

297.1
S132
2005

Cubriendo el islam

Cómo los medios de comunicación y los expertos determinan nuestra visión del resto del mundo

EDWARD W. SAID



Traducción de
Bernardino León Gross

DEBATE

Donación Dr. Mario Nagal Fundación Belén 2000 Dic 2012

Introducción a la presente edición

En los quince años transcurridos desde la publicación de *Cubriendo el islam*, en los medios de comunicación estadounidenses y occidentales se ha concentrado gran atención sobre los musulmanes y el islam, una atención en buena parte caracterizada por una estereotipización y una beligerante hostilidad más exagerada de lo que había descrito antes en mi libro. El papel que el islam desempeña en secuestros y acciones terroristas, las descripciones sobre el modo en que países de-claradamente musulmanes como Irán suponen una amenaza para «nosotros» y nuestra forma de vida, y las especulaciones acerca de las más recientes conspiraciones para volar edificios, sabotear aviones comerciales y envenenar las reservas de agua parecen ocupar un espacio cada vez mayor en la conciencia occidental. Un grupo de «expertos» en el mundo islámico ha alcanzado celebridad y es convocado durante los períodos de crisis para pontificar con ideas preconcebidas sobre el islam en informativos y tertulias. Parece haberse producido también un extraño resurgimiento de las ideas canónicas del orientalismo acerca de los musulmanes, sobre todo de los que no son de raza blanca, ideas que —aunque previamente desacreditadas— han alcanzado una alarmante relevancia en una época en que las tergiversaciones raciales o religiosas sobre este o aquel grupo cultural han dejado de proliferarse con tal impunidad. Las maliciosas generalizaciones sobre el islam se han convertido en la última forma aceptable de demigración de una cultura extranjera en Occidente: lo que se dice acerca de la mentalidad musulmana, o sobre su carácter, su religión o su cultura, en conjunto no podría ser planteado en la actualidad en ningún debate sobre los africanos o los judíos, o sobre otros orientales o asiáticos.

Ciertamente, durante los últimos quince años se han producido numerosas provocaciones e incidentes preocupantes perpetrados por musulmanes o países islámicos como Irán, Sudán, Irak, Somalia, Afganistán o Libia. Considérese la siguiente lista resumida de agresiones. En 1983 fueron asesinados en Líbano unos doscientos cuarenta marines de Estados Unidos con una bomba (el atentado se atribuyó a un grupo musulmán), y la embajada estadounidense en Beirut fue volada por terroristas suicidas musulmanes con una gran pérdida de vidas. En los años ochenta, distintos grupos chifres secuestraron en el Líbano a numerosos ciudadanos estadounidenses que fueron mantenidos como rehenes durante largos periodos de tiempo. Varios secuestros aéreos —de los cuales el más conocido fue el del vuelo de la TWA asaltado en Beirut entre el 14 y el 30 de junio de 1985— fueron reivindicados por grupos musulmanes, y lo mismo ocurrió con algunas atrocidades provocadas en Francia más o menos en la misma época. El atentado de 1988 contra el vuelo 109 de la Pan-Am a su paso sobre Lockerbie, en Escocia, fue perpetrado por terroristas islámicos. Irán adquirió nueva fama como cómplice doloso o simpatizante de diferentes grupos insurgentes en el Líbano, Jordania, Sudán, Palestina, Egipto, Arabia Saudí y otros lugares. Tras el fin de la ocupación soviética, Afganistán se había convertido en un hervidero de tribus y partidos feudales islámicos; muchos de los insurgentes musulmanes —en particular los talibanes—, armados, entrenados y financiados por Estados Unidos, se han hecho con el poder en la actualidad. Algunos de aquellos guerrilleros otrora entrenados por los norteamericanos han reaparecido en otros lugares, como el jeque Omar Abdel Rahman, condenado por planear el atentado con bomba de 1993 en el World Trade Center, y ahora parecen estar fomentando luchas internas en Egipto y Arabia Saudí, que son importantes aliados de Estados Unidos en Oriente Próximo. La *fatwa* de Jomeini contra Salman Rushdie (14 de febrero de 1989) y la multimillonaria recompensa en dólares que la acompañó parecían personificar la maldad del islam, su resuelta guerra contra los valores liberales y la modernidad, y también, por descontado, su capacidad de cruzar los océanos para llegar hasta el corazón de Occidente con el fin de desafiar, provocar y amenazar.

A partir de 1983, los musulmanes que declaraban su fe en el islam se convirtieron en una presencia habitual en todos los medios de comunicación. En Argelia ganaron las elecciones municipales y se les impidió acceder al poder por medio de una insurrección militar. Argelia padece aún la agonía de una guerra civil verdaderamente espantosa, en la que militantes de grupos armados y miles de intelectuales, periodistas, artistas y escritores han sido asesinados. Sudán está gobernado en la actualidad por un partido militante islámico dirigido por Hasan al-Turabi, alguien que es a menudo presentado como un individuo brillantemente malévolo, un Sengali o un Savonarola con atuendo islámico. Docenas de inocentes turistas europeos e israelíes han sido asesinados por agresores islámicos en Egipto, donde el poder de los Hermanos Musulmanes y la Yemahh Islamiya —aunque la primera organización es más violenta e intransigente que la segunda— parece haber aumentado de manera exponencial en la década pasada. Aunque en el pasado gozaba del apoyo de Israel para menoscabar la autoridad de la Organización para la Liberación de Palestina (OLP) durante la Intifada palestina (que comenzó en diciembre de 1987) en las ocupadas Gaza y Cisjordania, Hamás, y con él la Yihad Islámica, han sufrido una metamorfosis que los ha convertido en los más temidos y mediáticos ejemplos del extremismo islámico, en cuya lista de atrocidades se pueden citar numerosos atentados suicidas, colocación de bombas en autobuses y el asesinato de civiles israelíes. No menos terribles son las guerrillas —por lo general llamadas «terroristas» en los medios de comunicación estadounidenses— de Hezbolá (el Partido de Dios), que localmente se identifican y son vistas como luchadores de la resistencia que se enfrentan a la ocupación ilegal israelí de una importante porción de territorio del sur del Líbano denominada «franja de seguridad».

En marzo de 1996 tuvo lugar en el puerto egipcio de Sharm el Sheij una gran conferencia a la que asistieron numerosos jefes de Estado, como el presidente Bill Clinton, el primer ministro Shimon Peres y los presidentes Hosni Mubarak y Arafat; dicha reunión tenía como objetivo debatir sobre «terrorismo», con la referencia reciente de tres ataques suicidas contra civiles israelíes. En su discurso, televisa-

do para el mundo entero, Peres dejó claro a todos los telespectadores —como también hizo la propia conferencia— que la culpa la tenían el islam y la República Islámica de Irán. La opinión en los medios de comunicación estadounidenses y occidentales llegó a ser tan enardecidamente contraria al islam que, cuando en abril de 1995 se produjo el atentado de Oklahoma City, se hizo sonar la señal de alarma: los musulmanes atacaban de nuevo. Recuerdo (con cierta irritación residual) que aquella tarde debí de recibir unas veinticinco llamadas telefónicas de periodistas, redactores de las grandes cadenas e ingeniosos reporteros, todos los cuales suponían que, puesto que mi origen y muchos de mis escritos me relacionaban con Oriente Próximo, yo debía saber algo más al respecto que la mayoría de los mortales. La conexión por completo imaginaria entre los árabes, los musulmanes y el terrorismo nunca me había parecido tan evidente; la implicación que, a mi pesar, se me hizo sentir a través del sentimiento de culpa me invadió: eso era precisamente lo que se suponía que yo debía sentir. En resumidas cuentas, los medios me habían agredido, y el islam —o más bien mi conexión con él— era el motivo de tal agresión.

Ese fue, con certeza, el caso de los bosnios musulmanes que fueron víctimas de la limpieza étnica a manos de sus compatriotas serbios. Pero allí, como David Rieff y otros han puesto de manifiesto, las potencias europeas y Estados Unidos hicieron muy poco por ellos hasta bastante después de que se hubieran cometido las peores atrocidades. El contundente esfuerzo de ayuda humanitaria de Naciones Unidas era una novedad, toda vez que en cualquier otro lugar del mundo los musulmanes eran vistos y tratados como agresores que como mucho se merecían un discurso insultante, amenazas, sanciones, cuarentena y, en ocasiones, ataques aéreos. Recuérdese también el sangriento intento de Rusia de eliminar a los musulmanes chechenos. En el caso de Libia e Irak, el primero fue bombardeado por Estados Unidos en abril de 1986, durante las horas de la noche de máxima audiencia televisiva, y el segundo fue objetivo de una guerra a gran escala y posteriores ataques aéreos en 1993 y 1996 (varios de dichos ataques fueron televisados por la CNN). En Occidente, la ciudadanía pensaba que los ataques estaban justificados aunque afectasen

a un elevado número de civiles inocentes. En 1992, nadie pareció oponerse a la intervención humanitaria de Estados Unidos en la Somalia musulmana, una intervención que, como ocurrió con la expedición libanesa de la década anterior, terminó en medio de una gran confusión. Los casos iraquí, libio, checheno y bosnio son diferentes, pero lo que tienen en común a los ojos de los musulmanes de todo el mundo es que son las potencias y los ciudadanos occidentales, principalmente los «cristianos», quienes se están movilizándolo para llevar a cabo una guerra permanente contra el islam. De este modo, la polarización se acentúa y las posibilidades de un diálogo entre culturas quedan postergadas. Numerosos musulmanes han dicho y escrito que si las víctimas bosnias, palestinas y chechenas no hubieran sido musulmanas, y si el «terrorismo» no hubiera emanado del «islam», las potencias occidentales habrían hecho algo más. Después de todo, Israel había ocupado y se había anexionado territorios árabes musulmanes sin ser sancionado. ¿Por qué habrían de ser solo los países y gentes del islam especial objeto de oprobio y de una hostilidad tan desproporcionada? Para la mayoría de los norteamericanos, el islam solo representaba problemas.

Así, la situación es bastante compleja. Se ha generado un reavivamiento de sentimientos a lo largo de todo el mundo islámico, y se han producido numerosos actos terroristas, organizados o no, contra objetivos occidentales o israelíes. El estado general del mundo islámico parece retrógrado y cruel, con su declive del bienestar y la productividad, y en él se producen fenómenos como la censura, la relativa ausencia de democracia y el desalentador predominio de dictaduras y estados ferozmente represivos y autoritarios, algunos de los cuales practican y promueven el terrorismo, la tortura y las mutilaciones geniales; todo ello es aplicable a estados básicamente islámicos como Arabia Saudí, Egipto, Irak, Sudán y Argelia, entre otros. Además, el (a mi modo de ver) simplista reduccionismo de varios grupos de personas que recurren a una vaga fantasía de la Meca del siglo VII como la panacea para numerosas enfermedades del mundo islámico actual contribuye a que se produzca una desagradable mistificación que va desde la hipocresía hasta la negación.

No obstante, mi preocupación es que el mero uso de la etiqueta «islam» sirva para explicarlo o para condenarlo indiscriminadamente y termine por convertirse en realidad en una forma de ataque que a su vez provoque más hostilidad entre los autoproclamados portavoces musulmanes y occidentales. El «islam» define a una parte relativamente pequeña de lo que realmente acontece en el mundo islámico, que engloba a millones de personas, así como a docenas de países, sociedades, tradiciones, idiomas y, por supuesto, un número infinito de experiencias dispares. La afirmación de que todo esto se remonta a algo llamado en el pasado «islam» resulta falsa, y no importa hasta qué punto los polémicamente vociferantes orientalistas —buena parte de ellos activos en Estados Unidos, el Reino Unido e Israel— hayan insistido en que el islam regula de arriba abajo las sociedades islámicas, que *dar al-Islam* es una entidad simple y coherente, que la Iglesia y el Estado son realmente uno en el islam, etcétera. La tesis que defiende en este libro es que buena parte de estos planteamientos son generalizaciones inaceptables e irresponsables, y que no podrían ser esgrimidos contra ningún otro grupo religioso, cultural o demográfico del planeta. Lo que las sociedades occidentales —con sus complejas teorías, sus diversos análisis de las estructuras sociales e históricas, sus formaciones culturales y sus sofisticados lenguajes de investigación— esperamos de un estudio serio también deberíamos esperarlo del análisis y el debate acerca de las sociedades islámicas.

En lugar de erudición, por lo general encontramos solo periodistas que hacen extravagantes afirmaciones que a su vez son recogidas de inmediato y llevadas al paroxismo por los medios de comunicación. Sobre su trabajo planea el escurridizo concepto (al que aluden a menudo) de «fundamentalismo», una palabra que ha llegado a ser asociada casi automáticamente al islam, aunque el término haya mantenido una fructífera relación, bastante obviada, con el cristianismo, el judaísmo y el hinduismo. Las asociaciones deliberadamente creadas entre el islam y el fundamentalismo aseguran que el lector medio llegue a ver el islam y el fundamentalismo como la misma cosa en esencia. Con la tendencia a reducir el islam a un puñado de reglas, estereotipos y generalizaciones acerca de la fe, su fundador y todos

sus fieles se perpetúa el énfasis en cualquier hecho negativo asociado a él: su violencia, su primitivismo, su atavismo, sus amenazas cuantitativas. Y todo ello sin realizar ningún esfuerzo serio por definir el término «fundamentalismo» o por dar un significado preciso al «radicalismo» o al «extremismo», o por dotar a esos fenómenos de un contexto (por ejemplo, diciendo que el 5 por ciento, o el 10 o el 50 por ciento de los musulmanes son fundamentalistas).

Desde 1991, y en un colosal estudio en cinco volúmenes realizado por un equipo auspiciado por la Academia Americana de las Ciencias y las Artes, esta ha venido publicando diferentes investigaciones sobre el «fundamentalismo». Mi sospecha es que este proyecto fue emprendido precisamente con el islam en el punto de mira, aunque el judaísmo y el cristianismo sean también objeto de estudio. Numerosos académicos de renombre participan en el proyecto, bajo la dirección de dos editores, Martin E. Marty y R. Scott Appleby. El resultado final es un compendio de estudios por lo general interesantes, pero (como se pone de manifiesto en el perspicaz análisis de Ian Lustick) de los que no emerge ninguna definición viable de fundamentalismo; al contrario, como añade Lustick: los editores y colaboradores «terminan por sugerir, algo desesperados, que el “fundamentalismo” no debería ser definido». ¹ De modo que, si los especialistas en la materia son incapaces de definirlo, no cabe duda de que una multitud de polemistas —espoleados por el recelo y la hostilidad hacia todo lo musulmán— lo harán mucho peor. Tienen éxito, sin embargo, en crear un clima de alarma y consternación entre sus lectores.

En este sentido, considérese un caso típico lo escrito en el *National Review* del 11 de mayo de 1992 por el ex miembro del Consejo de Seguridad Nacional, Peter Rodman: «Occidente se enfrenta a un desafío que procede del exterior, una fuerza militante y atávica guiada por el odio a *todo* el pensamiento político occidental y que hace recordar inveterados resentimientos hacia la cristiandad», afirma como modesta primera premisa. Nótese la ausencia de calificativos y el libre uso de generalidades amplias e imposibles de verificar, como «hace recordar inveterados resentimientos hacia la cristiandad» (el término

«cristiandad» evoca algo de más calado y más impresionante que el simple, aunque de algún modo más cercano a la verdad, «cristianismo»). Rodman abunda en sus argumentos: «Buena parte del mundo islámico está desgarrado por divisiones sociales y se siente frustrado por su inferioridad material ante Occidente; contempla con amargura las influencias culturales occidentales y se deja llevar por sus resentimientos (lo que Bernard Lewis denomina las “políticas de la ira”). Su virulento antioccidentalismo no parece tan solo una táctica». Más adelante prestaré especial atención al papel de Lewis en este tipo de discurso. Rodman no ofrece pruebas en apoyo de sus alegaciones acerca de la inferioridad islámica, sus resentimientos y su ira: le basta simplemente con realizar tal afirmación, ya que el «islam», tal y como es descrito por la prensa y (mal)interpretado en el pensamiento orientalista y los estereotipos mediáticos, resulta acusado y condenado sin necesidad de que se aporten pruebas o cualidades relativizadoras del tipo de las que Rodman utilizaría al hablar del mundo «occidental» o incluso la «cristiandad». Y yo pregunto: ¿siente cada uno de los cientos de millones de musulmanes del mundo ira e inferioridad, o cada ciudadano de Indonesia, Pakistán o Egipto se siente resentido ante las influencias «occidentales»? ¿Se podría emprender la búsqueda de respuestas a tales cuestiones básicas? ¿O es que acaso el «islam» no puede ser objeto de análisis como cualquier otra cultura o religión porque, al contrario de lo que ocurre con todas ellas, queda fuera de una experiencia humana «normal», como si todos sus contenidos recordasen a un ser humano psicopatológico?

O considérese el caso de Daniel Pipes, un ferviente antimusulmán cuya principal característica es que, como orientalista, «conoce» el islam como esa cosa terriblemente atroz que es. Se despacha con algunas argumentaciones en un artículo de «reflexión» publicado en el número de otoño de 1995 de *The National Interest* bajo el modesto título de «There are No Moderates: Dealing with Fundamentalist Islam». En ningún párrafo de su ensayo absuelve de su verdadera naturaleza al islam radical —que no se molesta en definir, aunque el título del artículo nos permite suponer que se trata de lo mismo que la variedad «no radical»—, una religión que, según nos dice de in-

mediato, está «más cercana en su espíritu a otro tipo de movimientos (comunismo, fascismo) que a las religiones tradicionales». Algo después profundiza en la analogía: «Aunque el islam fundamentalista difiere en sus detalles de otras ideologías utópicas, se les asemeja mucho en su amplitud y ambición. Como el comunismo o el fascismo, ofrece una ideología de vanguardia; un programa completo para mejorar al hombre y crear una nueva sociedad; completo control sobre tal sociedad, y cuadros dispuestos a (e incluso ávidos por) derramar sangre». Pipes ridiculiza a aquellos expertos que afirman que el islam político ha seguido su curso; no, ofrece a modo de contrargumentación que estamos ante su apogeo. Violento, irracional, inapaciguable, totalmente intransigente, el islam «fundamentalista» de Pipes amenaza al mundo o, en especial a «nosotros», incluso a pesar de que, de acuerdo con los datos del Departamento de Estado, el terrorismo que tiene su origen en Oriente Próximo ocupa la sexta posición en cuanto a incidencia y frecuencia.

En pocas palabras, fundamentalismo equivale a islam, y este significa todo-aquello-contra-lo-que-debemos-luchar-ahora, como hicimos con el comunismo durante la guerra fría; en realidad, afirma Pipes, la batalla es más seria, más profunda y peligrosa en el caso del islam. Ni Pipes ni Rodman escriben como profanos en la materia, ni tampoco como miembros de una secta de lunáticos. Su trabajo se inserta plenamente en la corriente dominante y pretende atraer, con expectativas en cierto modo realistas, la atención de la clase política. El grado de divulgación de su punto de vista puede deducirse de lo publicado en *US News and World Report* el 6 de julio de 1987: «Impenitente —e inquebrantable—, el fundamentalismo se desplaza sobre una corriente de opinión popular en buena parte del mundo islámico. Ha tomado a Occidente completamente por sorpresa, en especial cuando el fervor religioso islámico y los objetivos políticos se unen para obtener resultados violentos. Aún existen pocas pruebas de que la mayoría de los fundamentalistas apoyen la obediencia a los objetivos declaradamente revolucionarios de Jomeini. Pero su mensaje parece extenderse». Un poco más tarde, el 16 de octubre de 1987, en la misma revista se puede leer: «El complejo de mártir —de vital im-

portancia en la variedad iraní del islam, la secta chií — está apareciendo ahora entre la juventud de la mayoría sunní. Las normas del sentido común quedan en suspenso cuando se trata de hablar sobre el islam. Nadie se molesta en preguntarse, por ejemplo, cómo verificar la afirmación de que el martirio se extiende entre la juventud sunní, que suma en conjunto varios cientos de millones de personas, de Marruecos a Uzbekistán, y si pudiera verificarse, qué clase de pruebas se aportarían para demostrarlo.

Poco puede sorprendernos, pues, que en la edición dominical del *New York Times*, «Week in Review», apareciera el 21 de enero de 1996 el siguiente titular: «The Red Menace is Gone. But Here's Islam». En la parte inferior de la página se podía leer un largo artículo de Elaine Sciolino que, estructurado conforme al principio «por una parte/por la otra», ofrecía una idea de lo que describe como «uno de los más candentes y serios temas de debate de los círculos académicos en la actualidad, que refleja la vieja discusión sobre hasta qué punto la amenaza comunista estaba bien organizada y era monolítica». Aparte de su incendiario título, el artículo de Sciolino lleva al lector a ver el islam («la amenaza verde») como un peligro para los intereses occidentales, recogiendo un gran número de testimonios en apoyo de tal punto de vista, incluidos los del secretario general de la OTAN, Claes, Newt Gingrich, Bernard Lewis, Shimon Peres, o el omnipresente (si bien no siempre completamente autorizado) Steven Emerson; asimismo, varios jefes de Estado vinculados a Estados Unidos, como Benazir Bhutto, Hosni Mubarak y Tansu Çiller, se encuentran entre los que creen en una teoría de la conspiración-amenaza mundial. Con una tesis contraria solo se menciona al profesor John Esposito, de Georgetown, cuyo ensayo y convincentemente argumentado libro *El desafío islámico: ¿mito o realidad?* (1992) desacriba con paciencia la teoría de la amenaza islámica. Resulta, pues, evidente que el actual clima favorece —uno podría decir que incluso exige— que el islam constituya una amenaza, a pesar del imposible alcance de tal noción y su improbable (y puramente polémica) esencia.

El islam ha llegado a convertirse, por tanto, en un tema central de discusión en numerosos círculos políticos y periodísticos. Buena par-

te de tales debates desdibujan el hecho de que grandes sectores de la población islámica son en la actualidad aliados o clientes de Estados Unidos, o se encuentran en su órbita (países como Arabia Saudí, Indonesia, Malasia, Pakistán, Egipto, Marruecos, Jordania y Turquía); en estos casos, los musulmanes militantes surgieron, hasta cierto punto, a causa del abierto apoyo de Estados Unidos a dichos regímenes; es el caso también de ciertos gobiernos minoritarios, a menudo aislados y distanciados de sus pueblos, que han sido obligados a aceptar la tutela y la influencia de Estados Unidos para seguir un orden del día estadounidense y no musulmán. El Council on Foreign Relations,* una prestigiosa e influyente asociación política, ha elaborado recientemente un «Informe sobre políticas musulmanas» y creado un grupo de estudio que acoge un amplio abanico de opiniones sobre el islam, algunas de ellas saludables e informativas. Con todo, en publicaciones como *Foreign Affairs*, la revista trimestral del consejo, el debate se presenta con frecuencia polarizado, como ocurre entre Judith Miller y Leon Hadar, el último en contra y la primera a favor de una respuesta afirmativa a la pregunta: «Is Islam a Threat?» (*Foreign Affairs*, primavera de 1993). Bastaría un mínimo de empatía para imaginar sin dificultad que un musulmán podría sentirse incómodo ante la implacable insistencia —aunque se exprese en los términos de un debate— con que su fe, su cultura y su pueblo son presentados como fuente de amenaza y con que son asociados, de un modo tan determinista, con el terrorismo, la violencia y el «fundamentalismo».

