando esta modalidad de axioma, el citado analista establece una tipología estatal islámica actual en tres grandes bloques diferenciados. 1) estado subordinado a la *Xaríá*, 2) inspirado en ella, 3)

liberado —aunque lo sea sólo formalmente al menos— de la misma. Menciona ejemplos pertinentes para cada una de estas situaciones: Arabia Saudí, Irán, Sudán y Pakistán de la primera; Bahrein, Siria, Egipto, Yemen, Omán, entre otros, de la segunda; Argelia, Irak, Marruecos, Níger, Senegal, Túnez, Turquía, también entre otros, y con notables y evidentes diferencias entre ellos, de la tercera. Todo esto contribuye a explicar, junto con otros muchos factores y elementos, que la práctica política, en el caleidoscópico mundo islámico actual, sea sumamente variada, diferente, y hasta opuesta y contradictoria, sino que los fundamentos religiosos propios, materia de legislación, pueden ser uniformes, o parecerlo, en su textura teórica, pero susceptibles también de muy diversa interpretación, formulación y aplicación. Produce sonrojo tener que recordar estas obviedades e insistir en ellas, exigiendo su correspondiente valoración y aplicación. Para ese viaje no se necesitaban tales alforjas, sin duda alguna ... Pero nunca sabe uno las alforjas que puede necesitar cuando acomete la aventura de viajar al mundo islámico y hacerlo viajar hacia nosotros.

En el final de siglo

Al margen de otras consideraciones, resulta ya evidente que los movimientos islamistas no han seguido el proceso general de expansión y crecimiento que mayoritariamente se pronosticaba, y que no pocos analistas apresurados y proclives a las interpretaciones epidérmicas aseguraban estaba plenamente coordinado y diseñado, hasta en sus mínimos detalles y pormenores. Parece lo más objetivo y comprobado afirmar que se encuentran en una circunstancia de reconsideración de sus papeles y funciones, de readaptación a las nuevas coyunturas, de debate interno cargado de importantes confrontaciones e incertidumbre, en situación claramente transitoria o de expectativa, que para algunos especialistas en la cuestión es de claro estancamiento. Más de un experto ha lanzado ya la tesis del fracaso del islamismo, y en particular de sus modalidades extremistas, idea que formulada así, con rotundidad, sin matices, puntualizaciones ni cautelas, parece arriesgada y no está plenamente justificada por los acontecimientos. Durante bastante tiempo todavía el islamismo seguirá siendo una pieza importante en el juego político y social. No se puede extender su acta de defunción, ni tampoco seguir pensando que constituye la única y total panacea para curar los profundísimos males que al mundo musulmán en general, y el árabe en particular, aquejan. Lo que parece indudable al

menos, en mi opinión, es que los movimientos islamistas atraviesan desde hace años, y va plasmándose con mayor claridad a lo largo de esta década de los años noventa, un estado de crisis, de muy diversas causas, síntomas y manifestaciones.

Los motivos externos existen, indudablemente, y son importantes, arraigados y muy duros de pelar. Resultaría estúpido y ocioso negarlos o minimizarlos. Pero suelen ser los más conocidos y aireados, y también los que a mí precisamente —que prefiero los análisis internos, desde dentro— me interesan menos. Por ejemplo: la forma de reacción, casi totalmente uniforme y unánime, que ha tenido el llamado Occidente frente a ellos. En realidad, ni ha sido nueva, ni cabía esperar otra cosa; se ha limitado a poner de nuevo en práctica por enésima vez su desgastada y anacrónica táctica reduccionista a ultranza. Obviamente, el reduccionismo —procedimiento de fundamentalismo extremo— termina fácilmente en eso que, como propósito y como expresión, está tan de moda: la «demonización» o la «satanización», al gusto del consumidor. El reduccionismo es implacable e injustificante igualador. Para la inmensa mayoría de la ciudadanía occidental en consecuencia, sometida sin el menor respeto ni la menor pausa a la apisonadora reduccionista, tan «fundamentalista» es, por ejemplo, el líder libio Muammar al-Gaddafi como el jeque egipcio —exiliado desde hace años en EEUU, por cierto— Omar Abderrahmán, la organización palestina del *Yihad Islámico* (en masculino, y no es femenino) como la de los *Hermanos Musulmanes*, el dirigente del FIS argelino Abbasi Madani como los *talibanes* afganos, el sudanés Hasan al-Turabi como el saudí Usama bin Ladin. En realidad, para la inmensa mayoría de los ciudadanos occidentales, todo ha venido teniendo cabida en el mismo saco sin fondo. Por el mismo camino, cualquier variante de expresión fundamentalista radical y extremista suele contar con mayor índice de receptividad, audiencia y difusión, de espectacularidad y alarde informativos, que otra de índole más contemporizadora o moderada. Añadamos, sin embargo, para ser objetivos, que esto no se produce sólo en medio occidental sino también en el propiamente árabe e islámico.