Dentro de tales caracterizaciones existe una tendencia estable —espolada con mayor ahínco en revistas y libros proisraelíes— que espera convencer a más estadounidenses y europeos para que vean a Israel como una víctima de la violencia islámica. Todos los gobiernos israelíes han recurrido a la divulgación de esta imagen de sí mismos durante las guerras informativas que se han sucedido desde 1948 alrededor de la cuestión de Oriente Próximo. Aunque he hablado de este tema en otra parte, es importante insistir en que tal visión del

* Institución estadounidense independiente fundada en 1921 para el análisis de cuestiones internacionales, que tiene su sede en Nueva York. (N. del T.)

islam y, la mayor parte del tiempo, del mundo árabe en general, pretende echar una cortina de humo sobre lo que Israel y Estados Unidos, principales enemigos del «islam», han venido haciendo. Como aliados, ambas naciones han invadido varios países islámicos (Egipto, Jordania, Siria, Libia, Somalia, Irak) y también, en el caso de Israel, han ocupado territorio árabe islámico en cuatro países, y en el caso de Estados Unidos, se considera que en Naciones Unidas están apoyando abiertamente la ocupación de dichos territorios. Para la amplia mayoría de musulmanes y árabes, Israel es, por tanto, una arrogante potencia nuclear regional, que menosprecia a sus vecinos, irresponsable en el número y frecuencia de sus bombardeos, asesinatos (que exceden con mucho el número de israelíes asesinados por musulmanes), despoesamientos y desplazamientos, en particular en lo que se refiere a los palestinos. Israel ha desafiado el derecho internacional y decenas de resoluciones de Naciones Unidas al anexionar Jerusalén Este y los Altos del Golán, ocupar el sur del Líbano desde 1982 y mantener una política de trato (y caracterización) de los palestinos como infrahumanos —de hecho, como una raza aparte—, y ha manejado su poder sobre la política de Estados Unidos en Oriente Próximo de modo que los intereses de cuatro millones de israelíes han eclipsado por completo los intereses de doscientos millones de árabes musulmanes. Es todo esto, y no la peculiar formulación de Bernard Lewis al postular que los musulmanes sienten ira ante la «modernidad» occidental, lo que ha creado un comprensible sentimiento de injusticia árabe islámica contra potencias que, como Israel o Estados Unidos, proclaman que son democracias liberales pero actúan contra pueblos en inferioridad de condiciones de acuerdo con normas bastante contradictorias, sobre la base del interés propio y la crueldad. Cuando Estados Unidos encabezó una coalición de países contra Irak en 1991, habló acerca de la necesidad de revertir la ocupación y la agresión. Si Irak no hubiera sido un país musulmán ocupante de otro país similar, y situado en una zona de enormes recursos petrolíferos que se consideran una reserva de Estados Unidos, la invasión no habría tenido lugar, del mismo modo que la invasión y ocupación de los Altos del Golán y Cisjordania, la anexión de Jerusalén Este y la implanta-

ción de asentamientos no fueron vistos por Estados Unidos como una situación que exigiera su intervención.

No pretendo afirmar que los musulmanes no hayan atacado y herido a israelíes y occidentales en nombre del islam. Pero sí afirmo que buena parte de lo que se lee y observa en los medios de comunicación acerca del islam representa la agresión como obra del islam porque eso es lo que el «islam» es. Así, las circunstancias locales y concretas son eliminadas. En otras palabras, la cobertura informativa del islam es una actividad parcial que desdibuja lo que «nosotros» *hacemos*, y destaca en su lugar lo que los musulmanes y árabes *son* por su defectuosa naturaleza.

En las líneas que siguen no voy a citar a analistas marginales sobre Oriente Próximo o el islam, analistas claramente enajenados o incongruentes, sino más bien ejemplos procedentes del periodismo más conocido y popular: publicaciones como *The New Republic* o *The Atlantic*, la primera propiedad de Martin Peretz, y la segunda de Morton Zuckerman, ambos grandes partidarios de Israel y, por lo tanto, parciales en su visión del islam. Peretz es un caso especial. En los medios de comunicación estadounidense, nadie ha hablado durante tanto tiempo (al menos dos décadas) ni con tanto detenimiento ni con un acento tan marcado por el odio racial y el desprecio contra un pueblo y una cultura determinados como él lo ha hecho sobre el islam y los árabes. Algo de su malevolencia se deriva sin duda de su constante ímpetu por defender a Israel a cualquier precio, pero mucho de lo que viene diciendo desde hace años va bastante más allá de una defensa racional, y sus columnas de difamación pura y dura, irracional y vulgar no tienen parangón.

En su mente, el islam y los árabes constituyen un todo y pueden ser atacados por igual. El 7 de mayo de 1984 describe una obra de teatro que había visto:

... un hombre de negocios alemán de visita, una judía estadounidense que llegó como emigrante y un árabe palestino se reúnen tras buscar refugio en un búnker en Jerusalén bajo el asedio árabe. Si hay algo que nos resulte mínimamente sorprendente en la creciente empatía

entre el alemán y la judía de la obra, puedo decir que los prejuicios universalistas de nuestra cultura nos han preparado aún menos para el personaje árabe, un árabe a todas luces enloquecido, pero enloquecido en la forma característica de su cultura. Está intoxicado por el lenguaje, no puede discernir entre fantasía y realidad, aborrece el compromiso, siempre acusa a los demás de sus problemas y al final descarga la dolorosa furia de su frustración en un sanginario acto sin sentido, aunque momentáneamente gratificante. Esta es una obra política, y lo que la hace tan convincente es su pesimismo o, lo que es lo mismo, su veracidad. Hemos visto al árabe de esta obra en Trípoli y en Damasco, y en las últimas semanas en el secuestro de un autobús que iba a Gaza y en el ametrallamiento de civiles inocentes en las calles de Jerusalén. En el escenario del Rep es, por descontado, un personaje de ficción, pero en el mundo real no lo es; más bien es su hermano «moderado» el que sería un producto de la imaginación.

Este estilo de opinión aparece semana tras semana en una publicación que, para entendernos, es una famosa y otrora liberal revista leída por un gran número de personas influyentes en Washington y Nueva York. Habíendonos asegurado (24 de junio de 1991) que Israel era «la expresión política de un pueblo ya establecido, como Polonia, Japón o Inglaterra», y que su identidad política era un hecho (al contrario que la de la India o los palestinos), sigue adelante con su tesis el 6 de septiembre de 1993: «Para los árabes, los judíos serán siempre usurpadores e intrusos. En nuestro tiempo, la xenofobia no es una propensión solo de los árabes. Pero en una época en que el Estado amalgama la política con la identidad, el islam árabe, que sufre un complejo de inferioridad ante Israel y Occidente, es en especial xenófobo, concentrado únicamente en pensar sobre su mundo y en nada más».

Las increíbles difamaciones de Peretz llegan al extremo de obviar por completo la realidad histórica, el hecho de que fueron judíos principalmente europeos quienes se instalaron en Palestina, un país ya poblado y colonizado por otro pueblo, y destruyeron su sociedad desposeyéndolos y expulsándolos de dos tercios de su territorio; además, Israel ha ocupado militarmente territorio palestino (como tam-

bién libanes y sirio) durante varias décadas, se ha anexionado de manera unilateral Jerusalén Este (un acto que no ha sido reconocido por ningún país del planeta) y se ha arrogado el derecho de realizar una guerra «preventiva» contra varios países árabes. Incapaz de tratar estos hechos de otro modo que no sea en función de la superioridad israelí, Peretz despliega sobre los musulmanes y los árabes su teoría de la violencia gratuita y la inferioridad cultural. En la edición del 13 de agosto de 1996, Peretz justifica primero la descarada política de fuerza del primer ministro de Israel, Benjamin Netanyahu, para añadir después que Israel, al fin y al cabo, tiene que lidiar con los países árabes, donde no hay «disposición cultural para un despegue científico e industrial. Lamentablemente, se trata de sociedades incapaces de fabricar un ladrillo, y mucho menos un microchip». Peretz insiste en la idea (que, por supuesto, concuerda con su punto de vista sobre los afroamericanos, esto es, que están históricamente condenados a la inferioridad) hasta llegar a la siguiente conclusión: «Esta creciente división provocará un resentimiento profundo, tal vez incurable, contra Israel. Y aunque puede que no conduzca a una guerra en el sentido tradicional, puede seguir produciendo lo que Israel ha venido experimentando en los últimos años: terror y un levantamiento permanente».

La costumbre de Peretz de apelar a vastas e irracionales generalizaciones para atacar a los árabes y el islam por sus pecados contra su país predilecto, Israel, tiene una contrapartida más benigna en libros, artículos, series televisivas y películas cuyo objetivo es ya la descripción, ya el entretenimiento. Milton Viorst, autor de numerosos artículos sobre Oriente Próximo publicados en *New Yorker*, recogió una gran parte de ellos en *Sandastiles: The Arabs in Search of the Modern World* (Knopf, 1994). Observador avezado, Viorst se ve, no obstante, menoscabado por un completo arsenal de presuposiciones no analizadas acerca del islam que él ofrece sin asomo de escepticismo ni timidez. En casi ninguno de los análisis de su libro se expresa crítica alguna respecto a tales dudosas preposiciones. Muhammad Ali Khalid reunió algunas críticas, con un efecto devastador, en un artículo publicado en *Journal of Palestine Studies* (invierno de 1996). Cita a

Viorst: «La ciudad islámica tradicional muestra poca preocupación por la estética de los espacios urbanos públicos; incluso ahora, los árabes no parecen fijarse en sus calles, y las llenan de basura. Algunos observadores explican esta indiferencia respecto al espacio público como una expresión de la fijación de la cultura islámica en la privacidad, en su afán por que la vida social solo se desarrolle en el interior de sus viviendas». Hay más. Dice Viorst: «El islam tuvo éxito allí donde el cristianismo fracasó en el intento de poner grilletes a la capacidad de razonar del hombre. [...] Los árabes a menudo observan en su cultura una intrínseca disposición al conservadurismo, si no al fatalismo. Se sienten incómodos ante el desafío intelectual». Muy acertadamente, Khalidi recuerda a Viorst que los musulmanes, después de todo, adaptaron la filosofía griega para su posterior uso en Eutropa, fueron pioneros en la lógica y la astronomía, establecieron la medicina como ciencia e inventaron el álgebra.

Viorst permanece impertérrito (o tal vez ignorante) ante todo esto. Habla con total seguridad del «básico antagonismo con el pensamiento creativo que ha caracterizado cada vez más al islam», y alega que «los musulmanes, tanto árabes como turcos, reconocen de buena gana que, si son juzgados sobre la base de un conjunto de criterios intelectuales, su civilización no está a la altura de la occidental» porque «el rigor intelectual, el verdadero regalo de Occidente al mundo moderno, apenas ha tocado a la civilización árabe».

Lo que encuentro tristemente sintomático en estas afirmaciones es que parecen derivar —más bien a la defensiva, o incluso con una actitud xenófoba— de portavoces autoproclamados como Viorst, Peretz u otros demasiado numerosos para ser mencionados aquí: todos ellos atacan al islam precisamente en virtud de sentimientos de hostilidad tan vagos como los mencionados. Buena parte de las actuales representaciones del islam están dirigidas a demostrar la inferioridad de esta religión ante una cultura occidental contra la que el islam está decidido a oponerse, a competir, a sentir malestar e ira. Además, importantes revistas de opinión como *New Yorker*, *New York Review of Books* y *Atlantic Monthly* no publican nunca ensayos (ni siquiera piezas literarias) de autores musulmanes o árabes: prefieren re-

currir a autores como Viorst para interpretar una actualidad política y económica no confrontada con los hechos, sino analizada a partir de puros presupuestos como los anteriores. La crítica a este tipo de proceder rara vez impregna la corriente dominante para desafiar su hegemonía.

Una de esas escasas valoraciones críticas del daño causado por los clichés acerca del islam en los medios de comunicación, las revistas políticas y en la universidad es la publicada por Zachary Karabell (*World Policy Journal*, verano de 1995), que parte de la premisa de que desde el final de la guerra fría se ha prestado una indebida atención al islam «fundamentalista». Los medios de comunicación, dice con acierto, se han visto desbordados de imágenes negativas del islam: «Pregunten a los estudiantes universitarios estadounidenses, en las universidades de élite o en otras, qué piensan cuando oyen la palabra “musulmán”. La respuesta es, invariablemente, la misma: blandir armas, barbudos, terroristas fanáticos empeñados en destruir al gran enemigo, Estados Unidos». Karabell señala, por ejemplo, que *20/20*, un prestigioso programa informativo de alto nivel de la ABC, «emite distintos reportajes en los que se presenta al islam como una religión en plenas cruzadas que está entrenando guerreros de Dios; *Frontline* patrocinó una investigación sobre las redes terroristas musulmanas en el mundo». Podría haber mencionado también el documental del PBS* de Emerson, *Yihad in America*, que fue concebido con cinismo y promovido para explotar precisamente ese miedo; o incluso la moda de editar libros con títulos tan provocadores como *Sacred Rage* o *In the Name of God*, que establecen la asociación entre el islam y un peligroso irracionalismo aún más estricto, más inexorable. «Se podría decir lo mismo respecto a la prensa gráfica —continúa Karabell—. Los artículos sobre Oriente Próximo se ilustran con frecuencia con la imagen de una mezquita o de grandes multitudes rezando.»

Todo ello, como ya he dicho, expresa el serio deterioro de la situación que ya describí en la edición original de *Cubriendo el islam*,

* PBS: Public Broadcasting System, organismo estadounidense de producción audiovisual. (N. del T.)

gin («No tememos a nada, solo el islam»), Yitzhak Rabin («La religión del islam es nuestro único enemigo») y Shimon Peres («No nos sentiremos seguros hasta que el islam vuelva a envainar su espada»), así como la larga lista de acciones directas de Occidente contra el mundo islámico que culminan en la sólida, por no decir agresiva, asociación entre Estados Unidos e Israel.

El problema de estudios como el de Haddad no es si son en general del todo acertados o no, o si uno debería aceptarlos o rechazarlos incondicionalmente, sino que hacen patente la existencia de un interlocutor real, con argumentos reales e intereses reales que han sido en gran medida ignorados en las páginas dedicadas a la despiadada cobertura periodística del islam que domina el panorama actual. Nadie espera, por supuesto, que los periodistas o las grandes personalidades de la prensa inviertan una gran cantidad de tiempo en actuar como académicos, leer libros, buscar puntos de vista alternativos o tratar de informarse a partir de fuentes que no presupongan que el islam es tan monolítico como hostil. Pero ¿por qué se produce una adopción tan servil y acrítica de puntos de vista que resaltan argumentos invariablemente reductores acerca del islam? ¿Y por qué existe una disposición tan clara a aceptar la retórica oficial que emana del gobierno en su irresponsable caracterización del islam? Me refiero a la imprecisa aplicación del término «terrorismo» al «islam» y a la actitud que conduce el enfoque israelí sobre los «peligros» del islam hasta el nivel de la actual política estadounidense.

La respuesta se encuentra en el predominio de la inveterada imagen del islam como competidor del cristianismo occidental. Si existe, por ejemplo, el «tiro al Japón» es porque se percibe correctamente a Japón como un país que ofrece una agresiva resistencia a la hegemonía económica europeo-estadounidense. La tendencia a considerar el mundo como el *imperium* de un solo país tiene gran influencia en Estados Unidos, la última superpotencia. Pero mientras buena parte de los otros grupos culturales parecen haber aceptado el papel de Estados Unidos, solo en el mundo islámico se pueden encontrar señales de cierta resistencia tenaz. Por lo tanto, se ha producido una efervescencia de ataques culturales y religiosos contra el islam por parte de

individuos y grupos cuyos intereses reciben la influencia de la idea de Occidente (y de Estados Unidos como su líder) como la norma de la modernidad ilustrada. Con todo, lejos de tratarse de una descripción certera de «Occidente», tal idea de una legítima dominación occidental representa en realidad una idolatría acrítica del *poder* occidental.

Uno de los peores infractores en la guerra cultural contra el islam ha sido el veterano orientalista británico (en la actualidad residente en Estados Unidos, y profesor retirado de Princeton) Bernard Lewis, cuyos ensayos aparecen periódicamente en *The New York Review of Books*, *Commentary*, *Atlantic Monthly* y *Foreign Affairs*. Durante varias décadas, sus ideas, que han permanecido inalteradas —de hecho, con el tiempo se han hecho más polémicas y reduccionistas— se han filtrado en el discurso de los artículos de «reflexión» y de los libros firmados por ambiciosos periodistas y por algunos politólogos. La razón de que el punto de vista de Lewis —del todo convencional en su derivación de los orientalistas decimonónicos de las escuelas francesa y británica, que veían en el islam un peligro para el cristianismo y para los valores liberales— haya podido adquirir una difusión tan amplia resulta fácil de explicar. Todo lo que Lewis enfatiza en su obra lleva a ver el islam en su conjunto como algo que queda básicamente *fuera* del familiar, aceptable y conocido mundo que habitamos «nosotros», con el problema añadido de que el islam contemporáneo ha heredado el antisemitismo europeo para utilizarlo en una supuesta guerra contra la modernidad. Como señalé respecto a Lewis en mi libro *Orientalismo*, sus métodos son la observación maliciosa, el uso fraudulento de la etimología para plantear cuestiones culturales demasiado generales sobre todo un conjunto de pueblos y, lo que no es menos reprochable, su total incapacidad para conceder que los pueblos islámicos tienen derecho a mantener sus propias prácticas históricas, políticas y culturales, libres de los calculados intentos de Lewis por mostrar que, puesto que no son occidentales (una noción sobre la que tiene un conocimiento muy superficial), no pueden ser buenos.

Tómese como ejemplo al respecto su trabajo acerca de la palabra *watan*, que en árabe significa «patria» o «nación». La tendenciosa ex-

plicación de Lewis del significado de esta palabra es un intento por desligarla de cualquier connotación real territorial o afiliativa; alega, sin prueba contextual alguna, que el término no significa «patria», o *patrie*, o *patriis*, y que no puede ser comparado con ellos porque para el islam *watan* es un lugar neutral de residencia. Esta argumentación constituye el núcleo de uno de los capítulos en *Islam and the West* (Oxford, 1993), y, como ocurre con los demás artículos del libro, su propósito es, en primer lugar, exhibir la erudición de Lewis, y, en segundo lugar, mostrar, gracias a la «superior» autoridad occidental, lo que los musulmanes piensan *en realidad* pero de algún modo son incapaces de expresar. Todo en el ensayo revela, sin embargo, una sorprendente ignorancia de la vida real de los árabes musulmanes, para los que la palabra *watan* contiene ciertamente las asociaciones existenciales de «patria», y *patrie*. Lewis solo aporta el hallazgo de dos o tres ejemplos en la literatura árabe medieval para reforzar su engañosa idea, obviando de ese modo por completo las fuentes literarias desde el siglo XVIII hasta el presente, así como su uso diario común, en el que *watan* es precisamente la palabra real (opuesta a textual) que los árabes emplean para denotar «hogar», «pertenencia», y «lealtad». Dado que el árabe es para él tan solo una lengua escrita, y no hablada o de intercambio diario, parece desconocer por completo la existencia de palabras relacionadas como *bilad* o *ard*, que connotan un fuerte sentido de residencia y vinculación específica.

Los extraordinarios métodos de Lewis tienen como base, una vez más, su literalismo profundamente antihumano, que esgrime para decretar lo que los musulmanes son y sienten, así como a qué aspiran. El islam, afirma, «no es un mero sistema de creencias y culto, un compartimiento en la vida, por expresarlo de algún modo [...] es, más bien, la *totalidad* de la vida» (la cursiva es mía). Tal afirmación no solo demuestra parcialidad, sino también una esperpéntica incompreensión de cómo transcurre realmente la vida humana. Los métodos de Lewis sugieren que todos los musulmanes —los mil millones, sin excepción— han leído, asumido y aceptado del todo «las reglas» a las que se refiere, que gobiernan el «derecho civil, penal y lo que llamamos derecho constitucional», y que aceptan con servilismo seguir

esos preceptos en cada acción significativa de su vida cotidiana. Si hubo alguna vez una ocasión para emplear la palabra «ridículo», es esta. Lewis, simplemente, es incapaz de entender la vida musulmana, y mucho menos la humana, porque le resulta tan esquivia como algo extraño, radicalmente diferente, una pura aliteridad.

En ninguna parte resulta esto más evidente que en el artículo sobre «The Return of Islam», una contribución que apareció por primera vez en la revista judía de extrema derecha *Commentary* y que se incluye en *Islam and the West*. A pesar de toda su ceremoniosidad académica, Lewis se apoya en toda una filología falaz para mantener que la mayoría de los grandes fenómenos políticos del mundo árabe contemporáneo que él y los suyos desaprueban son atavismos del islam del siglo VII. Como el perspicaz académico As'ad Abu Khalil subraya: «En tanto que él [Lewis] tiene el derecho a creer en una fundamental (y aparentemente genética) diferencia entre "la moderna mentalidad occidental" y la mentalidad musulmana, que para Lewis permanece inmarcesible a lo largo de los siglos (un hecho que le permite citar a juristas musulmanes medievales para explicar acontecimientos actuales), su análisis de los asuntos actuales resulta, cuando menos, poco fundado» (*JPS*, invierno de 1995). Y esa es la cuestión, toda vez que los procedimientos orientalistas de Lewis desfilan ante el lector con objeto de dar sentido a lo que la «mentalidad musulmana» actual es capaz de hacer. Ello excluye, por supuesto, el cambio histórico, o la acción humana, o la posibilidad de que no todos los musulmanes piensen exactamente lo mismo desde el siglo VII; también exime a Lewis de realizar un análisis concreto del presente, porque la intención de Lewis es persuadir a los lectores de que el mundo árabe no ha sufrido regeneración alguna (a causa del islam y solo por él): una tautología que, simplemente, desafia la comprensión humana.