Las diferencias y confrontaciones, y hasta fragmentaciones y rupturas, que se van produciendo en el seno de los numerosos movimientos y tendencias islamistas se deben seguramente más a motivos de carácter histórico y sociológico que a otros, también actuantes, pero de otra índole, como la materia doctrinal en que se inspiran y a partir de la cual elaboran su pretendido cuerpo de teoría en cada caso, o las diferentes variantes de lectura e interpretación que aplican a esa materia doctrinal

original islámica. Nos estamos refiriendo a diferencias sustanciales y que se reflejen de forma pertinente en los correspondientes procesos y evoluciones que tales movimientos experimenten. Las que se deriven del tratamiento que den a la materia doctrinal, preferentemente de contenido técnico, cumplen ante todo una función formalista y retórica, se inscriben en el marco de actividad de una hermenéutica agobiante, reiterativa y mil veces desgastada y remendada durante siglos. Esto no quiere decir que no tengan su propia explicación desde el interior de la cultura islámica, y que no alcancen también los efectos y repercusiones que con seguridad se proponen. Pero se mueven preferentemente en régimen de circuito cerrado, o al menos interno. Digámoslo sin rodeos: como ejercicio intelectual, las formulaciones islamistas son de una mediocridad evidente y preocupante en su gran mayoría; los postulados estrecha y servilmente ideológicos lastran con claridad el esfuerzo teórico, que resulta cada vez más necesario y exigible.

La casi totalidad de los movimientos islamistas no ha podido escapar tampoco a las influencias de las situaciones y circunstancias locales de los respectivos países en que actúan, han sido en gran medida rehenes de una problemática nacional —o nacionalista particular— a la que difícilmente podían sustraerse ya que les garantiza buena parte de su apoyo social y militante, de sus posibilidades de movilización. Esto se contradice con el espíritu «internacionalista» —al menos, de internacionalismo islámico en el marco global, y árabe en el inmediato— que al islamismo ha de caracterizar obligatoriamente y que, al menos en teoría, constituye una de sus irrenunciables señas de identidad. Encontrar los engarces adecuados entre ambos compromisos y propósitos resulta harto difícil, y de tal interferencia contradictoria se resienten la mayoría de los movimientos islamistas. Muchos de ellos son grupos o asociaciones de implantación preferentemente nacional o hasta más reducidamente local, carentes de posibilidades amplias y garantizadas de expansión. Casos como los del *Hizb-Allah* libanés o la *Hamas* palestina, por poner ejemplos bastante conocidos y representativos, se dan con frecuencia. Resulta en realidad difícil encontrar un grupo tan arraigado y propagado como el de los *Hermanos Musulmanes*, aunque tampoco esta asociación haya podido evitar las diferenciaciones nacionales ni los conflictos internos, múltiples controversias y escisiones, que la han fragmentado de manera clara y contribuido a rebajar notablemente su nivel de acción y de eficacia. Eclecticismo ideológico acumulativo, dinámica de fragmentación e imposibilidad de superar las cuestiones nacionales particulares y concretas, vienen poniendo grandes frenos y

obstáculos para el crecimiento, la expansión y la posible coordinación a mayor escala del islamismo, fundamentalista de base en su mayoría. El caso de Argelia resulta con seguridad especialmente ilustrativo. Kepel ha insistido en la imposibilidad final de establecer alianzas duraderas entre la intelectualidad islamista, la burguesía creyente y la plebe urbana. Otro ejemplo pertinente es el inevitable —a lo que parece— proceso de fragmentación y de escisión que están experimentando las opciones islamistas argelinas, y que en la actual circunstancia de inminentes elecciones presidenciales se presenta lleno de interrogantes y de imprevisible futuro inmediato.

Saadeddín Ibrahim denunció, hace unos años, el trágico dilema que viven las sociedades árabes: elegir entre los cascos o los turbantes. Militarización y religiosización, que frecuentemente se refugian en los totalitarismos y en las prácticas de represión más violentas, inhumanas y execrables. En tal contexto, la precariedad y debilidad de las instituciones públicas y políticas agrava y empeora la situación, hasta límites y niveles incalculables en bastantes ocasiones. Que la gran mayoría de los regímenes árabes actuales son construcciones frágiles y erosionadas, no puede ponerse en duda. Bastantes de las corrientes islamistas, y en particular las más extremistas y radicales, se sienten por consiguiente como una amenaza directa y constante, en búsqueda del poder político y del predominio social. Incapaces de ir reduciendo apreciable y eficazmente tantas manifestaciones arraigadas y contumaces de opresión, de pavorosa injusticia y desigualdad, de corrupción, de miseria, de humillación, como siguen existiendo —y no digamos ya de terminar con ellas— esos regímenes siguen viéndose acosados por las opciones islamistas radicales. Parece comprobarse, sin embargo, que el acoso, la presión y hasta la amenaza inmediata de estas opciones ha disminuido bastante en líneas generales. A ello ha contribuido también —no cabe olvidarlo ni empequeñecerlo— que tampoco los movimientos islamistas han brindado opciones verosímiles, realistas y aceptables. En todo caso, el futuro sigue siendo una interrogante, y en tal coyuntura establecer predicciones y vaticinios es, ante todo, un ejercicio de irresponsabilidad o de inadmisibles frivolidad. Yo, desde luego, no estoy dispuesto a marchar por ese camino. Sí me atrevo a afirmar, simplemente, que las únicas tendencias islamistas que pueden tener futuro son aquéllas que acepten el marco de la pluralidad. Y lo mismo ocurrirá con los regímenes políticos. Las formas y maneras en que se produzca, serán también variables y diversas, no se someterán a un solo patrón ni a un único proceso ni sistema uniforme.

El mundo árabe está siendo, en este final de siglo, escenario de una compleja serie de importantísimos acontecimientos cuyos alcances, incidencias y dimensiones sólo en muy pequeña parte podemos percibir y prever. A mi modo de ver, se encuentra sometido a un intensísimo proceso de reajustes y readaptaciones, posiblemente también de cambios y hasta transformaciones profundas y radicales, que configuran un mapa diferente del mismo. No sólo en el orden político, sino en todos y con carácter general, aunque las maneras y ritmos conforme a los cuales se vaya produciendo resulten, obviamente, muy diversos y variados, tanto por razones y motivos internos cuanto externos. Desisto sin embargo de entrar aquí en especulaciones al respecto. Sí quiero llamar la atención, no obstante, acerca del hecho de que bastantes de las situaciones en las que ahora, a finales de siglo, se ve inmerso y por ellas arrastrado, recuerdan a otras, análogas y parecidas, que vivió a principios del mismo. Final y principio del siglo brindan semejanzas inquietantes y sorprendentes en el mundo árabe islámico, y de forma muy particular, seguramente, en su escenario próximo-oriental, en el *Maxrek*. Al hacer esta consideración, no estoy tratando de introducir, encubiertamente o de soslayo, ninguna noción o propósito espurios de paralelismo o determinismo impertinentes.

Ciñámonos tan sólo, y como apunte, al tema que aquí nos ocupa. La inmensa mayoría de la producción que con propiedad cabe calificar de fundamentalista islámica, en el plano del ejercicio intelectual y en el de la acción política y social, está de nuevo sometida a la dinámica de confrontación entre reformismo y radicalismo, repitiéndose así una oposición conflictiva ya conocida en el ámbito árabe islámico y que, precisamente en la época a horcajadas entre el siglo XIX y el XX, vivió una fase de máxima realización y expresión. Aunque puedan existir en ambas corrientes principios y propósitos de cierta flexibilidad, parece lo más acertado pensar que las posibles modalidades combinatorias y dosificadas encuentran muy poco campo de cristalización y que las mutuamente excluyentes, en consecuencia, se imponen. Insisto en que se trata de un debate central y determinante, cuestión de teoría y de práctica al mismo tiempo y de envergadura semejante, de prioridad equivalente. La profesora Ruiz Bravo-Villasante ha resumido con claridad y precisión algunas de las cuestiones principales que, en esta confrontación, se discuten: el modo de interpretación de los textos religiosos, el papel que corresponde a los distintos saberes y ciencias, quién ostenta la autoridad y qué alcance tiene ésta, quién representa el modelo y qué representa éste. La alternativa entre reformismo y radicalismo, me atrevo a insistir en ello, se está replanteando nuevamente, con

enorme tensión e incertidumbre, a todos los niveles, en esa extensísima y complejísima parte del universo que pertenece al Islam. Por aludir a dos casos descolantes de actualidad y ejemplaridad: en Argelia y en Irán.