Lewis muestra lo peor de sí mismo en el artículo abominablemente titulado «The Roots of Muslim Rage», que apareció en el número de septiembre de 1990 de *The Atlantic*. Quienquiera que diseñara la portada de la revista para aquella edición comprendió a la perfección la idea de Lewis: el ceño fruncido, el turbante en una cabeza obviamente islámica, miran fijamente al lector, mientras las pupilas reflejan

la bandera estadounidense: todo el porte anuncia odio e ira. Llamar «académico» o «interpretación» a lo que Lewis hace en este influyente estudio sería traicionar el significado de ambos términos. «The Roots of Muslim Rage» es un texto crudamente polémico y desprovisto de verdad histórica, de argumentos racionales o sabiduría humana. Intenta caracterizar a los musulmanes como un colectivo aterrorador, encolerizado ante un mundo exterior que ha perturbado su casi primigenia calma y sus incontestadas leyes. Por ejemplo:

... el colmo era el desafío a su [del supuesto musulmán] dominio en su propio hogar por parte de mujeres emancipadas e hijos rebeldes. Eso era demasiado, y la explosión de rabia resultaba inevitable contra estas extrañas, infieles e incomprensibles fuerzas que habían minado su [sic] supremacía, trastornado su sociedad y, finalmente, violado el santuario de su hogar. También resultaba natural que esta ira se dirigiera en primer lugar contra el enemigo milenario y obtuviera su fuerza de antiguas creencias y lealtades.

Más adelante, Lewis se contradice al afirmar que los musulmanes dieron en cierto momento la bienvenida a Occidente, respondiéndole «con admiración y emulación». Pero esto se disuelve en pura rabia y odio «cuando las pasiones más profundas son azuzadas», al parecer solo con aquellos sentimientos más íntimos a los que acusar de arrebatos tan impropios. En la parte final de su ensayo, Lewis realiza la sorprendente afirmación de que lo que «estamos» discutiendo es un fenómeno del más puro y gratuito odio a la modernidad misma:

A estas alturas debería resultar claro que nos enfrentamos a una actitud y un movimiento que trascienden con creces el nivel de las cuestiones, las políticas y los gobiernos que las aplican. Esto no es sino un choque de civilizaciones, tal vez la irracional pero seguramente histórica reacción de un viejo rival de nuestra herencia judeocristiana», de nuestro presente secular y de la expansión mundial de ambos. Es de crucial importancia que, por nuestro lado, rechacemos cualquier provocación que podría hacernos caer en una reacción igualmente histórica pero también igual de irracional contra tal rival.

En otras palabras, la actual reacción de los musulmanes tiene su única razón de ser en que está escrito históricamente (y tal vez también genéticamente) que debe ser así; no reaccionan contra determinadas políticas o acciones, no se trata de algo tan mundano como eso. A lo que se enfrentan en nombre de un odio irracional es al presente secular que, como Lewis proclama, es «nuestro» y solo nuestro.

La arrogancia de este alegato resulta sorprendente, puesto que no solo los musulmanes y «nosotros» estamos aislados, a pesar de, literalmente, siglos de intercambios y acercamientos que Lewis niega de plano, sino que, además, «ellos» están tan condenados a la ira y al irracionalismo como «nosotros» a disfrutar de nuestro racionalismo y nuestra supremacía cultural. Nosotros representamos el mundo real, es decir, secular; ellos se desgañitan y gritan y echan espuma por la boca en un mundo que es poco más que una fantasía pueril. Por último, «nuestro» mundo es el mundo de Israel y Occidente; el de ellos es el del islam y el resto. «Nosotros» no debemos enfrentarnos a ellos por medio de la política o el debate de ideas, sino a través de una incondicional hostilidad. No cabe duda de que el ensayo de Samuel P. Huntington sobre el choque de civilizaciones toma prestado su título y su tesis principal del ensayo de Lewis.

Llamar a tales ideas irracionales u hostiles no es exagerar en absoluto, en particular porque esas mismas ideas han llegado a una especie de apoteosis en la obra de periodistas como Judith Miller, del *New York Times*, cuyo libro *God has Ninety-nine Names: A Reporter's Journey Through a Militant Middle East* (Simon & Schuster, 1996) es como un manual de las insuficiencias y distorsiones de la cobertura de prensa del islam. Asidua en tertulias y seminarios sobre Oriente Próximo, Miller se ha especializado en el género de la «amenaza islámica», una especialidad por la que en 1993 fue invitada a un simposio de *Foreign Affairs*; su particular misión ha sido avivar la tesis milenaria que propugna que el islam es un peligro para Occidente, la misma idea que está en el tuétano de la diatriba de Samuel Huntington sobre el choque de civilizaciones. De manera que en el supuesto vacío intelectual creado por el desmembramiento de la Unión Soviética, la búsqueda de un nuevo mal exterior ha llegado a su fin, como

ocurrió a comienzos del siglo VIII con el cristianismo europeo; se trata de una religión cuya proximidad física con Europa, junto con el incesante desafío que mantiene contra Occidente (un vago término empleado por Lewis y Huntington que muestra a «nuestra» civilización como el opuesto de la de «ellos») la hacen parecer tan diabólica y violenta ahora como entonces. Miller no menciona que la mayoría de los países islámicos se ven hoy afectados por la pobreza, padecen tiranías y son demasiado ineptos tanto científica como militarmente como para suponer una amenaza para nadie salvo para sus propios ciudadanos; y no se detiene en el hecho de que los más poderosos de ellos —Arabia Saudí, Egipto, Jordania y Pakistán— están en la órbita de Estados Unidos. Lo que importa para «expertos» como Miller, Huntington, Martin Kramer, Daniel Pipes y Barry Rubin —junto con una batería de académicos israelíes— es asegurarse de que la «amenaza» se mantiene ante nuestros ojos, puesto que es condición imprescindible para seguir vituperando al islam por el terror que genera, por su despotismo y su violencia, mientras tales expertos se aseguran consultorías muy rentables, frecuentes apariciones en televisión y contratos con editoriales. Para la básicamente indiferente y ya pobremente informada sociedad estadounidense, la amenaza islámica pretende crear un temor desproporcionado, dando apoyo a la tesis (un interesante paralelismo de la paranoia antisemita) de que detrás de cada explosión hay una conspiración internacional.

El islam político no ha dado buenos resultados allí donde ha tratado de hacerse con una parte del poder del Estado por medio de partidos islamistas. Irán puede ser una excepción, pero ni Sudán —que es de hecho un Estado islámico—, ni Argelia —desgarrada por el enfrentamiento entre grupos islámicos y una brutal soldadesca—, ni Afganistán —un país turbulento y en la actualidad ultrarreaccionario— han hecho otra cosa que empobrecerse y quedar cada vez más marginados con respecto al panorama internacional. No obstante, tras el discurso del peligro islámico se esconde algo de verdad, la que señala al islam entre los musulmanes como la fuerza que ha impulsado la resistencia (del tipo de lo que Eric Hobsbawm ha denominado *rebeldía primitiva*, *preindustrial*) a la *pax americana-israelita* en diferen-

tes zonas de Oriente Próximo. Con todo, ni Herbolá ni Hamás han representado un serio obstáculo al inexorable avance del proceso cualquier-cosa-menos-paz. Parece que la mayoría de los árabes musulmanes se sienten hoy demasiado decorazonados y humillados —y también demasiado anestesiados por la incertidumbre y sus incompetentes y toscas dictaduras— para apoyar cualquier cosa que se parezca a una amplia campaña islámica contra Occidente. Además, en la mayor parte de esos países las élites se han aliado con el poder, apoyando, por ejemplo, la ley marcial que, en Egipto, se ha mantenido desde 1946, además de otras efectivas medidas extralegales en contra de los «extremistas». Entonces, ¿por qué en tantos debates sobre el islam se habla de alarma y temor? Desde luego que ha habido atentados suicidas con bombas y atroces actos de terrorismo, pero ¿han conseguido estos algo más que reforzar el poder de Israel y Estados Unidos, así como el de sus regímenes clientelares en el mundo islámico?

La respuesta, creo, es que libros como el de Miller son sintomáticos y aportan un arma adicional en la lucha para subordinar, imponerse y derribar toda resistencia árabe o musulmana a la dominación israelí-estadunidense. Además, al justificar subrepticamente una obstinada y simplista política que vincula al islamismo a una región estratégica de importancia y rica en petróleo, la campaña contra el islam elimina virtualmente cualquier posibilidad de entender un diálogo de igual a igual entre el islam y los árabes, por una parte, y Occidente e Israel, por la otra. Demonizar y deshumanizar a una cultura en su conjunto sobre la base de que se muestra «iracunda» ante la modernidad es convertir a los musulmanes en objeto de una atención terapéutica y punitiva. No quisiera que se me malinterpretara en este punto: la manipulación del islam —o, en cualquier caso, del cristianismo o el judaísmo— por razones políticas retrogradadas es catastróficamente negativa y debe ser evitada no solo en Arabia Saudí, Gaza y Cisjordania, Pakistán, Sudán, Argelia y Túnez, sino también en Israel, entre la extrema derecha del Líbano (hacia la que Miller muestra una extraña simpatía), y dondequiera que aparezcan tendencias teocráticas. En modo alguno considero que todos los males de los países árabes musulmanes se deben al sionismo y al imperialismo, pero ello

no deja de situarme lejos de quienes afirman que Israel y Estados Unidos, y sus socios intelectuales, no han desempeñado un papel combativo, incluso incendiario, en la estigmatización y la acumulación de odiosos insultos sobre una abstracción llamada «islam», con objeto de remover deliberadamente sentimientos de miedo e ira ante el islam entre los ciudadanos estadounidenses y europeos, a los que también se exige ver en Israel una democracia secular y liberal. Miller dice al final de su libro que el judaísmo de extrema derecha es «tema para otro libro». En realidad debería formar parte, con todo derecho, del libro ya escrito, pero lo ha evitado para perseguir mejor al «islam».

Si escribiera acerca de cualquier otra religión o zona del mundo, Miller sería considerada pésimamente calificada para hacerlo. Nos dice en numerosas ocasiones que ha desempeñado su actividad profesional en Oriente Próximo durante veinticinco años, pero no tiene conocimientos del árabe o el persa; admite que vaya donde vaya necesita un intérprete cuya precisión o fidelidad ella no puede contrastar. Si no hablara el idioma correspondiente, sería imposible tomarla en serio como reportera o experta sobre Rusia, Francia, Alemania, América Latina, China o Japón, pero para abordar el «islam» no parecen ser necesarios conocimientos lingüísticos concretos, puesto que se supone que se está trabajando sobre algo considerado antes bien una deformación psicológica que una cultura o una religión «reales».

La mayoría de las fuentes que Miller cita en sus notas se ven afectadas por su ignorancia, ya sea porque solo puede citar en inglés aquello que ya sabe que quiere citar, o porque cita autoridades cuyo punto de vista se corresponde con el suyo propio. Por lo tanto, toda una biblioteca de académicos musulmanes, árabes y no orientalistas queda fuera de su alcance y, por supuesto, del de sus lectores. Prácticamente cada vez que trata de impresionarnos con su capacidad para citar alguna frase en árabe se equivoca. Se trata de frases bastantes comunes, en modo alguno rebuscadas; y no se trata solo de errores de transcripción, por los que se excusa con dificultad y por adelantado al comienzo del libro. Son toscos errores cometidos por una extranjerista que no ha tenido ni el cuidado ni el respeto necesarios hacia el ma-

terial de su investigación —aun después de haber vivido de ese material durante veinticinco años— para haber aprendido el idioma. En la página 211 cita la descripción que Sadat hizo de Gadafi como *walid majnoon*, que traduce como «ese chico loco». En realidad, debería decir *el walid el magnoon*; lo que ella cree que está citando es en realidad una deformación de «el chico está loco». Shadia, la popular actriz egipcia, es presentada pretenciosamente como Sha'adia, lo que indica que Miller ni siquiera conoce la diferencia entre las letras del alfabeto. Suele escribir en plural inglés a partir de palabras árabes (por ejemplo, *thobe/thobes*, o *hanji/hanjis*), y en la página 315 tiene la desfachatez de decirnos que «un bello poema en árabe [...] se resiente enormemente con la traducción, y esto ocurre con gran parte de la poesía árabe».

Si sus intentos para comprender los detalles de la vida árabe islámica son tan infructuosos, ¿que ocurre entonces con su información política e histórica? Cada uno de los diez capítulos sobre cada país (Egipto, Arabia Saudí, Sudán, etcétera) comienza con una anécdota y se adentra de inmediato brevemente en su historia a un nivel propio de un alumno de bachillerato. Remendados a partir de diversas fuentes no siempre fidedignas, estos frescos históricos pretenden sobre todo ofrecer una visión general del material, pero en realidad muestran lamentables prejuicios y fracasados análisis e interpretaciones. En el capítulo sobre Arabia Saudí, por ejemplo, nos informa en una nota de que su fuente «favorita» sobre el profeta Mahoma es el orientalista francés Maxime Rodinson, un imponente académico marxista cuya biografía sobre el Profeta está escrita a partir de una tonificante combinación de ironía anticlerical y enorme erudición. Lo que Miller extrae de dicha obra en su resumen (de cuatro o cinco páginas) de la vida e ideas de Mahoma es que hay algo inherentemente risible, cuando no despreciable, en el personaje que Rodinson describe como una especie de cruce entre Carlomagno y Jesucristo; pues mientras que Rodinson comprende lo que eso significa, Miller nos dice (de manera irrelevante) que no está convencida de que sea posible decir algo así. Para ella, Mahoma es el precursor de una religión antijudía, un conjunto de creencias asociadas a la violencia y la paranoia. No

cita una sola fuente musulmana sobre Mahoma: se apoya por completo en las dispépticas desacreditaciones de los orientalistas occidentales. Imagínense un libro publicado en Europa o Estados Unidos que, al tratar sobre Jesús o Moisés, no hiciera uso ni siquiera de una sola autoridad judaica o cristiana. «Tras conquistar La Meca, se dice que Mahoma acabó solo con la vida de diez personas por sus ofensas contra él y contra el islam», escribe en un patético esfuerzo por resultar sarcástica. Justifica su atención sobre Mahoma al recordar que fundó una religión y un Estado (la observación no es original), pero entonces salta del siglo VII hasta prácticamente el presente, como si los fundadores de estados en el pasado lejano fueran las mejores fuentes para la historia del presente. Esta táctica se parece mucho a la seguida por Lewis.

En ningún momento puede uno olvidar que Miller es ante todo una reportera tendenciosa y políticamente motivada, y no una académica ni una experta, o ni siquiera una escritora coherente, ya que la mayor parte de su libro no se construye con argumentos o ideas, sino con interminables entrevistas de lo que parecen ser un puñado de musulmanes patéticos, poco convincentes y autocomplacientes, así como sus ocasionales críticos. Una vez superadas sus pequeñas historias, nos vemos pronto a la deriva en los más aburridos y desestructurados meandros, que hablan más de una atestada agenda que un genuino conocimiento del lugar por parte de la autora. He aquí una típica sentencia plena de resonante generalización insustancial: «Y los sirios, teniendo presente la caótica historia de su país [por cierto, ¿de qué país podríamos no decir esto?], consideran alarmante la perspectiva de volver a la anarquía o incluso a otra prolongada y sangrienta lucha por el poder [¿es esto verdad solo en el caso de Siria Estado poscolonial tras la Segunda Guerra Mundial, o es cierto también en el caso de otros cien, en Asia, África y América Latina?], pudiendo incluso llegar al triunfo del islam militante en el Estado más secular [¿con qué termómetro realiza tal medición?]. Hágase caso omiso del desastroso uso del idioma y de la jerga destructiva del escrito: no es posible hallar en él ni una sola idea aprovechable, sino solo una serie de tópicos combinados con afirmaciones inverificables que reflejan

en menor medida el «pensamiento» de los «sirios» que el de la propia Miller.

Miller ilumina sus anémicas descripciones con la expresión «mi amigo», que emplea para convencer al lector de que realmente conoce a la gente y, en consecuencia, conoce también aquello sobre lo que está hablando. Es como si creyera que sus «amigos» le cuentan intimidades en las que solo ella habría sido capaz de entrometerse. Pero esta técnica produce extraordinarias distorsiones en forma de largas digresiones que reflejan una disposición mental islámica incluso cuando oscurecen u obvian otras fuentes más (o al menos igualmente) pertinentes, como las políticas locales, el funcionamiento de las instituciones seculares o el activo enfrentamiento intelectual que tiene lugar entre los islamistas y sus oponentes nacionalistas. Miller parece no haber oído hablar jamás de Mohamed Arkoun, o de Mohamed al-Jabri, o de George Tarabishi, o de Adonis, o de Hasan Hanafi, o de Hisham Djait, cuyas tesis son objeto de un encendido debate en todo el mundo islámico.

Esta asombrosa pobreza de conocimientos y análisis es especialmente evidente en el capítulo sobre Israel (cuyo título es incorrecto, ya que está íntegramente dedicado a Palestina), en el cual obvia por completo los cambios producidos por la *intifada*, así como los prolongados y detallados efectos de una ocupación israelí que dura tres décadas, y no ofrece explicaciones sobre las abominaciones causadas en las vidas de los palestinos de a pie por Oslo y el régimen unipersonal de Yasser Arafat. No es una coincidencia que, como partidaria de la política estadounidense, Miller esté más obsesionada que nadie por Hamás, y que sea incapaz de establecer una conexión entre Hamás y el lamentable estado en que se encuentran los territorios brutalmente gobernados por Israel durante todos estos años. Olvida mencionar, por ejemplo, que la única universidad palestina establecida con financiación ajena a Palestina es la Universidad Islámica de Gaza (de Hamás), puesta en marcha por Israel durante la *intifada* para socavar el poder de la OLP. Recuerda los estragos causados por Mahoma a los judíos, pero no tiene virtualmente nada que decir acerca de las creencias israelíes, sus declaraciones y leyes contrarias a los «no

judios», o sobre las prácticas de deportación a menudo sancionadas por los rabinos, las deportaciones, los asesinatos, las demoliciones de viviendas, las confiscaciones de tierras, las anexiones por las bravas, o sobre lo que la más fiable autoridad sobre Gaza, Sara Roy, ha denominado «sistemático des-desarrollo económico». Miller menciona de pasada algunos de estos hechos, pero en ningún momento les otorga el peso y la influencia que sin lugar a dudas tienen como causas de la reacción islamista.

Su otro tic consiste en informar a sus lectores sobre la religión de cada uno: si este o aquel es cristiano, o musulmán sunní o chií, etcétera. A pesar de estar tan preocupada por este aspecto de la vida, no consigue acertar siempre, incluso comete algunos errores garrafales. Habla de Hisham Sharabi como su «amigo», pero lo confunde con un cristiano; es un musulmán sunní. Badr el Háj es descrito como musulmán, y es cristiano maronita. Estos errores no señalan tan graves si no se esforzara tanto en impresionarnos con sus conocimientos y su nivel de intimidad con tanta gente. Pero la característica que merece mayor atención es su espectacular mala fe al no identificar sus propias creencias religiosas y preferencias políticas. Tratándose de un tema totalmente cargado de pasiones ideológicas y religiosas —como ella misma admite—, encuentro extraño que pueda suponer que su propia religión (que no creo que sea el islam o el hinduismo) es un hecho irrelevante. Uno se pregunta cuántos de los que le han proporcionado información sabían con *quién* estaban hablando, y cuántos tienen en la actualidad alguna idea de lo que ella ha dicho sobre ellos.

Sin embargo, ofrece una amplia y embarazosa información acerca de sus reacciones ante personas en el poder y ciertos acontecimientos. Se muestra compungida cuando se diagnostica un cáncer al rey Husein de Jordania, aunque apenas parece preocuparle que dirija un Estado policial cuyas múltiples víctimas han sido torturadas, injustamente encarceladas o eliminadas. Sus ojos se «llenan de lágrimas de rabia» cuando contempla las pruebas de una profanación en una iglesia cristiana libanesa, pero no se molesta en mencionar otras profanaciones en cementerios musulmanes de Israel, por ejemplo, o el

exterminio de los habitantes de cientos de aldeas en Siria, Líbano y Palestina. Sus sentimientos reales de desprecio y desdén aparecen en pasajes como el siguiente, en el que atribuye reflexiones y anhelos a una mujer siria de clase media cuya hija acaba de convertirse en islamista y que ha invitado —desacertadamente— a Miller a que la visite:

Nunca tendrá ninguna de aquellas cosas que una madre de clase media desea: no habrá una gran fiesta de boda ni un traje blanco tradicional con una tiara de diamantes para su hija, ni fotos con marco de plata de la feliz pareja de novios con esmoquin y vestido nupcial sobre la mesa de café o en la repisa de la chimenea, ni muchachas que bailen en el escenario la danza del vientre con movimientos sinuosos ni champán que corra hasta el alba. Quizá también las amigas de Nadine tengan asimismo hijas o hijos que las rechazan, que las desprecian en secreto por los compromisos que han adquirido para ganar el favor del cruel y desalmado régimen de Assad. Pues si la hija de tales pilares de la burguesía damascena ha podido sucumbir al poder del islam, ¿quien está inmune?

La cuestión más interesante acerca del libro de Miller es en realidad por qué lo escribió. Ciertamente, no por afecto. Considérese, por ejemplo, que admite que teme y le disgusta el Líbano, odia Siria, se ríe de Libia, desprecia a Sudán, siente lástima y algo de alarma ante Egipto, y le repugna Arabia Saudí. No se ha molestado en aprender la lengua y se muestra incesante y exclusivamente preocupada por los peligros de la milifranca islámica organizada que —me atrevería a avanzar una conjetura— se aplicaría a menos del 5 por ciento del mundo islámico, compuesto por más de mil millones de personas. Está totalmente a favor de la supresión violenta de los islamistas (pero no en que se emplee la tortura u otros «medios ilegales» en esa supresión: esta contradicción de su postura parece haberle pasado inadvertida), no siente ningún escrúpulo en absoluto por la ausencia de prácticas democráticas o procedimientos legales en países apoyados por Estados Unidos, como Egipto, Jordania, Siria y Arabia Saudí, siempre y cuando los islamistas sean el objetivo. En una escena relatada en el libro, ella participa de hecho en un interrogatorio en prisión de un

supuesto terrorista musulmán realizado por un miembro de la policía israelí, cuyo uso sistemático de la tortura y otros procedimientos cuestionables (asesinatos clandestinos, arrestos nocturnos, demoliciones de viviendas) pasa educadamente por alto mientras consigue hacer algunas preguntas de su propia cosecha al hombre esposado.

Acaso su mayor y más incuestionable fracaso como periodista sea que solo se muestra dispuesta a establecer conexiones y ofrecer análisis de cuestiones que encajen en sus tesis preestablecidas acerca del carácter militante y detestable del mundo islámico. En la actualidad tengo pocas dudas respecto a la visión generalizada del mundo árabe islámico como una zona que se encuentra en una situación en general terrible, y así lo he puesto de manifiesto en mis escritos en las últimas tres décadas. Pero Miller no ofrece ni siquiera una imagen mínimamente precisa del papel desempeñado por Israel y Estados Unidos en esta situación, y de hecho apenas registra la existencia de una determinada política estadounidense antiárabe y antislámica (excluyendo el episodio de Afganistán, que menciona de manera bastante condescendiente y sin apenas detenerse). Tómese el Líbano como ejemplo. Se refiere al asesinato de Bashir Gemayel en 1982 y transmite la impresión de que su victoria electoral fue arrolladora. Ni siquiera alude al hecho de que llegara al poder mientras el ejército israelí estaba en Beirut oeste, inmediatamente antes de las masacres de los campos de Sabra y Shatila, y que durante años, de acuerdo con fuentes israelíes como Uri Lubrani, fue el hombre del Moad en Líbano. Además, se desdibuja que era un asesino y un asesino confeso, y lo mismo sucede con el hecho de que la actual estructura de poder del Líbano está llena de gente como Elie Hobeika, acusado de haber participado directamente en las matanzas de los campos de refugiados. Al citar ejemplos de antisemitismo árabe podría haber dado cuenta también de la existencia en Israel de un discurso racista dirigido contra los árabes y los musulmanes. En cuanto a los actos de las guerras de Israel contra civiles —la prolongada, permanente y sistemática campaña contra prisioneros de guerra y residentes en los campos de refugiados—, todos ellos quedan ocultos (si es que llegan a asomar) por un torrente de palabrería. En el fondo, el problema de

Miller es que siente desdén ante hechos que merecerían la atención del más airado deconstruccionista, pero el hecho de que prefiera la interminable plática que recoge como método para convertir a los musulmanes en las víctimas merecedoras del terrorismo israelí y del apoyo de Estados Unidos dice mucho acerca de ella como ejemplo perfecto de la actual cobertura informativa de Oriente Próximo en los principales medios de comunicación.

A partir del libro de Miller no es posible informarse de que está fermentando un debate interislámico sobre interpretaciones y representaciones de Oriente Próximo y el islam, ya que, dada su elección de fuentes, resulta profundamente parcial: como enemiga del nacionalismo árabe (que en su libro declara muerto en numerosas ocasiones), como partidaria de la política de Estados Unidos (por ello tendría muchas explicaciones que dar) y como declarada enemiga de todo nacionalismo palestino que no se conforme con la versión ino-cua y aséptica prevista (de hecho, planificada y programada) en los bandustanas que se están organizando según con los Acuerdos de Oslo. Miller es, en pocas palabras, una periodista superficial y dogmática a cuyo gigantesco libro, para lo que consigue decir, le sobran quinientas páginas, aunque resulte un perfecto compendio de lo que es incorrecto en las escasamente reflexionadas y analizadas presuposiciones que son aceptadas y circulan por los medios de comunicación.

Hasta qué punto estas presuposiciones pueden de hecho influir en la información diaria se hizo dramáticamente evidente en un diálogo radiofónico entre Serge Schmemmann, director de la oficina del *New York Times* en Jerusalén, y Robert Fisk, que escribe para el *Independent* de Londres desde el Líbano. Ambos hombres informaron, desde diferentes lados de la frontera, sobre la invasión israelí del Líbano de abril de 1996, y lo que se desprende de sus reportajes y de su debate radiofónico («Democracy Now», 5 de mayo de 1996, Radio Pacifica) es la existencia de prácticas periodísticas radicalmente opuestas; la de los periodistas estadounidenses se desarrolla según directrices (tal vez inconscientes) que confirman las de Miller. Obsérvese, en primer lugar, que desde 1982 Israel ha ocupado una franja de territorio del sur del Líbano en lo que ha denominado «zona de seguridad», y ha organiza-

do (y continúa apoyando) un ejército libanés mercenario en el área ocupada: * la resistencia a la ocupación y al ejército del sur del Líbano la ha protagonizado Hezbollah, el llamado «Partido de Dios», cuya *raison d'être* ha sido la ocupación israelí. Estas guerrillas residen y luchan en el sur, de modo que, de acuerdo con la mayoría de los criterios, deberían ser considerados, básicamente, un grupo guerrillero en lucha contra la ocupación militar ilegal de su país. Pero obsérvese, en segundo lugar, que en la prensa de Estados Unidos se enfatiza el aspecto religioso de Hezbollah, así como la suposición de que si se enfrenta a Israel es porque se trata de una organización terrorista.

El 1 de abril de 1996, el *Times*** publicó que Israel había realizado un ataque con mortero en el sur del Líbano, produciendo la muerte de dos civiles. «El militante Partido de Dios amenazó con la venganza», se decía en el reportaje anónimo, que continuaba señalando que «la tensión ha aumentado a ambas partes de la frontera desde que el mes pasado la guerrilla acabó con la vida de seis soldados israelíes en la franja al sur del Líbano ocupada por Israel». Desde luego, las guerrillas están en general legitimadas a luchar contra los soldados de un ejército ocupante, aunque aquí el principio queda inicialmente viciado por las referencias a un partido militante «islámico», lo que lleva a establecer una asociación con el fundamentalismo, la amenaza islámica y todo lo que eso conlleva en la mente del lector. El 10 de abril (en una noticia del *Times* firmada por el corresponsal israelí, Joel Greenberg) la fórmula «apoyada por el gobierno iraní, dominado por los chienes» hizo su aparición en los reportajes, y ya no faltó en ninguna de las noticias del *Times* hasta el fin de la invasión, dos semanas después. Parece que cada vez que se trata de Israel, el *Times* quiere que se sepa que los enemigos del país son antes militantes musulmanes (que pronto serán «terroristas») que guerrilleros combatiendo por el fin de una ocupación. El 12 de abril,

* Israel abandonó la franja que ocupaba al sur del Líbano en 1999 por orden del primer ministro Barak, al tiempo que los componentes del ESL optaron entre el exilio o entregarse a las autoridades libanesas. (N. del T.)

** El autor se refiere al *New York Times*. (N. del T.)

Schmemmann habla de Hezbollah como «una organización militante chií musulmana apoyada por Irán», como si advirtiera: «Cuidado, esos musulmanes locos atacan de nuevo, matando (como de costumbre) judíos». La referencia a los «asustados residentes israelíes de Qiryat Shemona»* irrumpe en la misma noticia, a pesar de que Israel bombardeaba al mismo tiempo Beirut, una ciudad llena de asustados residentes que no son mencionados.

En una clara victoria de la ideología sobre los hechos, el editorial del *Times* del mismo día fue titulado «La respuesta israelí al terrorismo», y afirmaba que «los ataques aéreos de Israel contra objetivos terroristas en el Líbano estaban justificados y eran limitados. [...] La responsabilidad por los ataques de ayer en Líbano y las muertes sin sentido de esta semana a ambos lados de la frontera corresponde directamente a los terroristas de Hezbollah y a los gobiernos de Beirut y Damasco. El señor Peres, en este caso, solo ha ejercido el derecho de Israel a la legítima defensa». Estas afirmaciones fueron hechas cuando el ejército israelí se encontraba también en el proceso de desplazar a doscientos mil residentes del sur del Líbano, una vez bombardeada el área desde mar y aire, y —debe recordarse— siguió ocupando militarmente la zona, lo que legítima, según las leyes de la guerra, la resistencia de los habitantes de la región. Las tornas cambiaron, en primer lugar, porque la posición de Israel fue cuestionada, y, en segundo lugar, porque era el «islam» el que representaba una «amenaza». Cuando llega el 18 de abril, el día que Israel bombardeó y acabó con la vida de más de cien personas en un puesto de Naciones Unidas que había sido un refugio bien identificado para civiles libaneses que buscaban protección ante la batalla, el *Times* informaba que tanto Estados Unidos como Shimon Peres lamentaban la pérdida de vidas, pero seguían considerando a Hezbollah responsable «de la ruptura del acuerdo de 1993 sin que mediara provocación» (21 de abril). Además, a lo largo de todo el período en que se produjo la campaña libanesa de Israel, el *Times* no publicó un solo editorial o artículo de opinión que

* Colonia israelí que se encuentra a corta distancia de la frontera con el Líbano. (N. del T.)

ofreciera un punto de vista diferente del de los gobiernos de Israel o Estados Unidos: Siria e Irán importaban más que los indifensos libaneses o Hezbolá, como si lo que estaba ocurriendo en el sur del Líbano fuera más importante y más impresionante que una mera ocupación y la respuesta a la misma. Era la cuestión del islam *versus* Occidente lo que se ponía de nuevo sobre la mesa.

La consiguiente deformación en la cobertura y la información fue puesta de manifiesto por Robert Fisk, que se concentró en lo que ocurrió *en realidad*, y no en lo que los funcionarios israelíes o estadounidenses querían hacer creer al mundo. Fisk no invalidó el principio de que la guerrilla que resiste ante la ocupación está legitimada para hacerlo, ni sucumbió a la tentación de considerar la batalla del sur del Líbano como un enfrentamiento entre Occidente y los terroristas musulmanes con el apoyo de Irán. Así, fue capaz de mostrar con convicción en su descripción del incidente de Qana que había una deliberada política israelí, desde el alto el fuego de 1993, para iniciar una veintena de incidentes como método para hacer salir a luz a Hezbolá y poder «vengarse» después con más fuerza a fin de presionar al Líbano y a Siria. Esto es lo que le dijo Fisk a Schmemmann, cuya lealtad, o tal vez prudencia, al seguir la línea del editorial del *Times* destaca penosamente ante la independencia de Fisk. El entrevistador radiofónico le dice: «Usted escribe que Israel aplica la fuerza en el Líbano de una forma precisa y selectiva. Dice acríticamente que “los oficiales israelíes insistieron en que sus artilleros no eran conscientes de la presencia de refugiados en el campo de Qana”. Usted está transmitiendo de manera deliberada la impresión de que Israel no tiene como objetivo a los civiles, lo que es muy diferente de lo que Robert Fisk está describiendo».

En ese momento, Fisk presenta tres pruebas para contrarargumentar la ausencia de intencionalidad israelí: estas constituyen la base de sus artículos sobre la masacre incluidos en los informes del *Independent* del 19 y el 22 de abril. Anteriormente (el 15 de abril), Fisk aduce las intenciones israelíes en un magnífico artículo titulado «This is Not Just a Military Operation. It is an Attemp to Smash a Country» y enviado desde el sur del Líbano. Las pruebas que Fisk pone sobre la

mesa son: a) que diecinueve horas antes del ataque sobre Qana, funcionarios de Naciones Unidas informaron al mando militar israelí de que en todas las posiciones de la ONU se habían refugiado civiles; b) un avión espía teledirigido permaneció en el cielo mientras tenía lugar el bombardeo, y c) dados los alardes de la superprecisión israelí y la tecnología punta, ¿por qué el ataque continuó bastante después de que Naciones Unidas, a través de las oficinas de Naqura (en el sur del Líbano), «implorara su cese»? Schmemmann responde que «no puedo comprender por qué Israel iba a atacar de manera deliberada a civiles», lo cual, aunque obviamente se sostiene con evidencia contra inocentes, Israel, que es como nosotros, no lo es. Fisk está de acuerdo con Schmemmann en que, al informar desde Israel en vez de desde el sur del Líbano, estaba cubriendo lo que allí ocurría, y mantuvo sus opiniones de manera bastante consciente fuera de sus artículos: «Hay una diferencia entre lo que hace un periodista y lo que hace un columnista». Eso está bien, desde luego, pero la cuestión sigue siendo, sin embargo, cuál es el marco para el periodista, y qué acontecimientos vincula con qué afirmaciones. Para Fisk, el contexto operativo viene constituido por una afirmación del ministro de Asuntos Exteriores, Ehud Barak (el 3 de enero de 1996), que advertía que, en caso de que se produjeran nuevos ataques, «si Israel responde con su fuerza militar, lo hará contra el Líbano y las víctimas serán libanesas».

En resumen: cuando se asume que Hezbolá es, en primer lugar, un grupo chii terrorista y militante apoyado por Irán, entran en juego todo un conjunto de visiones diferentes, no siempre explicitadas con claridad, acerca del islam como una expresión de ira contra la modernidad, adicta a la violencia gratuita, etcétera, que confirman el punto de vista israelí cuidadosamente concebido durante la invasión del Líbano y reiterado por Judith Miller en la CNN y en un editorial del *New York Times*: Hezbolá es una organización terrorista, y las guerrillas libanesas tuvieron su merecido. En una ocasión, Miller lle-

gó incluso a decir que la guerrilla no procedía del sur del Líbano, sino de la Bekaa («Lo sé y estuve allí»), y que, por tanto, estaban poniendo, a sangre fría, a mujeres y niños en la línea de fuego para demostrar las intenciones asesinas de Israel. Alexander Cockburn ofrece en su columna «Israel's Blitzkrieg», en *The Nation* (20 de mayo de 1996) un nuevo análisis de la cobertura mediática durante la crisis del Líbano.

Desprovistas de cualquier contexto existencial o histórico, estas representaciones del islam como una religión violenta e irracional que obliga a la gente a cometer agresiones contra Israel vician en efecto la información de lo que ocurre sobre el terreno y la inhabilitan para acceder a un contexto más humano y comprensible. Al decir de la guerrilla que se trata de «militantes chifés apoyados por Iran» se la deshumaniza, convirtiendo la resistencia en algo ilegítimo. En su columna del 28 de abril, Schmemmann no consigue encontrar una explicación adecuada para las últimas fases de la invasión —«una desconcertante agonía en Oriente Próximo»—, salvo que ocurre «porque esto es Oriente Próximo: una frase empleada a modo de conclusión de una larga lista de anécdotas que pretenden explicar situaciones que desafían el sentido común. Si hubiera alguna necesidad de ilustrar lo genial de la expresión, la pasada semana pudimos hacerlo».

Las tergiversaciones y distorsiones empleadas para retratar el islam de hoy no abogan a favor de un genuino deseo de comprender ni de una voluntad de ver y oír lo que hay que ver y oír. Lejos de constituir explicaciones ingenuas o pragmáticas del islam, las imágenes y procesos a través de los cuales los medios de comunicación han descrito el islam para consideración del consumidor occidental de noticias perpetúan la hostilidad y la ignorancia por razones muy bien analizadas por Noam Chomsky en una larga serie de libros (sobre todo, *Los guardianes de la libertad: propaganda, desinformación y consenso en los medios de comunicación de masas*, con Edward S. Herman; *La cultura del terrorismo y El miedo a la democracia*). Con todo, cualesquiera que sean los motivos a los que atribuimos esta situación, que, como he dicho al comienzo, ha empeorado notablemente desde que *Gubriendo el islam* fue publicado por vez primera en 1980, el hecho es que resulta de muy poca ayuda en el camino del diálogo y el intercambio (ambos se dan

en el debate académico, la producción artística, en los encuentros entre seres humanos ordinarios que hacen negocios, interactúan y en general hablan *a*, como el opuesto de *contra*, otros) y transforma el dominio de lo público en algo demasiado controlado por los medios de comunicación. El sensacionalismo, la tosca xenofobia y la beligerancia insensible están a la orden del día, con resultados muy poco edificantes, a ambos lados de la imaginaria frontera entre «nosotros» y «ellos». Mi esperanza es que modestos esfuerzos como este libro sirvan como antídoto al señalar lo que es incorrecto y lo que, desde la concienciación y investigación, se podría hacer para mitigar tan enorme acumulación de efectos negativos.

En las revisiones y actualizaciones necesarias para esta nueva edición fui asistido con gran eficacia por mi viejo amigo Noubar Hovsepian; Mario Ortiz Robles y Andrew Rubin fueron de especial utilidad en las tareas bibliográficas. La asistencia de Zaineb Istrabadi resultó crucial. Y Shelley Wanger me permitió beneficiarme de su magnífica experiencia editorial.

E. W. S.

31 de octubre de 1996

Nueva York

Introducción

Este es el tercer y último libro de una serie en la que he tratado de abordar la moderna relación entre el mundo islámico, los árabes y Oriente, por una parte, y, por otra, Occidente: Francia, el Reino Unido y, en particular, Estados Unidos. *Orientalismo* es el más general: rastrea las distintas fases de esa relación desde la invasión napoleónica de Egipto, pasando por el principal período colonial y el auge de la moderna escuela orientalista en Europa durante el siglo XIX, hasta el fin de la hegemonía imperial británica y francesa en Oriente tras la Segunda Guerra Mundial y la simultánea emergencia de la dominación estadounidense en la región. El tema que subyace en *Orientalismo* es la relación entre conocimiento y poder.¹ El segundo libro, *The Question of Palestine*, es una monografía sobre la lucha entre los habitantes nativos árabes, en su mayoría musulmanes, de Palestina, y el movimiento sionista (posteriormente Israel), cuya procedencia y método de enfrentamiento con las realidades «orientales» de Palestina son fundamentalmente occidentales. Mi estudio sobre Palestina pretende también describir, de manera más explícita que en *Orientalismo*, qué se oculta bajo la superficie de la imagen occidental de Oriente, en este caso en lo que se refiere a la lucha nacional palestina por la autodeterminación.²

En *Cubriendo el islam*, mi objeto de estudio es contemporáneo: las respuestas occidentales y, sobre todo, estadounidenses a un mundo islámico percibido, desde el comienzo de los años setenta, como extraordinariamente relevante y, al mismo tiempo, hostilmente turbulento y problemático. Entre las causas de esta percepción cabe citar la acusada escasez energética, con el petróleo árabe y del golfo Pérsico

en el ojo del huracán, la Organización de Países Exportadores de Petróleo (OPEP) y los desestabilizadores efectos, en las sociedades occidentales, de la inflación y de las elevadas facturas petrolíferas. Asimismo, la revolución iraní y la crisis de los rehenes han proporcionado pruebas alarmantes de lo que se ha dado en llamar «el regreso del islam». Por último, se ha producido el resurgimiento del nacionalismo radical en el mundo islámico y, a modo de peculiar fenómeno añadido al mismo, la vuelta a una intensa rivalidad entre las superpotencias en la zona. Encontramos un ejemplo de lo primero en la guerra entre Irán e Irak; la intervención soviética en Afganistán y los preparativos estadounidenses para una Fuerza de Despliegue Rápido en la región del Golfo constituyen un ejemplo de lo segundo.

Aunque el juego de palabras de *Cubriendo el islam* pueda resultar obvio para cualquier lector que se adentre en este libro,* vale la pena detenerse ahora en una breve explicación. Uno de los argumentos que expongo, como ya hice en *Orientalismo*, es que el término «islam», tal y como se utiliza en la actualidad, parece contener un significado simple pero en realidad es en parte ficción, en parte una etiqueta ideológica y en parte una designación minimalista de la religión llamada islam. No existe una correspondencia directa significativa entre el «islam» en el uso común en Occidente y la enormemente variada vida que se desarrolla en el mundo musulmán, con sus más de ochocientos millones de habitantes, sus millones de kilómetros cuadrados de territorio sobre todo en África y Asia, y las docenas de sociedades, estratos, historias, geografías y culturas que comprende. Por otra parte, el «islam» está en el núcleo de muchas de las noticias peculiarmente traumáticas que hoy sacuden Occidente, por razones que expongo a lo largo del libro. Durante los últimos años, en especial desde que los acontecimientos de Irán atrajeran con tanta fuerza la atención de europeos y estadounidenses, los medios se han ocupado del islam: lo han retratado, caracterizado y analizado, nos han ofrecido cursos instantáneos sobre el tema y, en consecuencia, lo han hecho «conocido».

Pero, como he sugerido, esta cobertura —y con ella el trabajo de expertos universitarios en el islam, estrategias geopolíticas que hablan de «la media luna en crisis», pensadores de la cultura que deploran «el declive de Occidente»— queda engañosamente completada. Ha proporcionado a los consumidores de noticias el sentimiento de haber comprendido el islam sin darles a entender al tiempo que buena parte de esa energética cobertura se apoya en fuentes que se sitúan muy lejos de la objetividad. Existen múltiples ejemplos de cómo el «islam» ha permitido no solo un patente despropósito, sino también expresiones de desmedido etnocentrismo, odio cultural e incluso racial, y una profunda —aunque con una paradójica libertad de circulación— hostilidad. Todo ello se produce en el marco de lo que se supone que es una cobertura del islam justa, equilibrada y responsable. Aparte del hecho de que ni el cristianismo ni el judaísmo —ambos pasan por patentes *revivials*— son tratados de un modo tan poco objetivo, existe una presunción no cuestionada que permite caracterizar sin límites al islam por medio de un puñado de tópicos temerariamente generales y reiteradamente divulgados. Y siempre se supone que el «islam» del que se habla es un objeto real y estable que resulta que se emplaza justo donde se encuentran «nuestras» reservas petrolíferas.

Con este tipo de cobertura informativa se ha producido un importante encubrimiento. Cuando el *New York Times* explica la sorprendente resistencia iraní a la incursión de Irak, recurre a una fórmula que habla de la «tendencia del chísimo al martirio». Expresiones como esta podrían tener cierta verosimilitud a un nivel superficial, pero creo que en realidad se utilizan para ocultar una gran parte de aquello sobre lo cual el reportero lo ignora todo. El descubrimiento del idioma es solo una parte de una ignorancia mucho más amplia, ya que con frecuencia el periodista es enviado a un país extraño sin preparación ni experiencia, tan solo porque él o ella es lo bastante astuto para recoger datos con rapidez o porque se da la circunstancia de que ya se encuentra en los alrededores del lugar donde se están produciendo las noticias de primera plana. De manera que en vez de tratar de saber más acerca del país, el reportero se hace con lo que encuentra más a mano, normalmente un tópico o algún frag-

* En el título se alude tanto a «ocultar» o «tapar» como a «cubrir» una información. (N. del T.)

mento del conocimiento periodístico que no es probable que los lectores discutan. Con unos trescientos periodistas en Teherán durante los primeros días de la crisis de los rehenes —y sin que ninguno de ellos hablara persa—, no cabe duda de que las informaciones periodísticas procedentes de Irán repetían en esencia el mismo relato manido de lo que estaba ocurriendo; al mismo tiempo, otros acontecimientos y procesos políticos de Irán que no podrían ser fácilmente caracterizados como ejemplos de «la mentalidad islámica» o «antiamericanismo» pasaron desapercibidos.