Quizá alguien piense, y posiblemente con razón, que hasta ahora no me he referido para nada, a lo largo de esta exposición, a esos «otros» fundamentalismos apuntados en el título. Yo creo sinceramente que, como telón de fondo y referencia implícita, han estado presentes a todo lo largo de la misma. Pero quiero dejar constancia de algunas consideraciones finales al respecto. Ni la parte islámica está seccionada del mundo total, como encapsulada en sí misma, ni el fundamentalismo islámico, los fundamentalistas islámicos, se constituyen y desarrollan al margen de otros y sin relación alguna con ellos. De esas relaciones surgen y se derivan algunos de los rasgos que lo caracterizan y no pocos de los avatares que han sufrido y de las reacciones y comportamientos que ha experimentado. Porque si las modalidades diferenciadas de fundamentalismo son en gran parte maneras de reacción a circunstancias, acontecimientos y problemas acontecidos en su interior, lo son también a otros procedentes del exterior y con los que se cruza y choca. Esto ocurre principalmente con el fundamentalismo judío y con el fundamentalismo cristiano occidental. El primero se concreta, casi exclusivamente, en la creación del estado de Israel y la actuación del pensamiento y el proyecto sionistas; el segundo está indisolublemente ligado a la colonización y posterior descolonización. Exponer y analizar aquí este complejo de relaciones está fuera de lugar, constituye un tema diferente y con entidad propia. Quiero dejar constancia simplemente, al respecto, de unas consideraciones y convicciones personales, rigurosamente planteadas desde el presente y hacia el futuro más inminente.

El fundamentalismo islámico no cambiará sustancialmente si no cambia sustancialmente también el fundamentalismo judío. La radicalización de uno va pareja a la radicalización del otro; su racionalización y humanización, también. No es acertado, ni justo, ni ético, ni positivo, exigirle a uno lo que no se le exija al otro, y en idéntica proporción. En esto hay que vencer la posible seducción o interés del prejuicio, del estereotipo y del maniqueísmo. Yo creo sinceramente que, en referencia al Occidente cristiano en su relación con el mundo islámico, resultaría un despropósito hablar de la actuación del fundamentalismo: lo que puede haber, y hay de hecho, son prácticas, actitudes y comportamientos que deben ser calificados de fundamentalistas, al menos parcial-

mente. Esta es la diferencia en contraste con tiempos anteriores. Tales veleidades e intenciones fundamentalistas encuentran principales posibilidades de deslizamiento e infiltración al amparo de los grandes proyectos de penetración económica, que implantan dependencias y servidumbres aún más duras y desequilibradas. Se trata, en todo caso, de un fundamentalismo diluido, subyacente, en la mayoría de los casos hábil y muy eficazmente diseñado y ejecutado, que resulta sumamente difícil contrarrestar. Menos aún, por un organismo tan en cueros, tan fácilmente penetrable, como es, en su inmensa mayoría, el mundo islámico. Cuando se dice, por ejemplo, que es un mundo que ha de ser anclado, ¿qué se quiere decir exactamente con ello? Estamos absolutamente obligados a reflexionar seria, honesta y objetivamente, sobre tales cuestiones. El fundamentalismo no es sólo cuestión de contenidos, sino que es también cuestión de formas. El fundamentalismo se refleja no sólo en la idea, sino también en las actitudes y en los comportamientos. Se puede ser fundamentalista no sólo en función de cómo se piensa, sino también en función de cómo se actúa. Ni el Islam debe olvidarse de ello, ni tampoco debemos olvidarlo nosotros al tratar con el Islam.

Indicación bibliográfica

- ABUMALHAM, Montserrat: «Islam». En el vol *10 palabras clave sobre fundamentalismos*, Estella, 1999, pp. 209-244..
- AMOR, ABDELFAH: «Etats musulmans et sharia islamique», en el vol. *Modernitat i religió*, Andorra, Universitat d'estiu, 1996, pp. 35-56.
- GÓMEZ GARCÍA, LUZ: *Marxismo, islam e islamismo: el proyecto de Adil Husayn*, Madrid, 1996. (Con bibliografía sobre el tema.)
- MARTÍNEZ MONTÁVEZ, Pedro: *Pensando en la historia de los árabes*, Madrid, 1995.
- MARTÍNEZ MONTÁVEZ, Pedro: *El reto del islam. La larga crisis del mundo árabe contemporáneo*, Madrid, 1997. (Con bibliografía sobre el tema.)
- RUIZ BRAVO-VILLASANTE, Carmen: «El "fundamentalismo" islámico», en el vol. *De civilización árabo-islámica*, Universidad de Jaén, 1995, pp. 157-173.