Entre ellos, las actividades de *caibir* y *ocultar*, *informar* y *deformar* el islam prácticamente excluyen la posibilidad de considerar el dilema del que son síntoma: el problema general de conocer y vivir un mundo que ha llegado a ser demasiado complejo y plural para admitir generalizaciones fáciles e inmediatas. El islam es un caso tan típico como especial, toda vez que su historia en Occidente es tan antigua y bien definida. Lo que quiero decir con esto es que, como buena parte del mundo poscolonial, el islam no pertenece ni a Europa ni —como Japón— al grupo de países industrialmente avanzados. Ha sido visto como perteneciente a la categoría de países «con perspectivas de desarrollo», que es otra forma de decir que durante al menos tres décadas las sociedades islámicas se consideran sujetas a la necesidad de «modernización». La ideología de la modernización produjo una manera de ver el islam cuyo ápice y culminación era la imagen del shah de Irán: como la mejor expresión del mandatarío «moderno» y, cuando su régimen se desplomó, como una víctima del fanatismo medieval y la religiosidad.

Por otra parte, el «islam» ha representado siempre una especial amenaza para Occidente, por las razones que ya expuse en *Orientalismo* y que retomo en esta obra. De ninguna otra religión o grupo cultural puede decirse, con la confianza de que se hace gala respecto al islam, que representa una amenaza para la civilización occidental. No es casual que las turbulencias y convulsiones que en la actualidad se producen en el mundo musulmán (y que tienen más que ver con factores sociales, económicos e históricos que con otros unilateralesmente relacionados con el islam) hayan mostrado las limitaciones de

los simplistas tópicos orientalistas acerca de los «fatalistas» musulmanes sin generar al mismo tiempo algo que lo reemplace, y que no sea la nostalgia por los viejos tiempos, cuando los ejércitos europeos dominaban casi la totalidad del mundo musulmán, desde el subcontinente indio hasta el norte de África. Forma parte de este fenómeno el reciente éxito de libros, revistas y figuras públicas que abogan por la recuperación de la región del Golfo y que justifican su postura haciendo referencia a la barbarie islámica. No resulta menos destacable que nuestros tiempos hayan sido testigos de la irrupción en el estrecho llano estadounidense de «especialistas» como el neozelandés J. B. Kelly, ex profesor de historia imperial en Wisconsin, ex consejero del jefe que Zayid de Abu Dabi,³ actualmente crítico con los musulmanes y los blandos occidentales que, al contrario que Kelly, se han vendido a los árabes del petróleo. Ni siquiera uno de los ocasionalmente críticos análisis de su libro aporta algo que explique el sorprendente y franco atavismo de su párrafo final, que merece ser citado aquí por su transparente deseo de conquista imperial y su apenas disimulada actitud racista:

Es imposible predecir cuánto tiempo puede esperar Europa occidental para preservar o recuperar su herencia estratégica al este de Suez. Mientras duró la *pax Británica*, es decir, desde la cuarta o quinta década del siglo XIX hasta mediados del XX, la tranquilidad reinó en los mares de Oriente y en las orillas del océano Índico occidental. Una efímera calma aún pervive allí, el vestigio de la sombra del viejo orden imperial. Si la historia de los pasados cuatrocientos o quinientos años indica algo, sin embargo, es que esta frágil paz no podrá durar mucho. Gran parte de Asia está recayendo rápidamente en el despotismo, gran parte de África en la barbarie, la misma situación en que, en resumen, se encontraban cuando Vasco da Gama dobló por vez primera el Cabo para sentar las bases del dominio portugués de Oriente... Omán es aún la llave para dominar el Golfo y sus accesos al mar, del mismo modo que Adén continúa siendo la llave para el paso hacia el mar Rojo. Las potencias occidentales ya han perdido el control de una de esas llaves; la otra, sin embargo, está todavía a su alcance. Aún está por ver si tienen, como los capitanes generales portugueses hace tanto tiempo, la valentía para aprovechar la oportunidad.⁴

Aunque a algunos lectores la sugerencia de Kelly de que el colonialismo portugués de los siglos XV y XVI es la guía más apropiada para los políticos occidentales contemporáneos puede resultarles sorprendente por su singularidad, lo más representativo de la actual tendencia es su simplificación de la historia. El colonialismo trajo la tranquilidad, afirma, como si la subyugación de millones de personas fuese una especie de idilio y como si aquellos hubieran sido los mejores tiempos: los sentimientos maltratados, la historia distorsionada y el infeliz destino de tales personas carecen de importancia siempre y cuando «nosotros» sigamos obteniendo lo que nos es útil: valiosos recursos, regiones geográfica y políticamente estratégicas, y una enorme cantera de mano de obra barata. La independencia de los países de África y Asia tras siglos de dominación colonial se despacha como un regreso a la barbarie o el despotismo. El único camino que queda expedito, tras lo que se entiende como cobarde desaparición del antiguo orden colonial, es —de acuerdo con Kelly— una nueva invasión. Y lo que subyace bajo esta invitación a Occidente para que tome lo que es legítimamente «nuestro» es un profundo desprecio por la cultura islámica nativa de Asia, un continente que Kelly desea que «nosotros» gobernemos.

Dejemos de lado la retrógrada lógica de los escritos de Kelly, que le han valido respetuosos elogios de la derecha intelectual estadounidense, desde William F. Buckley hasta el *New Republic*. Lo más interesante del punto de vista que representa es cómo ante problemas complejos y detallados se opta por soluciones genéricas, excluyendo otras posibilidades, en especial cuando recomienda una contundente acción contra el «islam». Nadie explica lo que podría estar ocurriendo en Yemen, por ejemplo, o en Turquía, o a lo largo del mar Rojo, o en Sudán, Mauritania, Marruecos, o incluso en Egipto. Silencio en la prensa, que está ocupada cubriendo la crisis de los rehenes; silencio en la universidad, que está ocupada aconsejando a la industria del petróleo y al gobierno sobre cómo predecir tendencias en el Golfo; silencio en el gobierno, que busca información solo donde gobiernan «nuestros» amigos (como el sha o Anwar al-Sadat). El «islam» es el único que retiene las reservas

de petróleo de Occidente; poco más cuenta, poco más merece atención.

Dado el actual estado de los estudios universitarios sobre el islam, no podemos decir que la situación se haya rectificado. En algunos aspectos, el campo de estudio en su conjunto ocupa un espacio marginal en la cultura general, en tanto que en otros es fácilmente dominado por el gobierno y las grandes compañías. En general, ello lo ha inhabilitado para cubrir el islam de un modo que nos diga algo más de lo que ya sabemos, para llegar más allá de la superficie de las sociedades islámicas. Además, existen numerosos problemas metodológicos e intelectuales que aún precisan solución: ¿existe algo llamado «comportamiento islámico»? ¿Qué vincula el islam como ruina de vida con el islam como doctrina en las diferentes sociedades islámicas? ¿Hasta qué punto es realmente útil el «islam» como concepto para comprender Marruecos y Arabia Saudí, Siria e Indonesia? Si llegáramos a tomar conciencia de que, como tantos académicos han apuntado recientemente, la doctrina islámica puede ser contemplada como justificación del capitalismo tanto como del socialismo, de la militancia como del fatalismo, del ecumenismo como del exclusivismo, comenzaríamos a percibir la tremenda brecha existente entre las descripciones académicas del islam (inevitablemente caricaturizadas en los medios de comunicación) y las realidades particulares que se pueden encontrar en el mundo islámico.

Con todo, existe un consenso respecto al «islam» entendido como una especie de chivo expiatorio de todo aquello que no nos gusta en los nuevos modelos políticos, sociales y económicos del mundo. Para la derecha, el islam representa la barbarie; para la izquierda, la teocracia medieval; para el centro, una especie de desagradable exotismo. En todos los ámbitos, sin embargo, existe acuerdo en que, incluso aunque sepamos poco acerca del mundo islámico, no hay allí muchas cosas que merezcan nuestra aprobación. Lo que tiene de valioso el islam es principalmente su anticomunismo, con la ironía adicional de que en el mundo islámico el anticomunismo casi siempre ha sido sinónimo de regímenes represivos proestadounidenses. El Pakistán de Zia al-Haq es un perfecto ejemplo de ello.

Lejos de constituir una defensa del islam —un proyecto tan improbable como fútil para mis propósitos— este libro describe las acciones del «islam» para Occidente y —aunque haya dedicado menos tiempo a tal cuestión— para muchas sociedades islámicas. De manera que criticar los ataques contra el islam en Occidente no implica, en modo alguno, excusarlos en las sociedades islámicas. El hecho es que en muchas (demasiadas) sociedades islámicas la represión, la supresión de las libertades personales, los regímenes no representativos y a menudo minoritarios son o bien falsamente legitimados o explicados casuísticamente con una referencia al islam, que a nivel doctrinal es tan impecable como cualquier otra de las grandes religiones universales. Los ataques contra el islam también resultan corresponsables en muchos casos con un desmesurado poder del Estado central.

No obstante, creo que aun cuando no critiquemos todo aquello del mundo musulmán que resulta morboso en Occidente, debemos tener la capacidad de vislumbrar la relación entre lo que se ha venido diciendo en Occidente acerca del islam y lo que, como reacción, distintas sociedades islámicas han hecho. La dialéctica entre ambos —teniendo en cuenta que, en muchos ámbitos del mundo musulmán, Occidente, ya sea como antigua metrópoli o como actual socio comercial, es un interlocutor muy importante— ha generado una especie de (como Thomas Franck y Edward Weisband lo han denominado) «políticas de la palabra»,⁵ cuya explicación y análisis es el objetivo de este libro. Las idas y venidas entre Occidente y el mundo islámico, los desafíos y las respuestas, la apertura de ciertos espacios a la retórica y la clausura de otros: todo ello compone las «políticas de la palabra» a través de las cuales cada parte crea situaciones, justifica acciones, descarta opciones y presiona a la otra en favor de determinadas alternativas. Así, cuando los iraníes tomaron la embajada de Estados Unidos en Teherán estaban respondiendo no solo a la entrada en aquel país del antiguo sha, sino también a lo que percibían como una larga historia de humillación que les había sido infligida por el superior poder estadounidense: las pasadas acciones de Estados Unidos les «hablaban» de constantes intervenciones en sus vidas, y, por lo

tanto, como musulmanes que sentían que habían sido hechos prisioneros en su propio país, hicieron prisioneros estadounidenses y los tomaron como rehenes en territorio de Estados Unidos, la embajada en Teherán. Si bien fueron las acciones las que marcaron la diferencia, fueron las palabras, y los movimientos de poder que anunciaron, los que allanaron el camino y, en gran medida, hicieron posibles las acciones.

En mi opinión, este modelo tiene una gran importancia, ya que subraya la íntima relación existente entre el lenguaje y la realidad política, al menos hasta donde llegan los debates sobre el islam. Para la mayoría de los especialistas académicos en el islam, lo más difícil de admitir es que lo que dicen y hacen como universitarios se inscribe en un contexto profunda y (hasta cierto punto) ofensivamente político. Todo lo que tiene que ver con el estudio del islam en el Occidente contemporáneo está cargado de importancia política, pero apenas ningún analista del islam, generalista o experto, admite este hecho. La objetividad se asume como algo inherente al discurso aprendido sobre otras sociedades, a pesar de la larga historia de inquietud política, moral y religiosa que toda sociedad, ya sea occidental o islámica, siente hacia el extranjero, el extraño y el diferente. En Europa, por ejemplo, el orientalista ha sido tradicionalmente asociado a cargos coloniales: lo que acabamos de empezar a conocer sobre la extensión de la íntima relación entre el mundo académico y la conquista militar directa y de carácter colonial (como ocurrió en el caso del venerado orientalista holandés C. Snouck Hurgronje, que utilizó la confianza que se había ganado entre los musulmanes para planear y ejecutar la brutal guerra holandesa contra el pueblo ajehnese de Sumatra)⁶ es tan edificante como deprimente. Aun así, libros y artículos no dejan de alabar la naturaleza no política de la academia occidental, los frutos del conocimiento orientalista y el valor de los datos «objetivos» aportados. Al mismo tiempo, apenas hay algún especialista en el «islam» que no haya sido consultor o incluso funcionario del gobierno, o empleado de diferentes empresas o de medios de comunicación. Mi opinión es que la cooperación debe ser admitida y tenida en consideración, no solo por motivos morales, sino también por razones intelectuales.

Se podría decir que el discurso sobre el islam está, si no absolutamente invalidado, sí al menos influido por la situación política, económica e intelectual en que surge: esto es tan cierto para Oriente como para Occidente. Por muchas y evidentes razones, no resulta demasiado exagerado afirmar que *todo* discurso sobre el islam tiene interés para alguna autoridad o potencia. Por otra parte, no quiero decir que toda erudición o escrito acerca del islam carezca por eso de utilidad. Muy al contrario: creo que con frecuencia es más útil que lo contrario, y muy revelador del interés al que está sirviendo. No puedo decir con seguridad si en los asuntos que tienen que ver con la sociedad humana existe algo como una verdad absoluta o un conocimiento perfectamente verdadero; acaso tales cosas existan en abstracto (es una hipótesis que no me resulta difícil de aceptar), pero en la realidad presente la verdad acerca de asuntos como el «islam» es relativa, y depende de quién la formula. Debe tenerse en cuenta que tal posición no excluye gradaciones del conocimiento (bueno, malo, indiferente), ni tampoco la posibilidad de decir cosas con exactitud. Simplemente conmina a cualquiera que hable acerca del «islam» a recordar lo que cualquier estudiante de un curso básico de literatura sabe: que escribir o leer textos sobre la realidad humana implica la entrada en escena de múltiples factores, que pueden responder a (o ser protegidos por) etiquetas como «objetivo».

Este es el motivo por el que me esfuerzo en identificar la situación de la que nacen determinadas afirmaciones, y la razón de que me parezca importante analizar a los distintos grupos sociales que muestran interés por el «islam». Para Occidente en general, y para Estados Unidos en particular, la confluencia de poderes que se produce en el ámbito que tiene que ver con el del «islam» es muy importante, tanto por los grupos que lo componen (universidad, empresas, medios de comunicación, gobierno) como por la relativa ausencia de disensión frente a la ortodoxia que ha creado. El resultado ha sido una grosera simplificación del «islam», que permite que numerosos objetivos de manipulación puedan cumplirse, desde la provocación de una nueva guerra fría a la instigación de la antipatía racial, o desde la movilización ante una posible invasión a la continua demigración de mu-

sulmanes y árabes.⁷ Creo que nada de todo esto ocurre en beneficio de la verdad; bien es cierto que cuando se trata de manipular siempre se oculta la verdad: al contrario, las declaraciones emitidas y los objetivos satisfechos se ocultan tras un velo de academicismo, o incluso tras la especialización científica. Una curiosa consecuencia de ello es que cuando los países musulmanes hacen a las universidades estadounidenses donaciones de fondos destinados a los estudios árabes o islámicos se suele producir un gran clamor liberal ante la injerencia extranjera en la universidad estadounidense, pero cuando ese dinero procede de Japón o Alemania no se producen protestas de este tipo. Por lo general, también la presión empresarial en la universidad es considerada como la saludable naturaleza de las cosas.⁸

Para que no se diga que me acerco demasiado a la definición de Oscar Wilde de un cínico —aquél que conoce el precio de todo y el valor de nada—, debería decir finalmente que reconozco la necesidad de contar con las opiniones informadas de los especialistas; que es probable que Estados Unidos, como gran potencia, tenga actitudes —y, por lo tanto, políticas— en sus relaciones exteriores que otras potencias menores no tendrán, y que existe una gran esperanza de mejora en la desalentadora situación ahora imperante. Sin embargo, no creo tan intensa y firmemente en la noción «islam» como muchos expertos, políticos o intelectuales; por el contrario, a menudo creo que ha sido más bien un obstáculo que una ayuda en la comprensión de lo que mueve a sociedades y pueblos. Pero en lo que realmente creo es en la existencia de un sentido crítico y en ciudadanos capaces y dispuestos a usarlo para ir más allá de los particulares intereses de los expertos y sus *idéas reçues*. Gracias a las dotes de un buen lector crítico para discernir el sentido del sinsentido, por medio del planteamiento de las preguntas adecuadas y la espera de las respuestas pertinentes, cualquiera puede aprender cosas acerca del «islam», del mundo islámico, de los hombres, mujeres y culturas que viven en su seno, hablan sus lenguas, respiran su aire y producen sus historias y sociedades. En ese punto comienza el conocimiento humanista y la responsabilidad comunitaria para que ese conocimiento se refuerce. Escribí este libro para avanzar hacia ese objetivo.

Algunos extractos de los capítulos primero y segundo han aparecido en *The Nation* y en la *Columbia Journalism Review*. Estoy agradecido en particular a Robert Manoff, quien durante su lamentablemente demasiado breve dirección de la *Columbia Journalism Review* la convirtió en una maravillosa publicación.

En el período durante el cual recopilé documentación para distintas secciones de este libro conté con la eficaz colaboración de Douglas Baldwin y Philip Shehadé. Paul Lipari, con sus habituales dotes literarias y su eficacia, preparó el manuscrito en su forma final. Estoy agradecido a Albert Said por la ayuda que tan generosamente me brindó.

He contraído una deuda muy especial con mi querido camarada Eghal Ahmad, cuyos enciclopédicos conocimientos y constante atención nos han prestado apoyo a muchos en tiempos difíciles y duros. James Peck leyó el manuscrito en una de sus primeras versiones y me hizo sugerencias brillantemente detalladas para la revisión del texto, aunque por descontento no sea en modo alguno responsable de los errores que hayan persistido. Me satisface mucho reconocer su indispensable ayuda. Jeanne Morthon, de la editorial Pantheon, preparó el manuscrito para su edición con tacto y atención, y le estoy muy agradecido por ello. También me gustaría dar las gracias a André Schiffrin.

Mariam Said, a quien está dedicado este libro, mantuvo virtualmente vivo a su autor mientras lo escribía. Mi más profundo agradecimiento por su amor, su compañerismo y su estimulante presencia.

E. W. S.

Octubre de 1980

Nueva York

POSTSCRIPTUM

El 20 de enero de 1981 pudieron abandonar Irán los cincuenta y dos estadounidenses que durante 444 días quedaron retenidos como rehenes en la embajada de Estados Unidos. Varios días después llegaron a su país, donde fueron recibidos con verdadera felicidad por parte de sus conciudadanos. El «regreso de los rehenes», como llegó a ser conocido este hecho, se convirtió en un acontecimiento periodístico durante una semana. Hubo muchas horas de televisión en directo, a menudo indiscretas y sensibleras, que mostraban a los «rehenados» mientras eran trasladados a Argelia, después a Alemania, más tarde a West Point, a Washington, y, por último, a sus diferentes lugares de origen. Numerosos periódicos y semanarios nacionales editaron suplementos sobre el regreso, cuyos contenidos iban desde los análisis eruditos sobre cómo se llegó al acuerdo entre Irán y Estados Unidos, así como sus implicaciones, hasta las celebraciones del heroísmo estadounidense y la barbarie iraní. Al mismo tiempo aparecían artículos sobre las terribles experiencias vividas por los rehenes, muchas veces adornadas por periodistas emprendedores y lo que parecía un alarmante número de bienintencionados psiquiatras ávidos por explicar la experiencia por la que *realmente* estaban pasando los rehenes. En la medida en que se pudiera afirmar que se produjo un serio debate acerca del pasado y el futuro, un debate que llegara más allá de las líneas amarillas que delimitaban simbólicamente la cautividad iraní, fue siempre dentro del tono y los confines determinados por la nueva administración. El análisis del pasado se concentró en cuestionarse si Estados Unidos debió cerrar (y si debió cumplir) el acuerdo con Irán. El 31 de enero de 1981, en *New Republic* se atacó, como era de esperar, «el pago del rescate» y a la administración de Carter por ceder ante los terroristas; también se condenaba de plano «la proposición legalmente discutible» del trato que se dio a las demandas iraníes, así como la utilización de Argelia como intermediario, un país «habitado a ofrecer refugio a terroristas y a lavar el dinero cobrado en los secuestros». El debate acerca del futuro se vio limitado por la guerra declarada por la administración de Reagan al

terrorismo; esto, y no los derechos humanos, iba a convertirse en la nueva prioridad política de Estados Unidos, incluso hasta el extremo de apoyar «regímenes moderadamente represivos» si se daba el caso de que devinieran aliados.

Así, Peter C. Stuart informaba en la edición de 29 de enero de 1981 de *Christian Science Monitor* que las comparaciones en el Congreso probablemente se convocarían para debatir «los términos del acuerdo de liberación de rehenes [...] el tratamiento de los rehenes [...] la seguridad de la embajada [...] y, como una idea adicional] las futuras relaciones entre Estados Unidos e Irán». Muy en consonancia con la estrechez de miras con que los medios de comunicación enfocaron los problemas durante la crisis (con muy pocas excepciones), no se realizó un meticuloso examen del significado del trauma iraní, no se analizó lo que podría suponer para el futuro o lo que se podría haber aprendido de él. El *Sunday Times* londinense informó el 26 de enero de que, al parecer, antes de dejar su puesto el presidente Carter habría aconsejado al Departamento de Estado que «concentrara toda la atención pública en levantar una oleada de resentimiento contra los iraníes». Fuera o no verdad, al menos parecía verosímil, toda vez que ningún funcionario y muy pocos columnistas o periodistas mostraron interés por reevaluar la larga historia de intervenciones estadounidenses en Irán y en otras zonas del mundo islámico. Se habló mucho de desplazar tropas a Oriente Próximo; por el contrario, cuando la Cumbre Árabe se reunió en Taif la última semana de enero, los medios de comunicación estadounidenses olvidaron el asunto por completo.

Ideas de revancha y aseveraciones muy graves sobre la fuerza estadounidense se vieron acompañadas por una sinfónica elaboración de la terrible experiencia de los rehenes y su triunfal regreso. Las víctimas se convirtieron de inmediato en héroes (lo que provocó el comprensible enfado de varios grupos de veteranos y ex prisioneros de guerra) y símbolos de la libertad, y sus captores en bestias infrahumanas. En este sentido, el *New York Times* afirmaba en su editorial del 22 de enero: «Que sirva de lección la rabia y la repulsión sentidas en aquellas primeras horas de liberación». Y posteriormente tras cierta reflexión, el día 28 formulaba las siguientes preguntas: «¿Qué de-

bería haberse hecho? Minar puertos, desembarcar marines o tal vez dejar caer algunas bombas habría asustado a unos enemigos racionales. Pero ¿era Irán (es Irán)—racional?». Es cierto que, como afirmó Fred Halliday en *Los Angeles Times* el 25 de enero, había muchos motivos para criticar a Irán, un país cuya religión y el incesante desorden revolucionario le hacían incapaz de poner en marcha un Estado moderno donde se tomaran el tipo de decisiones de rutina que pueden beneficiar a la población en su conjunto. Irán estaba aislado y era vulnerable internacionalmente. Y, desde luego, también era evidente que los estudiantes de la embajada no habían sido amables con sus prisioneros. Aun así, ninguno de los cincuenta y dos rehenes llegó tan lejos para afirmar que hubiera sido torturado o recibido un trato brutal de manera sistemática: esto aparece en la transcripción de sus conferencias de prensa en West Point (*New York Times*, 28 de enero), cuando Elizabeth Swift dice de manera bastante explícita que *Newsweek* mintió respecto a lo que ella había relatado, inventando una historia sobre torturas (muy reproducida en los medios) que nada tenía que ver con la realidad.

Lo que el regreso de los rehenes propició en los medios y en la cultura en general fue el salto de una experiencia específica, desagradable, angustiada y miserablemente larga a vastas generalizaciones acerca de Irán y el islam. En otras palabras: una vez más, las dinámicas políticas de una experiencia histórica compleja fueron simplemente borradas en beneficio de una extraordinaria amnesia. Regresábamos a los viejos rudimentos. Los iraníes era descritos como «fundamentalistas tarados» por Bob Ingle en el *Atlanta Constitution* el 22 de enero; Claire Sterling, del *Washington Post*, aducía el 23 de enero que el asunto de Irán era un aspecto de la «primera década de miedo», de la guerra de los terroristas contra la civilización. Para Bill Green, en la misma página del *Post*, «la obscenidad iraní» evocaba la posibilidad de que la «libertad de la prensa» que presentaba noticias sobre Irán pudiera «corromperse para presentarse como un arma que apunte directamente al corazón del sentimiento nacional y la autostima estadounidenses». Esta notable combinación de confianza e inseguridad se ve algo mermeada cuando Green se cuestiona si la prensa «nos» ayu-

dó a entender «la revolución de los iraníes», una pregunta que Martin Kondracke contesta sin dificultad en el *Wall Street Journal* el 29 de enero: «La televisión estadounidense (salvo contadas excepciones) trató la crisis iraní bien como un desfile de monstruos, protagonizado por gentes que se autoflagelaban o que levantaban puños amenazantes, bien como un culabrón».

Sin embargo, hubo algunos periodistas que llevaron a cabo una reflexión genuina. H. D. S. Greenway reconoció en el *Boston Globe*, el 21 de enero, que «los intereses de Estados Unidos quedaron lesionados por la obsesión estadounidense por la crisis de los rehenes, que llevó a excluir otras cuestiones acuciantes», y llegó a una conclusión clara: «Las realidades de un mundo plural no cambiarán y la nueva administración se verá constreñida por los límites del poder en las pos-trimerías del siglo xxx». Ese mismo día, Steven Erlanger escribía en el *Globe* que Carter debía ser elogiado por haber suavizado la crisis, siguiendo así reconducir el debate hacia un clima «menos apasionado y más racional». Por su parte, el *New Republic* censuraba (31 de enero) al «siempre acomodaticio *Globe*», lo que equivale a decir que Irán debe ser tratado como una aberración en el proceso de reconstrucción del poder estadounidense y de lucha contra el comunismo. De hecho, esta línea en esencia militante se elevó al rango de ideología estadounidense casi oficial. En «The Purposes of American Power» (*Foreign Affairs*, invierno de 1980-1981) Robert Tucker afirma que se está produciendo un cambio de rumbo entre los que propugnan la «América renaciente» y el «aislacionismo». Con todo, para el Golfo Pérsico y América Central propone una política de intervencionismo directo, ya que, explica, Estados Unidos no puede «permitir» cambios en el orden interno ni la expansión de la influencia soviética. En cualquier caso, la decisión sobre lo que se consideran cambios permisibles y no permisibles dependerá de Estados Unidos. Un colega afín de Harvard, Richard Pipes, sugirió que la nueva administración había reorganizado el mundo en dos campos definidos: las naciones procomunistas y las anticomunistas.

Aunque el regreso a la guerra fría parecía conllevar, por una parte, una nueva firmeza, también impulsó el renacimiento de cierta

autodecepción. El catálogo de los enemigos incluía a cualquiera que propusiera a Occidente una reconsideración de su pasado, y no tanto a partir de la culpa como a partir de una conciencia propia: tales personas deben ser simplemente obviadas. Un ejemplo poderosamente simbólico de ello se pudo observar en la conferencia de prensa de West Point. Alguien del público declaró que era «el colmo de la hipocresía que el gobierno estadounidense hablara de torturas» cuando Estados Unidos había instigado la mutilación de iraníes durante la era Pahlavi. Bruce Laingen, encargado de negocios de la embajada estadounidense en Teherán y el más veterano diplomático de Estados Unidos en Irán, dijo en dos ocasiones que no había oído la pregunta, para pasar enseguida a las más agradables cuestiones de la brutalidad iraní y la inocencia estadounidense.

Ningún experto, personalidad del periodismo o funcionario del gobierno parecía dispuesto a preguntarse qué podría haber ocurrido si una mínima parte del tiempo invertido en aislar, dramatizar y divulgar la toma ilegal de la embajada y el regreso de los rehenes se hubiera dedicado a exponer la brutalidad y la opresión del régimen del ex sha. ¿No existía un límite al uso del aparato de recopilación de tan vasta información para informar al angustiado público sobre lo que en realidad estaba ocurriendo en Irán? ¿Tenían que reducirse necesariamente las alternativas a agitar sentimientos patrióticos o a alimentar una especie de odio masivo hacia un Irán demente?

Estas no son preguntas ociosas, ahora que este lamentablemente hiperbolizado asunto ha quedado atrás. Señala tan beneficioso como práctico para los norteamericanos (y en general para los occidentales) tratar de descifrar las cambiantes configuraciones de la política internacional. ¿Ya el «islam» a quedar confinado al papel de suministrador de petróleo terrorista? ¿Van a concentrarse las revistas y las investigaciones en el asunto «quién perdió en Irán», o el debate y la reflexión se utilizarán, con mejor criterio, para tratar temas más cercanos a la comunidad internacional y el desarrollo pacífico?

Se pudieron atisbar algunas pistas sobre cómo, por ejemplo, los medios de comunicación podrán utilizar con responsabilidad su enorme capacidad de información pública en un programa especial de tres

horas de duración de la cadena ABC, *The Secret Negotiations*, emitido el 22 y el 28 de enero de 1981. Al exponer los distintos métodos empleados para liberar a los rehenes, se desplegó una impresionante cantidad de material inédito, cuyos aspectos más reveladores eran los momentos en que se iluminaron súbitamente actitudes inconscientes y sentimientos profundos.

Uno de esos momentos se produce cuando Christian Bourguet describe en el documental su último encuentro con Jimmy Carter en la Casa Blanca, en marzo de 1980. Bourguet, un abogado francés con vínculos con los iraníes, actuó como intermediario entre Estados Unidos e Irán; había viajado a Washington porque, a pesar del acuerdo al que se había llegado con los panameños para el arresto del ex sha, el depuesto dirigente había partido sin previo aviso hacia Egipto. De manera que tuvieron que regresar a la casilla de salida:

BOURGUET: En un momento dado, [Carter] habló de los rehenes, y me dijo que debía comprender que estos eran estadounidenses. Eran inocentes. Le dije: «Si, señor presidente, comprendo que usted diga que son inocentes. Pero creo que debe comprender que para los iraníes ellos no son inocentes. Incluso aunque ninguno de ellos haya cometido ningún delito, no son inocentes porque son diplomáticos que representan a un país responsable de una serie de acciones en Irán.

»Debe comprender que la acción no va dirigida contra esas personas. Desde luego, usted puede comprender esto. No han sufrido daño alguno. No están heridos. No se ha producido ningún intento de acabar con sus vidas. Debe comprender que se trata de algo simbólico, y que es en el plano de los símbolos donde debemos reflexionar sobre este asunto».*

Parece que Carter, de hecho, había entendido la toma de la embajada en términos simbólicos, pero, al contrario que su interlocutor francés, tenía su propio marco de referencia. Para él, los norteamericanos eran por definición inocentes y, de algún modo, estaban fuera de la historia: las reivindicaciones de Irán contra Estados Unidos, como había declarado en otra ocasión, eran un asunto de otra época. Lo que importaba en aquel momento era que los iraníes eran terroristas, y tal vez habían sido siempre una nación terrorista en potencia. De hecho, cualquiera a quien no le gustaran los norteamericanos o que los mantuviera en cautiverio era peligroso y estaba loco, más allá de la racionalidad, de la humanidad, de la decencia más elemental.

La incapacidad de Carter de establecer un vínculo entre lo que algunos extranjeros sentían ante el permanente apoyo de Estados Unidos a dictadores locales y lo que les estaba ocurriendo a los norteamericanos ilegítimamente retenidos en Teherán resulta del todo sintomática. Incluso si uno se opone por completo a la toma de rehenes, e incluso si uno solo puede albergar sentimientos positivos ante el retorno de los mismos, hay alarmantes lecciones que aprender sobre lo que parece una tendencia oficial a obviar ciertas realidades. Cualquier relación entre pueblos y naciones se establece entre dos partes. Nada en absoluto «mos» exige que «ellos» nos gusten o que aprobemos su modo de vida, pero al menos hemos de reconocer *a)* que «ellos» están ahí, y *b)* que en lo que a «ellos» respecta, «nosotros» somos lo que somos, más lo que ellos han experimentado o saben de nosotros. No se trata de culpabilidad o inocencia, ni de patriotismo o traición. Ninguna de las partes controla una realidad hasta el extremo de hacer caso omiso de la otra. A menos que, desde luego, creamos que, mientras la otra parte es ontológicamente culpable, nosotros somos (porque somos estadounidenses) inocentes.

Considérese ahora, como otro útil elemento de juicio presentado por los medios de comunicación, el telegrama confidencial enviado desde Teherán por Bruce Laingen al secretario de Estado Van-der Bilt el 13 de agosto de 1979, un documento enteramente coherente con la actitud mostrada por Carter en sus conversaciones con Bourguet. Fue publicado en la página de artículos de opinión del *New York Times* el 27 de enero de 1981, tal vez para contribuir a que la nación se concentrara en lo que los iraníes son en realidad, o quizá solo como una irónica nota a pie de página en la recientemente concluida crisis.

* Transcripción obtenida por cortesía de Verónica Pollard, ABC, Nueva York (N. del A.)

Con todo, el mensaje de Laingen no es un informe científico sobre la «psicología persa», a pesar de la pretensión del autor de mostrar una pausada objetividad y un experto conocimiento de su cultura. El texto es más bien un manifiesto ideológico concebido, creo, para convertir a «Persia» en una esencia fuera del tiempo, enormemente molesta, destacando de este modo la superioridad de la moralidad y del raciocinio de la parte estadounidense de las negociaciones. Así, cada afirmación acerca de «Persia» *añade* dañinas evidencias al perfil establecido, en tanto que «Estados Unidos» queda al margen de cualquier análisis.

Este autocegamiento se consigue retóricamente de dos maneras que vale la pena analizar con detenimiento. En primer lugar, la historia es eliminada de forma unilateral: «los efectos de la revolución iraní» se dejan de lado en beneficio de las «relativamente constantes [...] cualidades culturales y psicológicas» que subyacen a la «psicología persa». Así, el moderno Irán se convierte en la atemporal Persia. El enfoque acientífico de este proceder muestra a los italianos como dargos, a los judíos como yids, a las personas de color como negros, etcétera. (¡Cuán honesto es el guerrillero urbano cuando se le compara con el educado diplomático!) En segundo lugar, el carácter nacional «persa» se presenta tan solo como referencia al imaginado (es decir, paranoico) sentido de la realidad de los iraníes. Laingen no da crédito a lo que los iraníes han experimentado como traición y sufrimiento reales, ni les concede el derecho a haber llegado a tener una visión de Estados Unidos inspirada en lo que, desde su perspectiva, Estados Unidos ha hecho en realidad en Irán. Esto no equivale a afirmar que Estados Unidos no ha hecho nada en Irán; solo significa que Estados Unidos está legitimado para hacer lo que quiera, sin protestas o reacciones irrelevantes por parte de los iraníes. Lo único que es importante para Laingen en Irán es la «psicología persa» que se impone de forma constante a otras realidades.

Muchos de los lectores del texto de Laingen concederán (como sin duda también hace él) que uno no debería reducir otros pueblos o sociedades a una estereotipo tan simple. En la actualidad, no permitiríamos que el discurso público tratara así a los negros o los judíos,

de la misma manera que deberíamos reírnos (y lo hacemos) cuando Estados Unidos retrata a Irán como el Gran Satán. Es demasiado simplista, demasiado ideológico, demasiado racista. Pero para el concreto enemigo que es Persia tal reducción es válida, como ya ocurriera cuando Martin Peretz, del *New Republic*, reprodujo las manifestamente racistas palabras de un autor inglés del siglo XVII sobre «El turco» (que calificó de «clásico» para los estudiantes de la cultura del Oriente Próximo); dicho texto nos habla de cómo se comportan los musulmanes. Uno se pregunta cómo reaccionaría Peretz si un texto del siglo XVII sobre «El judío» fuese publicado hoy día como guía para comprender el comportamiento «judío». La cuestión es para qué sirven exactamente documentos como los de Laingen y Peretz, puesto que, como argumentaré, no nos enseñan nada del islam ni de Irán, y tampoco, dada la tensión existente entre Estados Unidos e Irán tras la revolución, han contribuido a orientar las acciones de Occidente en aquella zona.

El argumento de Laingen es que, pase lo que pase, se da una «proclividad persa» a resistirse al «concepto mismo de proceso negociador (desde el punto de vista occidental) racional». Nosotros podemos ser racionales; los persas, no. ¿Por qué? Porque, aduce, son primordialmente egoístas; la realidad es para ellos malévolas; la «mentalidad de bazar» exige una ventaja inmediata por encima de las ganancias a largo plazo: el omnipotente dios del islam les vuelve totalmente incapaces de comprender la noción de causalidad, y para ellos las palabras y la realidad no tienen conexión. En suma, de acuerdo con las cinco conclusiones a las que llega en su análisis, para Laingen el «persa» no es un negociador digno de confianza, pues no concibe realmente la existencia de «la otra parte», además de ser incapaz de sentir confianza o buena voluntad, y no posee suficiente carácter para llevar a cabo sus promesas verbales.

La elegancia de esta modesta propuesta reside en que todo lo que, literalmente, se aplica a los persas o musulmanes sin aportar prueba alguna podría ser aplicado al «estadounidense»; ese autor inmóvil, casi un personaje de ficción, cuya existencia se atisba tras las palabras. ¿Quién, si no «el estadounidense» niega la historia y la reali-

dad al afirmar por su cuenta y riesgo que estas no significan nada para «el persa»? Ahora puede realizarse el siguiente juego de salón: encuentrese un gran referente cultural o social judeocristiano en el que encajen los rasgos que Laingen atribuye al «persa». ¿Egoísmo primordial? Rousseau. ¿Malevolencia de la realidad? Kafka. ¿Omnipotencia de Dios? El Antiguo y el Nuevo Testamentos. ¿Carencia del sentido de la causalidad? Beckett. ¿Mentalidad de bazar? La Bolsa de Nueva York. ¿Confusión entre las palabras y la realidad? Austin y Sartre. Pero pocos retratarían la esencia de Occidente utilizando únicamente el trabajo de Christopher Lasch sobre el narcisismo, las palabras de un predicador fundamentalista, el *Cratílo* de Platón, una o dos cantinelas publicitarias y (como muestra de la incapacidad de Occidente para creer en una realidad estable o benevolente) *Las metamorfosis* de Ovidio con el toque añadido de unos versos escogidos del Levítico.

El mensaje de Laingen es un equivalente funcional de algo así. En un contexto diferente parecería, en el mejor de los casos, una caricatura, y en el peor un crudo (y no especialmente dañino) ataque. Ni siquiera es eficaz como ejemplo de guerra psicológica, puesto que revela la debilidad del escritor más que la de sus oponentes. Muestra, por ejemplo, que el autor está en extremo inquieto ante su contrincante, y que solo puede ver a los otros como una imagen especular de sí mismo. ¿Dónde está su capacidad para entender el punto de vista iraní o, a este respecto, la propia revolución islámica, que se supone que es el resultado directo de la intolerable tiranía *persa*, a la que es necesario derrocar?

Y en lo que se refiere a la buena voluntad y la confianza en la racionalidad del proceso negociador, incluso si no se mencionaran los sucesos de 1953, mucho se podría decir acerca del intento de golpe contra la revolución, impulsado directamente por el general estadounidense Huyser a finales de enero de 1979. También entonces se produjo la acción de varios bancos estadounidenses (inusualmente sumisos en su disposición a respetar las normas que satisfacían al sha), que en 1979 estaban dispuestos a cancelar los préstamos concedidos a Irán en 1977 sobre la base de que este país no había pagado los in-

tereses a tiempo; Eric Rouleau informaba en *Le Monde* el 25-26 de noviembre de 1979 que había visto documentos que probaban que Irán había pagado *antes* de tiempo. No cabe duda de que «el persa» asume que su homólogo es un adversario. Es un adversario, un adversario inseguro: Laingen lo dice con total claridad.

Pero aceptemos que la cuestión no es la imparcialidad, sino la precisión. El «hombre de Estados Unidos sobre el terreno» está aconsejando a Washington. ¿En qué argumentos se apoya? En un puñado de clichés orientalistas que parecen extraídos palabra por palabra de la descripción de la mentalidad oriental de sir Alfred Lyall, o de los relatos de lord Cromer sobre sus relaciones con los nativos en Egipto. Si, de acuerdo con Laingen, Ibrahim Yazdi —entonces ministro de Asuntos Exteriores de Irán— se resiste a aceptar la idea de que «la actitud de Irán tiene consecuencias en el modo en que este país es percibido en Estados Unidos», ¿qué responsable político estadounidense estaba preparado para aceptar por adelantado que la actitud estadounidense tendría consecuencias en la percepción de Estados Unidos en Irán? ¿Por qué se admitió entonces el ascenso al poder del sha? ¿O tenemos (como los persas) cierta «aversión a aceptar la responsabilidad por las propias acciones»?

El mensaje de Laingen es el producto de una potencia desinformada y falta de inteligencia, y sin duda añade muy poco a la comprensión de otras sociedades. Como ejemplo de cómo podríamos enfrentarnos al mundo, inspira poca confianza. Como irreflexivo autorretrato *estadounidense* resulta francamente ofensivo. ¿Para qué sirve entonces? Nos habla de cómo los representantes estadounidenses, y con ellos buena parte del *establishment* orientalista, han creado una realidad que no se corresponde con nuestro mundo ni con el de Irán. Pero, si tampoco nos enseña cómo librarlos para siempre de esas imágenes erróneas, entonces Estados Unidos tendrá que enfrentarse a nuevos problemas a escala internacional y, por desgracia, su inocencia se verá de nuevo comprometida de un modo inútil.

Es innegable que Irán y Estados Unidos han sufrido tensiones y desavenencias, y también que la toma de la embajada se convirtió en el símbolo de la caída de Irán en un caos improductivo y regresivo.

Aun así, no hay ninguna necesidad de que, desde una actitud auto-complaciente, dejemos de extraer las oportunas conclusiones de la historia reciente. El hecho es que el cambio se está produciendo tanto en el «islam» como en «Occidente». Los modos y ritmos son diferentes, pero algunos peligros e incertidumbres son similares. Como gritos de guerra para sus sociedades, «islam» y «Occidente» (o «Estados Unidos») suponen más bien un modo de incitación que de información. Como reacciones iguales y opuestas a las desorientaciones de las nuevas actualidades, «islam» y «Occidente» pueden convertir el análisis en simple polémica, la experiencia en fantasía. El respeto por el detalle concreto de la experiencia humana, la comprensión que surge de una solidaridad contemplación del otro, el conocimiento adquirido y divulgado a través de la honestidad moral e intelectual: seguramente estos son en la actualidad objetivos mejores, e incluso más asequibles, que el reduccionismo que surge de la confrontación y la hostilidad. Tanto mejor si en este proceso pudiéramos deshacernos finalmente tanto del odio residual como de las ofensivas generalizaciones de etiquetas como «el musulmán», «el persa», «el turco», «el árabe» o «el occidental».

E. W. S.

9 de febrero de 1981

Nueva York

1

El islam como noticia

EL ISLAM Y OCCIDENTE

En el verano de 1980 y en el marco de una campaña sobre las fuentes alternativas de energía para los norteamericanos, la compañía Consolidated Edison de Nueva York (Con Ed) emitió unos llamativos anuncios televisivos. Fragmentos de grabaciones de varias conocidas personalidades de la OPEP —entre ellos Yamani, Gadafi, y otros personajes menos famosos pero con vestimenta árabe— se alternaban con fotos y tomas de otras personas asociadas con el petróleo y el islam: Jomeini, Arafat, Hafez al Asad. Ninguno de estos personajes era mencionado por su nombre, pero se nos decía en tono amenazador que «esos hombres» controlaban las fuentes de petróleo de Estados Unidos. La solemne voz de fondo no hacía referencia a quiénes eran realmente «esos hombres» o cuál era su procedencia, dando a entender que tal banda de villanos había puesto a los estadounidenses bajo el yugo de un ilimitado sadismo. Bastaba que «aqueellos hombres» hubieran aparecido del modo que lo habían hecho en los periódicos y la televisión para que la audiencia estadounidense sintiera una mezcla de ira, rencor y temor. Y es esta combinación de emociones lo que Con Ed despertó instantáneamente y explotó por razones comerciales, del mismo modo que Stuart Eizenstat, consejero de política interior del presidente Carter, y hoy alto cargo en la administración de Clinton, había apremiado al presidente a que «en un gesto decidido [se debería] movilizar a la nación ante una crisis real y un claro enemigo: la OPEP».

Hay dos elementos de la publicidad de Con Ed que, tomados conjuntamente, constituyen el objeto de este libro. Uno es, desde luego,

el islam, o, mejor dicho, la imagen del islam en Occidente en general y, en particular, en Estados Unidos. El otro es el uso de esa imagen en Occidente y en especial en Estados Unidos. Como veremos, ambos están en el fondo conectados de un modo que revela más acerca de Occidente y Estados Unidos que (de una forma menos concreta e interesante) acerca del islam. Pero analicemos la historia de las relaciones entre el islam y el Occidente cristiano antes de continuar con el examen de nuestra época.

Al menos desde finales del siglo XVIII hasta nuestros días, las modernas reacciones occidentales ante el islam han estado dominadas por un tipo de pensamiento radicalmente simplificado que todavía puede ser denominado «orientalista». La base general del pensamiento orientalista es una imaginativa —si bien drásticamente polarizada— geografía que divide el mundo en dos partes bien diferentes: una más extensa, la «diferente», llamada «Oriente», y otra, también conocida como «nuestro» mundo, llamada «Occidente» o «el Oeste».¹ Estas divisiones se dan siempre que una sociedad o una cultura piensa en otra diferente de ella, pero es interesante comprobar que, aunque Oriente ha sido considerado de manera unánime como una parte menos extensa del mundo, tradicionalmente ha sido visto como si tuviera mayor tamaño y mayor capacidad para alcanzar un poder por lo general destructivo que Occidente. En la medida en que el islam ha sido siempre contemplado como perteneciente a Oriente, su particular destino en el marco de la estructura general del orientalismo ha sido el de ser entendido como algo monolítico, además de suscitar una hostilidad y un temor muy especiales. Por supuesto, existen numerosas razones de orden religioso, psicológico y político para ello, pero todas estas razones derivan de la idea de que, en la medida en que afecta a Occidente, el islam no solo representa un formidable competidor, sino también un tardío desafío para la cristiandad.

En el transcurso de gran parte de la Edad Media y de la primera fase del Renacimiento europeo, el islam fue considerado una religión demoníaca, símbolo de apostasía, blasfemia y oscuridad.² No parecía importar que los musulmanes considerasen a Mahoma un profeta y no un Dios; a los cristianos solo les importaba que Mahoma era un

falso profeta que sembraba la discordia, un sensualista, un hipócrita, un agente del mal. Tampoco esta visión de Mahoma era estrictamente doctrinal. Los acontecimientos reales del mundo real convirtieron al islam en una importante fuerza política. Durante cientos de años, grandes ejércitos y flotas islámicas amenazaron a Europa, destruyeron grandes plazas avanzadas y colonizaron sus posesiones. Era como si una versión más joven, más viril y energética del cristianismo hubiera surgido en el Levante, se hubiera reforzado con un credo simple, sin miedos y belicoso, y se hubiera dispuesto a destruir la cristiandad. Incluso cuando el mundo del islam entró en un período de declive y Europa en uno de auge, persistió el miedo al «mahometanismo». Más próximo a Europa que ninguna de las otras religiones no cristianas, el mundo islámico evocaba —por su mera cercanía— recuerdos de sus usurpaciones en Europa, y, ante todo, de su poder para inquietar una y otra vez a Occidente. Otras grandes civilizaciones de Oriente —la India y China entre ellas— podían ser vistas como vencidas y distantes, y por ello no constituían una preocupación constante. Solo el islam parecía no haberse sometido nunca por completo a Occidente; y cuando tras los dramáticos incrementos del precio del petróleo a comienzos de la década de 1970, el mundo musulmán parecía a punto, de nuevo, de repetir sus antiguas conquistas, todo Occidente pareció estremecerse. El surgimiento del «terrorismo islámico» en los años ochenta y noventa ha hecho más profundo e intenso el shock.

Entonces en 1978 apareció Irán para ocupar el centro de la escena, provocando una creciente ansiedad entre los norteamericanos. Pocos países tan distantes y diferentes de Estados Unidos han captado con tanta intensidad la atención de los norteamericanos. Estos nunca han parecido tan paralizados, tan aparentemente impotentes para impedir que se produjera un dramático acontecimiento tras otro. Y nunca pudieron apartar de sus mentes a Irán, toda vez que, en tantos aspectos, el país afectó a sus vidas con un desafiante obstructionismo. Irán era un gran exportador de petróleo en un período de escasez energética. Se encuentra en una región del mundo que es vista, por lo general,

como inestable y estratégicamente vital. Se trata de un importante aliado que dejó atrás un régimen imperial, así como su ejército y su importancia para los cálculos globales estadounidenses, durante un año de levantamiento revolucionario virtualmente sin precedentes. Un tan gran escala desde octubre de 1917. Un nuevo orden que se autodenominaba islámico, y parecía ser popular y antimperialista, luchaba por ver la luz. La imagen del ayatolá Jomeini se adueñó de los medios de comunicación, que no lograron decir gran cosa sobre él, aparte de que era obstinado, poderoso y se mostraba profundamente resentido hacia Estados Unidos. Finalmente, como consecuencia de la llegada, el 22 de octubre de 1979, del ex sha al país, el 4 de noviembre la embajada de Estados Unidos en Teherán fue tomada por un grupo de estudiantes; fueron capturados un elevado número de rehenes estadounidenses, cuya liberación se produjo meses más tarde.

Las reacciones a lo sucedido en Irán no se dieron en el vacío. Si se profundiza en la opinión pública subliminal, se encuentra una antigua actitud hacia el islam, los árabes y Oriente en general que he venido denominando «orientalismo». Uno puede detenerse en novelas tan recientes y apreciadas por la crítica como *A Bend in the River* de V. S. Naipaul, o *Golpe de Estado* de John Updike, o en libros de texto, cómics, series de televisión, películas y dibujos animados, para comprobar que la iconografía del islam era homogénea y estaba uniformemente omnipresente; los orígenes de dicha iconografía se encontraban en una visión del islam establecida: de ahí las frecuentes caricaturas de los musulmanes como vendedores de petróleo, como terroristas y, más recientemente, como una masa sedienta de sangre. A la inversa, ha habido muy poco espacio —ya sea en la cultura en general o en el discurso acerca de los no occidentales en particular— para hablar (por no decir «pensar» o «describir») del islam o de algo parecido a lo islámico. Si en una encuesta se preguntara acerca de un escritor islámico *moderno*, la mayoría citaría a Khalil Gibran (que no era islámico). Por lo general, los especialistas en el islam del mundo académico tratan la religión islámica en un marco ideológico inventado o culturalmente determinado, cargado de pasión, prejuicios defensivos e incluso repulsión; precisamente a causa de este marco la

compreensión del islam ha sido algo tan difícil de alcanzar. Y a juzgar por los diferentes artículos y análisis aparecidos en los medios de la comunicación, así como las entrevistas sobre la revolución iraní de la primavera de 1979, ha habido muy poca disposición a aceptar la revolución en sí misma como algo más que una derrota de Estados Unidos (puesto que, desde una perspectiva muy específica, lo fue) o una victoria de la oscuridad sobre la luz.

La preocupación respecto a Irán ha continuado en los años noventa. Con el fin de la guerra fría pasó a convertirse (junto con el «islam») en el principal demonio extranjero de Estados Unidos. Se le considera un Estado terrorista por su apoyo a grupos como Hezbollah, en el sur del Líbano (una organización fundada tras la invasión israelí de aquel país para combatir específicamente la ocupación israelí de una importante franja de territorio libanés), es visto como un exportador de fundamentalismo y es temido en especial por su alta-nera oposición a la hegemonía de Estados Unidos en Oriente Próximo, sobre todo en el Golfo. Robin Wright, la principal experta en el islam de *Los Angeles Times*, escribió en una columna publicada el 26 de enero de 1991 que Estados Unidos y los gobiernos occidentales estaban aún elaborando una estrategia para enfrentarse al «desafío islámico», y cita a un anónimo alto cargo de la administración de Bush que admitía que «tenemos que ser más inteligentes al tratar con el islam de lo que lo fuimos al tratar con el comunismo hace treinta o cuarenta años». Se mencionaba el peligro de simplificación de «una minúscula de países», pero la única foto que aparecía en un texto de cincuenta columnas era la del ayatolá Jomeini. Este dirigente, e Irán, encarnaban todo aquello que era objetable en el islam, desde el terrorismo y el antioccidentalismo hasta el hecho de ser «la única gran nación monoteísta que ofrece un conjunto de reglas y de creencias espirituales con las que gobernar la sociedad». No se mencionaba que incluso en Irán se estaba produciendo un gran debate acerca del contenido de tales reglas, incluso acerca de qué es el islam, además de una apasionada discusión sobre el legado de Jomeini. Bastaba con recurrir a la palabra «islam» para englobar todo aquello que «nos» preocupaba a escala mundial. Para empeorar las cosas, la administración de Clin-

ton aprobó medidas legislativas que penalizaban a otros países si mantenían relaciones comerciales con Irán (y también con Libia y Cuba).

La contribución de V.S. Naipul a la clarificación de esta hostilidad general hacia el islam es muy interesante. En una entrevista publicada en *Newsweek Internacional* (18 de agosto de 1980), habló acerca de un libro que estaba escribiendo sobre el «islam», y se ofreció a explicar que «el fundamentalismo musulmán no tiene sustancia intelectual y, por lo tanto, se derrumbará». No decía a qué tipo de fundamentalismo musulmán se refería en concreto, ni qué tipo de sustancia intelectual tenía en mente: sin duda apuntaba hacia Irán, pero también (en unos términos igual de vagos) a toda la oleada de antiumperialismo islámico de posguerra en el Tercer Mundo, hacia la que Naipul había desarrollado una antipatía particularmente intensa, como demostraba en su obra *Entre los creyentes: un viaje por tierras del islam*. En *Guerrillas* y en *A Bend in the River*, que figuran entre las más recientes novelas de Naipul, el islam se pone en duda, y se incluye en la condena general (y entre los liberales lectores occidentales, popular) que el autor hace al Tercer Mundo, una acusación según la cual se mete en el mismo saco la brutalidad de ciertos grotescos gobernantes, el fin del colonialismo europeo y los esfuerzos poscoloniales por reconstruir sociedades nativas como ejemplos de un fracaso intelectual generalizado en África y Asia. El «islam» desempeña aquí un papel fundamental, ya sea en el uso que hacen de sobrenombres islámicos las patéticas guerrillas de las Indias Occidentales o en los vestigios del tráfico de esclavos en África. Para Naipul y sus lectores, el «islam» está de alguna manera pensado para dar cobertura a todo aquello que es más rechazable desde el punto de vista de la racionalidad civilizada y occidental.³

Es como si, en el «islam» retratado por novelistas, reporteros, políticos y «expertos» no se pudieran establecer diferencias entre la pasión religiosa, la lucha por una causa justa, la mera debilidad humana, la lucha política y la historia de los hombres, las mujeres y las sociedades vista como la historia de los hombres, mujeres y sociedades. Esto parece ser así en la versión del «islam» que se aplica a Irán y otras zonas del mundo islámico. El «islam» parece englobar todos los aspectos

del variopinto mundo musulmán, reduciéndolos todos a una especie de esencia malevolente e irreflexiva. En lugar de alcanzar el análisis y la comprensión, en general lo único que encontramos es la más cruda versión del «ellos contra nosotros». Sea cual sea el discurso de los iraníes o los musulmanes acerca de su sentido de la justicia, su historia de opresión o su forma de ver sus propias sociedades, ese discurso parece irrelevante; en lugar de ello, lo que importa para Estados Unidos es lo que la «revolución islámica» está haciendo en este momento, cuántas personas han sido ejecutadas por los Komitehs, cuántas sorprendentes atrocidades ordenaban los ayatolás en nombre del islam. Por descontento, nadie ha equiparado la matanza de Jonestown o el destructivo horror de la bomba de Oklahoma o la devastación de Indochina con el cristianismo, con la cultura occidental o la estadounidense; ese tipo de ecuación se ha reservado para el «islam».

¿A qué se debe que un espectro tan amplio de aspectos políticos, culturales, sociales e incluso económicos hayan podido quedar reducidos a la idea del «islam» de una forma tan pavloviana? ¿Qué hay en el «islam» que provoque una respuesta tan inmediata y desenfrenada? ¿Dónde está para los occidentales la diferencia entre el «islam» y el mundo islámico, o, pongamos por caso, entre el resto del Tercer Mundo y la Unión Soviética durante la guerra fría? Estas preguntas están lejos de resultar simples y, por lo tanto, deben ser respondidas de manera sistemática, con abundancia de detalles y certeros análisis.

Las etiquetas que pretenden aludir a un gran y complejo conjunto de realidades son siempre vagas y, al mismo tiempo, inevitables. Si es cierto que «islam» es una etiqueta imprecisa y cargada de ideología, no lo es menos que «Occidente» y «cristianismo» son igual de problemáticas. Con todo, no existe una forma sencilla de evitar estas etiquetas, toda vez que los musulmanes hablan de islam, los cristianos de cristianismo, los occidentales de Occidente, los judíos de judaísmo, y todos ellos de los demás de un modo que parece convincente y exacto. En lugar de buscar una fórmula para evitar las etiquetas, creo que será más útil admitir desde el comienzo que existen y que durante mucho tiempo han sido empleadas más bien como parte integral de la historia cultural antes que como clasificaciones objetivas; más

adelante hablaré, en este capítulo, de dichas etiquetas como interrelaciones producidas por y para lo que denominaré «comunidades de interpretación». Debemos, por lo tanto, recordar que «islam», «Occidente» e incluso «cristianismo» funcionan al menos de dos modos diferentes, y tienen al menos dos significados. En primer lugar, actúan como meras referencias de identificación, como cuando decimos que Jomeini es musulmán, o que el papa Juan Pablo II es cristiano. Tales afirmaciones nos ofrecen una información mínima sobre lo que es algo, como opuesto a otros conceptos. En este nivel podemos distinguir entre una naranja y una manzana (como podríamos distinguir entre un musulmán y un cristiano) solo en la medida en que sabemos que se trata de frutas diferentes, que crecen en árboles distintos, etcétera.

La segunda función de estas etiquetas es aportar un significado mucho más complejo. Hablar hoy en Occidente del «islam» conduce a toda la serie de desagradables ideas a las que vengo refiriéndome. Además, es improbable que el término «islam» se refiera a algo que es posible conocer directa u objetivamente. Lo mismo cabe decir respecto a nuestro uso de «Occidente». ¿Cuántos de los que usan estas etiquetas con ira o convicción tienen una idea cabal sobre todos los aspectos de la tradición occidental, o de la jurisprudencia islámica, o de las lenguas que en la actualidad se hablan en el mundo islámico? Muy pocos, obviamente, pero ello no les impide etiquetar de modo tajante al «islam» y a «Occidente», como tampoco les impide creer que saben de qué están hablando con exactitud.

Por este motivo debemos tomar muy en serio las etiquetas. Para un musulmán que hable de «Occidente», o para un estadounidense que hable del «islam», estas vastas generalizaciones arrastran una historia en su conjunto, una historia que simultáneamente válida e inválida argumentos. Las etiquetas, cargadas de ideología y de poderosas emociones, han sobrevivido a muchas experiencias y han sido capaces de adaptarse a nuevos acontecimientos, informaciones y realidades. En la actualidad, los conceptos «islam» y «Occidente» han sido asumidos en todas partes con una intensa y nueva urgencia. Y aquí es necesario constatar que es siempre «Occidente», y no el «cristianismo», el concepto que parece enfrentarse al islam. ¿Por qué? Porque

se asume que, mientras que «Occidente» tiene una mayor dimensión y ha superado la fase del cristianismo, su principal religión, el mundo islámico —a pesar de la diversidad de sus sociedades, historias y lenguas— sigue estancado en la religión, el primitivismo y el atraso. Por lo tanto, Occidente es moderno, mayor que la suma de sus partes, lleno de enriquecedoras contradicciones y sin embargo siempre «occidental» en su identidad cultural; el mundo islámico, sin embargo, no es más que el «islam», algo reducible a unas pocas características inmutables a pesar de que las contradicciones y la variedad de experiencias que muestra son tan abundantes como las de Occidente.

Un ejemplo de ello puede encontrarse en un artículo de la sección de repaso de las noticias de la semana del dominical del *New York Times* publicado el 14 de septiembre de 1980. El texto en cuestión lleva la firma de John Kifner, un talentoso corresponsal del *Times* en Beirut, y trata sobre el alcance de la penetración soviética en el mundo musulmán. La tesis de Kifner se hace evidente con la simple lectura del título de su artículo («Marx and Mosque Are Less Compatible Than Ever»), pero lo que debe ponerse de relieve es su uso del islam para hacer lo que en otro ámbito sería una inaceptable conexión directa y no cualificada entre una abstracción y una realidad enormemente compleja. Incluso si se aceptara que, al contrario que todas las restantes religiones, el islam es totalitario y no establece ninguna separación entre Iglesia y Estado o entre el ámbito religioso y el de la vida cotidiana, hay en afirmaciones como la que sigue un peculiar tono desinformado y desinformante (tal vez también deliberado), aunque del todo convencional:

La razón por la que mengua la influencia de Moscú es apabullantemente simple: Marx y la mezquita son incompatibles. [¿Vamos, pues, a asumir que Marx y la iglesia, o Marx y la sinagoga son más compatibles?]

Para la mentalidad occidental [es evidente que esta es la cuestión], condicionada desde la Reforma a desarrollos históricos e intelectuales que han reducido gradualmente el papel de la religión, resulta difícil comprender el poder que ejerce el islam [que se presume no condicionado ni por la historia ni por el intelecto]. Durante siglos ha

sido la fuerza central en la vida de esta región y, al menos por el momento, su poder parece en auge.

En el islam no existe separación alguna entre Iglesia y Estado. Es un sistema global no solo a nivel de credo, sino también de acción, con reglas fijas sobre la rutina diaria y animado por un impulso mesiánico para combatir o convertir al infiel. Para aquellos que son profundamente religiosos, sobre todo los eruditos y el clero, pero también para las masas [es decir, nadie queda excluido], el marxismo, con su visión del hombre puramente secular, no solo es extraño, sino también herético.

Kifner no solo obvia, sin ambages, la historia y otras complejidades como la limitada pero interesante serie de paralelismos entre el marxismo y el islam (que Maxime Rodinson analizó en un libro que trata de explicar las razones por las que el marxismo parece haber podido realizar ciertas incursiones en sociedades islámicas a lo largo de mucho tiempo),⁴ sino que también apoya su argumentación en una comparación no explicitada entre el «islam» y Occidente, este último mucho más rico e caracterizable que el simple, monolítico y totalitario islam. Lo interesante es que Kifner puede decir lo que dice sin arriesgarse a parecer equivocado o absurdo. El principal problema es que analistas como Kifner son capaces de saltar irreflexivamente del islam como abstracción a una realidad muy compleja.

Islam *versus* Occidente: este es el punto de partida para un asombrosamente fértil conjunto de variaciones. Europa *versus* islam (y, en no menor medida, Estados Unidos *versus* islam) es una de las tesis incluidas en dichas variaciones.⁵ Pero aquí desempeñan también un papel significativo algunas experiencias concretas, bastante diferentes, con respecto a Occidente entendido como un todo. Porque debe destacarse que hay una diferencia muy importante entre las conciencias estadounidenses y europea sobre el islam. Francia y el Reino Unido, por ejemplo, mantuvieron hasta hace muy poco vastos imperios musulmanes; en ambos países —y en menor medida en Italia y Holanda, también con colonias musulmanas— existe una larga tradición de experiencia directa con el mundo islámico.⁶ Asimismo, millones de musulmanes procedentes de África y Asia viven en la actualidad

en las ciudades de Francia o el Reino Unido. Ello se refleja en una distinguida disciplina académica europea conocida como orientalismo, que, por supuesto, existía no solo en los países colonizadores, sino también en otros (como Alemania, España o la Rusia prerrevolucionaria) que, o bien pretendían entrar en el juego colonial, o bien eran vecinos de territorios musulmanes, o bien fueron en algún momento de su historia estados musulmanes. Hoy Rusia y sus repúblicas tienen una población musulmana de más de cincuenta millones de personas, y entre 1979 y 1988 la Unión Soviética ocupó militarmente el Afganistán musulmán. Ninguna de esas afirmaciones puede ser aplicada a Estados Unidos, a pesar del creciente número de musulmanes que viven allí, y nunca ha habido tantos estadounidenses escribiendo, pensando o hablando del islam como ahora.

La ausencia de un pasado colonial o de un interés cultural arraigado por el islam convierte la actual obsesión en algo aún más peculiar, más abstracto, más de segunda mano. Muy pocos estadounidenses, hablando en términos comparativos, han tenido realmente relación con auténticos musulmanes; por el contrario, en Francia el islam es la segunda religión en cuanto a número de fieles, lo cual no la convierte en la más popular de ellas, pero sí en un credo bien conocido. El estallido del interés hacia el islam en la moderna Europa formó parte del llamado «renacimiento oriental», un período que se extiende entre finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, cuando académicos franceses y británicos volvieron a descubrir «Oriente»: la India, China, Japón, Egipto, Mesopotamia, Tierra Santa. El islam era visto como parte integrante (para bien o para mal) de Oriente, y por tanto compartiría su misterio, su exotismo, su corrupción y su poder latente. Es cierto que en los siglos anteriores el islam había llegado a ser una amenaza para Europa, y también es cierto que durante la Edad Media y el primer Renacimiento el islam supuso un problema para los pensadores cristianos, que durante cuatrocientos años siguieron viéndolo (junto al profeta Mahoma) como la máxima expresión de la apostasía. Pero al menos el islam existió para muchos europeos como una especie de desafío permanente de orden religioso-cultural, algo que no impidió que el imperialismo europeo construyese sus

instituciones en territorio islámico. En cualquier caso, no importa el grado de hostilidad que pudiera existir entre Europa y el islam, ya que también se producía una experiencia directa y, en el caso de poetas, novelistas y académicos como Goethe, Gérard de Nerval, Richard Burton, Flaubert y Luis Massignon, esa experiencia directa era además imaginativa y refinada.

Sin embargo, a fin de cuentas y a pesar de dichas personalidades y otros como ellos, el islam nunca ha sido bienvenido en Europa. La mayoría de los grandes filósofos de la historia, de Hegel a Spengler, han contemplado el islam con poco entusiasmo. En un desapaionado y lúcido estudio, «Islam and the Philosophers of History», Albert Hourani ha analizado esta sorprendentemente constante denigración del islam como sistema de fe.⁷ Aparte del ocasional interés por algún escritor exótico o algún santo sufi, las oleadas europeas de «la sabiduría de Oriente» rara vez han incluido sabios o poetas islámicos. Omar Khayyam, Harun al-Rashid, Simbad, Aladino, Alí Babá, She-rezade y Saladino completan, más o menos, la lista de personajes islámicos conocidos por los europeos cultos de hoy. Ni siquiera Carlyle pudo conseguir que el Profeta fuese ampliamente aceptado, y en cuanto a la fe que Mahoma propagó, a los europeos les ha parecido en esencia inaceptable desde un punto de vista cristiano, aunque, y precisamente por esa razón, no carece de interés. Hacia el final del siglo XIX, a medida que el nacionalismo islámico adquiría relieve en Asia y África, se consolidó la idea de que las colonias musulmanas estaban destinadas a permanecer bajo tutela europea, tanto porque eran rentables como porque estaban subdesarrolladas y necesitadas de disciplina occidental.⁸ Sea como fuere, y a pesar de las constantes muestras de racismo y las agresiones dirigidas al mundo musulmán, los europeos sí expresaron de una forma bastante clara lo que el islam significaba para ellos. Y ahí están las representaciones del islam en toda la cultura europea —en el ámbito académico, el arte, la literatura, la música y el imaginario colectivo— desde finales del siglo XVIII hasta nuestros días.

Asimismo, muchos gobiernos europeos han desarrollado políticas de diálogo cultural y espiritual con el mundo árabe y musulmán.

Ello ha tenido como consecuencia una serie de seminarios, conferencias y traducciones de libros que no tienen parangón en Estados Unidos, donde el islam es ante todo una cuestión política para el Council on Foreign Relations, una «amenaza» o un desafío militar y para la seguridad; algo insólito entre las numerosas culturas y naciones con las que Estados Unidos tiene relaciones.

Muy poco de esta concreción europea puede, por lo tanto, encontrarse en la experiencia estadounidense del islam. Los contactos de los Estados Unidos del siglo XIX con el islam fueron muy restringidos; se puede recordar a viajeros ocasionales, como Mark Twain y Herman Melville, o algún que otro misionero, o alguna breve expedición militar al norte de África. Desde el punto de vista cultural, el islam no ocupó un espacio diferenciado en Estados Unidos antes de la Segunda Guerra Mundial. La mayor parte de los académicos reallizaron sus trabajos sobre el islam en tranquilos rincones de escuelas de teología, y no en los glamurosos centros de atención del orientalismo ni en las páginas de los principales periódicos. A lo largo de aproximadamente un siglo ha existido una fascinante —aunque discreta— simbiosis entre las familias de los misioneros estadounidenses y los cuadros de la carrera diplomática y las compañías petroleras; a menudo se ha hablado de ello emitiendo comentarios hostiles acerca de los «arabistas» del Departamento de Estado o de las compañías petroleras, que son considerados una especie de criptoislamistas, virulentos y antisemitas. Por otra parte, todas las grandes figuras conocidas hasta hace unos veinte años en Estados Unidos como relevantes académicos y fundadores de departamentos universitarios y programas sobre el islam habían nacido en el extranjero: el libanés Philip Hitti de Princeton, el austríaco Gustave von Grunnebaum de Chicago y UCLA, el británico H. A. R. Giba de Harvard, el alemán Joseph Schacht de Columbia. Ninguno de estos autores ha gozado del relativo prestigio cultural del que disfrutaron Jacques Berque en Francia o Albert Hourani en Inglaterra.

Sin embargo, incluso autores como Hitti, Giba, Von Grunnebaum y Schacht han desaparecido de la escena estadounidense, y resulta altamente improbable que académicos como Berque y Hourani, am-

bos fallecidos en 1993, tengan sucesores en Francia o Inglaterra. Nadie tiene hoy su amplia visión cultural, y nada se acerca a su grado de autoridad. Los académicos especializados en el islam en el Occidente actual suelen conocer las escuelas de jurisprudencia del Bagdad del siglo X o las estructuras urbanas del Marruecos del siglo XIX, pero nunca (o casi nunca) tienen una visión de conjunto de la civilización islámica, su literatura, su legislación, su política, su historia, su sociología, etcétera. Ello no ha impedido a los especialistas hacer ocasionales generalizaciones sobre la «disposición islámica» o la «predilección chií por el martirio», pero tales afirmaciones han quedado confinadas a los periódicos más populares o a los medios de comunicación, que obtuvieron tales opiniones porque las pidieron. Más significativamente, las ocasiones que se han presentado para debatir sobre el islam, ya fuese entre especialistas o no, casi siempre han coincidido con crisis políticas. Muy rara vez se pueden leer artículos informativos sobre la cultura islámica en, por ejemplo, el *New York Review of Books* o en *Harper's*. Solo cuando ha explotado una bomba en Arabia Saudí o se ha elevado una amenaza terrorista contra Estados Unidos en Irán, el «islam» ha parecido merecer un análisis de amplia difusión. Entonces, como ha ocurrido con cierta regularidad desde el atentado de 1993 contra las Torres Gemelas, periódicos, revistas y algún que otro largometraje han tratado de informar a la sociedad sobre «el mundo islámico» con minuciosos análisis, gráficos e historias de interés humano (el aguador paquistaní, la familia del campesino egipcio, etcétera). Estos esfuerzos poco han podido hacer contra el cenúdo y mucho más impresionante fondo de militancia y *yihad*.

Por tanto, debe tenerse en cuenta que el islam ha penetrado en la conciencia de muchos estadounidenses—incluso de académicos o intelectuales con un buen conocimiento de Europa y América Latina—sobre todo, si no exclusivamente, por su relación con asuntos de gran interés para los medios de comunicación como el petróleo, Irán y Afganistán o el terrorismo.⁹ Todo ello es lo que a mediados de 1979 comenzó a denominarse la «revolución islámica», o bien «la media luna en crisis», o «el arco de la inestabilidad» o «el retorno del islam». Un ejemplo particularmente ilustrativo lo constituye el Grupo

Especial de Trabajo para Oriente Próximo del Consejo Atlántico (del que formaban parte, entre otros, Brent Scowcroft, George Ball, Richard Helms, Lyman Lemnitzer, Walter Levy, Eugene Rostow, Kermit Roosevelt y Joseph Sisco): cuando este grupo terminó su informe en el otoño de 1979 lo tituló «Oil and Turmoil: Western Choices in the Middle East».¹⁰ Cuando, en abril de 1979, la revista *Time* dedicó su principal artículo al islam, se escogió para su portada una pintura de Gérôme que representaba a un muecín barbado que, con calma, llamaba desde un alminar a los fieles a la oración; se trataba, como se puede imaginar, de una florida y exagerada muestra del orientalismo decimonónico. De un modo anacrónico, sin embargo, esta tranquila escena se decoraba con una frase que nada tenía que ver con ella: «El renacer militante». No es posible encontrar un ejemplo mejor para simbolizar la diferencia entre Europa y Estados Unidos ante el islam. Una pintura decorativa y plácida, realizada casi de manera rutinaria en Europa como un aspecto de su cultura general, había sido transformada, con solo tres palabras, en una obsesión estadounidense.

Pero ¿no estaré exagerando? ¿No sería el artículo de portada del *Time* sobre el islam un mero ejercicio de vulgarización que atendía a un supuesto gusto por el sensacionalismo? ¿Revela realmente algo más serio? ¿Y desde cuándo se han preocupado en tal medida los medios de comunicación por cuestiones sustanciales, políticas o culturales? Y además, ¿no ocurría en realidad que el islam se había situado a sí mismo en el centro de atención del mundo? ¿Qué había ocurrido con los especialistas en islam, y por qué sus aportaciones habían sido superadas o absorbidas en el «islam» debatido y divulgado por los medios de comunicación?

Pongamos en orden, en primer lugar, algunas simples explicaciones. Como ya he dicho, ningún especialista estadounidense en el mundo islámico ha llegado a un gran público; es más, a excepción de los tres volúmenes del fallecido Marshall Hodgson, *The Venture of Islam*, publicados póstumamente en 1975, ninguna obra general sobre el islam se ha presentado directamente a la sociedad en general.¹¹ O bien los expertos habían alcanzado tal grado de especialización que

solo se dirigían a otros expertos, o su trabajo no había alcanzado la suficiente distinción intelectual para atraer la misma atención que concitaban otras obras sobre Japón, Europa occidental o la India. Pero estas cuestiones actúan en una doble dirección. Si bien es cierto que no se puede citar a ningún «orientalista» estadounidense con prestigio más allá del ámbito del orientalismo, como ocurre con Berque o Rodinson en Francia, no es menos cierto que el estudio del islam no es verdaderamente impulsado en las universidades estadounidenses ni apoyado en el ámbito cultural general por personalidades cuyo prestigio y méritos intrínsecos podrían haber convertido sus experiencias relativas al islam en algo importante en sí mismo.¹² ¿Quiénes son los equivalentes estadounidenses de Rebecca West, Freya Stark, T. E. Lawrence, Wilfred Thesiger, Gertude Bell, P. H. Newby o, más recientemente, Jonathan Rabin? En el mejor de los casos, podrían ser veteranos de la CIA como Miles Copeland o Kermit Roosevelt, pero solo muy raramente escritores o pensadores con cierto relieve cultural. Escritores y traductores tan dotados como Peter Theroux aún no han conseguido conciliar una gran atención.

Una segunda razón que explica la ausencia de una opinión autorizada sobre el islam es la marginalidad de los especialistas respecto a lo que parecía estar ocurriendo en el mundo islámico cuando se convirtió en «noticia» a mediados de los años setenta. Se produjeron acontecimientos preocupantes, como que los países productores de petróleo del Golfo pasaran a parecer de pronto muy poderosos; que se destacara una feroz y en apariencia interminable guerra civil en el Líbano; que Etiopía y Somalia se vieran envueltas en una larga guerra; que el problema kurdo adquiriera un inesperado protagonismo y que, en 1975, fuese de igual modo inesperadamente olvidado; que Irán depusiera a su monarca en el marco de una masiva y del todo sorprendente revolución «islámica»; que Afganistán sufriera un golpe de Estado marxista en 1978 y fuese invadido por tropas soviéticas a finales de 1979; que Argelia y Marruecos se vieran arrastrados a un interminable conflicto en el Sahara occidental, o que el presidente paquistaní fuera ejecutado y fuese instaurada en el país una nueva dictadura militar. También ha habido otros acontecimientos más re-

cientes, como la guerra entre Irán e Irak, el auge de Hamás y Hezbollah, una serie de atentados en Israel y otros lugares, una guerra civil en Argelia entre los islamistas y un gobierno desacreditado, pero démoslos por satisfechos con la mención de estos. En líneas generales, creo que muy pocos de estos asuntos podrían haber sido iluminados por los análisis de especialistas occidentales en el islam, ya que no solo fueron incapaces de predecirlos ni de preparar a sus lectores para su llegada, sino que en su lugar habían producido un corpus de textos que parecían, una vez contrastados con lo que estaba aconteciendo, referirse a una parte del mundo tan distante que apenas tenía relación alguna con la turbulenta y amenazante confusión que comenzábamos a presenciar en los medios de comunicación.

Se trata de un asunto central que ni siquiera hoy día ha comenzado a ser discutido de un modo racional, así que se impone proceder con cautela. Los especialistas académicos cuyo ámbito de estudio era el islam anterior al siglo XVII trabajaban en el ámbito de la Antigüedad; además, como ocurre con los especialistas de otros campos, su trabajo estaba muy compartimentado. Nada más lejos de ellos que la preocupación responsable por los modernos desarrollos de la historia islámica. Hasta cierto punto, su labor estaba ligada a nociones del islam «clásico», o a esquemas supuestamente inalterables de la vida islámica, o a arcaicas cuestiones filológicas. En cualquier caso, no era posible enfocar su trabajo en la comprensión del mundo islámico moderno, que, en efecto, había evolucionado (con variaciones según la parte de él que nos interesara) en una dirección muy diferente de la que presagaban los primeros siglos del islam (es decir, del VII al IX).

Los especialistas cuyo objeto de estudio era el islam moderno —o, para ser más precisos, cuyo objetivo eran las sociedades, gentes e instituciones del mundo islámico desde el siglo XVIII— desarrollaron su labor en un marco de investigación construido sobre nociones que, por supuesto, no habían sido establecidas en el mundo islámico. Esta afirmación, con toda la complejidad y diversidad que implica, no puede ser sobrestimada. No puede negarse que un académico que se sienta a trabajar en Oxford o Boston escribe e investiga en gran medida, aunque no exclusivamente, según patrones,

convenciones y expectativas determinadas por sus pares, y no por los musulmanes objeto de su estudio. Esto tal vez sea una verdad de Perogrullo, pero, en cualquier caso, debe ser enfatizada. Los modernos estudios islámicos universitarios se inscriben por lo general en los llamados «programas de área»: Europa occidental, la Unión Soviética, el sudeste asiático, etcétera. Por lo tanto, están asociados a los mecanismos que determinan la política nacional. No es una cuestión sobre la cual a los profesores les quepa elección. Si alguien decidiera estudiar en Princeton las escuelas religiosas afganas contemporáneas, resultaría obvio (en especial en tiempos como los actuales) que tales estudios *podrían* tener «implicaciones políticas», y, le gustase o no, ese alguien vería su trabajo incorporado a la red de asociaciones políticas gubernamentales, empresariales o de política exterior; la financiación se vería afectada, el tipo de personas que conocería también, y, en general, le serían ofrecidas ciertas recompensas y formas de influencia recíproca. Tal académico, le gustase o no, se vería convertido en un «especialista de área», como ha ocurrido en el caso de mediocres y poco cualificados periodistas como Judith Miller (en lo que se refiere a Israel) y publicistas como Martin Peretz, que son escuchados con reverencial silencio.

Los académicos cuyos intereses están directamente vinculados a cuestiones políticas (sobre todo políticos, pero también especialistas en historia moderna, economistas, sociólogos y antropólogos) deben dirimir ciertas cuestiones que se les presentan y que resultan delicadas, por no decir peligrosas. Por ejemplo: ¿cómo se concilia el estatus de un académico con las peticiones que le puedan llegar desde el gobierno? Irán es un ejemplo perfecto de esto. Durante el régimen del sha, se pusieron a disposición de los especialistas en Irán fondos procedentes de la Fundación Pahlavi y, por supuesto, también fondos de instituciones estadounidenses. Estos fondos se ofrecían a estudiantes que tomaban como punto de partida el *statu quo* (en este caso, el régimen de Pahlavi, militar y económicamente vinculado a Estados Unidos), de tal modo que este se convirtió, de alguna manera, en el paradigma de investigación para los estudiantes del país. Posteriormente, durante la crisis, un estudio sobre el personal de Inteligencia

elaborado por un Comité Especial de Inteligencia del Congreso concluyó que el punto de vista estadounidense sobre el régimen se había visto influenciado por la política existente «no de manera directa, por medio de la supresión consciente de noticias desfavorables, sino indirectamente [...] los responsables políticos no se preguntaban si la autocracia del sha duraría indefinidamente; la política que se siguió tuvo como premisa esa suposición».¹³ Esta situación llevó a que, por el contrario, los estudios que analizaban a fondo el régimen del sha e identificaban las fuentes de oposición popular al mismo fueran muy minoritarios. Hasta donde alcanzan mis conocimientos, solo un académico de Berkeley, Hamid Algar acertó en su estimación de la fuerza política contemporánea de los sentimientos religiosos iraníes, y solo él llegó tan lejos como para afirmar que resultaba probable que el ayatolá Jomeini hiciera caer el régimen. Otros académicos —entre ellos Richard Cottam o Errand Abrahamian— se alejaron también del *statu quo* en sus escritos, pero se trataba de un grupo minoritario.¹⁴ (En honor a la verdad, debemos subrayar que los académicos europeos de izquierdas, que analizaron la supervivencia del sha de un modo más desapasionado, tampoco lograron acertar en la identificación de las fuentes políticas de la oposición iraní.)¹⁵

Incluso si dejamos Irán de lado, debemos constatar que en otros lugares se produjeron numerosos errores intelectuales de no menor importancia, todos ellos a consecuencia de la confianza acrítica depositada en los dictados de la política gubernamental y en los tópicos. El caso libanés y el palestino son muy instructivos a este respecto. Durante años el Líbano fue visto como un modelo de lo que se suponía que debía ser una cultura mosaico o pluralista. Los modelos empleados para el estudio del Líbano llegaron a estar tan reficados y a ser tan estáticos que nadie pudo imaginar la ferocidad y la violencia de la guerra civil que se libró allí entre 1975 y, al menos, 1980. Al parecer, el punto de vista de los expertos había quedado demasiado fijado por las consabidas imágenes de la «estabilidad» libanesa: dirigentes tradicionales, élités, partidos, carácter nacional y una exitosa modernización del país fueron los temas abordados en dichos estudios.

Ni siquiera cuando la situación política del Líbano era descrita como precaria y era analizada la insuficiente «civilidad» de su sociedad, todos suponían que los problemas eran en general manejables y que estaban lejos de poder provocar una grave ruptura.¹⁶ Durante los años sesenta, el Líbano fue considerado «estable» porque, según nos indica un especialista, la situación «interárabe» se mantenía estable; en la medida en que tal situación se mantuviera, argumentaba, el Líbano estaría fuera de peligro.¹⁷ Nunca se tuvo en cuenta la hipótesis de que pudiera haber estabilidad interárabe e *inestabilidad* libanesa, sobre todo porque (como ocurre con tantos asuntos en un campo tan consensuado como este) la sabiduría convencional asignaba al Líbano un «pluralismo» perpetuo y una armoniosa continuidad, a pesar de sus divisiones internas y la escasa influencia que sus vecinos árabes ejercían sobre el país. Por lo tanto, cualquier problema tenía que proceder del entorno *árabe*, nunca de Estados Unidos o de Israel, aunque estos países tuviesen sus propios proyectos nunca analizados para el Líbano.¹⁸ Y también estaba el Líbano del mito de la modernización. Al leer hoy un clásico de este tipo de sabiduría de avestruz, uno se sorprende al comprobar el grado de serenidad con que podía exponerse la fábula de la modernización, y además en fecha tan reciente como 1973, cuando la guerra civil de hecho había comenzado. Se nos decía que el Líbano podría sufrir un cambio revolucionario, pero se trataba de una posibilidad «remota»; el escenario más probable era una «futura modernización [un eufemismo tristemente irónico para la que iba a ser la más sangrienta guerra civil en la reciente historia árabe] que incorporará a la sociedad a la estructura política dominante».¹⁹ O, en palabras de un distinguido antropólogo, «el "bello mo-saico" libanés permanece intacto. De hecho [...] el Líbano ha continuado siendo el Estado más eficaz en la tarea de contener sus profundas divisiones primordiales».²⁰

A resultas de todo ello, los especialistas fueron incapaces de comprender que, en el Líbano y en otros lugares, una buena parte de lo que resultaba importante para los estados poscoloniales no podía ser fácilmente recogido en el término «estabilidad». En el Líbano, fueron precisamente las fuerzas que los especialistas no pudieron docu-

mentar o que habían subestimado de manera sistemática —disturbios sociales, cambios demográficos como la emergencia de la población *chihí*, lealtades confesionales, corrientes ideológicas— los que hicieron trizas el país.²¹ De manera similar, durante años la sabiduría convencional ha visto a los palestinos como meros refugiados realojables, y no como una fuerza política capaz de tirar por tierra cualquier razonable previsión de los acontecimientos que se iban a producir en Oriente Próximo. Ya a mediados de los años setenta los palestinos constituían uno de los mayores problemas reconocidos para la política estadounidense, pero aún no habían recibido la atención académica e intelectual que su relevancia requería;²² en lugar de ello, la actitud persistente era tratarlos como un añadido a la política de Estados Unidos con respecto a Egipto e Israel, y eran casi literalmente obviados como parte de la guerra libanesa. Cuando la *intifada* estalló a finales de 1987 fue una sorpresa para todos los cargos del gobierno y para los analistas. No ha habido un contrapeso *académico* o especializado a la ceguera de esta política, y las consecuencias de ello para los intereses nacionales de Estados Unidos a largo plazo serán probablemente muy desastrosas, sobre todo teniendo en cuenta que la guerra entre Irán e Irak parece, una vez más, haber pillado a los organismos de inteligencia fuera de juego por completo y muy equivocados en sus estimaciones de los arsenales militares de ambos países. Por otro lado, Estados Unidos (y su grupo de voluntariosos «especialistas») no puede de ningún modo esperar que los musulmanes que han visto a sus compañeros asesinados en Bosnia, Chechenia y Palestina, que han visto a sus impopulares gobernantes alabados como amigos de Estados Unidos, y que soportan que su religión y su cultura sean consistentemente tildadas de «rabiosas» y «violentas», abracen a Occidente de todo corazón.

A esta sintonía entre un dócil y laborioso mundo académico y unos intereses gubernamentales faltos de dirección hay que añadir la triste realidad que afecta a demasiados escritores especializados en el mundo islámico: su desconocimiento de las lenguas necesarias y, por consiguiente, su dependencia de la prensa o de otros analistas occidentales. Esta clara dependencia de la descripción oficial o conven-

cional resultó ser la trampa en que cayeron los medios de comunicación en su actitud ante el Irán prerrevolucionario. Hicieron exactamente lo mismo antes de la *inifada* y mientras duró la histeria por el «fundamentalismo» islámico y el «terrorismo». Había una tendencia a analizar y reanalizar, a concentrarse una y otra vez en los mismos temas: las élites, los programas de modernización, el papel de los militares, los omnipresentes dirigentes, las profundas crisis, las redes de la *yihad*, la estrategia geopolítica (desde el punto de vista de Estados Unidos) y las incursiones islámicas.²³ Tal vez dichas cuestiones pudieron parecerles, en un momento dado, interesantes a Estados Unidos como nación, pero el hecho es que la revolución iraní las borró literalmente del mapa en cuestión de días: la corte imperial se desplomó; el ejército, en el que se habían invertido miles de millones de dólares, se desintegró, y las llamadas élites desaparecieron o bien encontraron su lugar en la nueva situación (en ningún caso podía afirmarse, como se hizo, que determinarían el rumbo político de Irán). Uno de los especialistas cuyas predicciones sobre la evolución de la «crisis de 1978» gozaban de mucho crédito, James Bill, de la Universidad de Texas, recomendó, sin embargo, a los responsables políticos estadounidenses en un momento tan tardío como diciembre de 1978 que el gobierno de Washington debería convencer «al sha [...] para que emprendiese la reforma del sistema».²⁴ En otras palabras: incluso un especialista que supuestamente disenta de la línea oficial insistía aún en el mantenimiento de un régimen que, en el mismo momento en que tal opinión se expresaba, se enfrentaba ya al levantamiento de millones de sus súbditos en lo que constituyó una de las más masivas insurrecciones de la historia moderna.

Con todo, Bill aportó importantes argumentos contra la general ignorancia de Estados Unidos respecto a Irán. Acertó al señalar que el tratamiento de la prensa fue superficial, que la información oficial había quedado circunscrita a lo que los Pahlavi querían, y que Estados Unidos no se había esforzado por conocer el país en profundidad o por establecer contactos con la oposición. Aunque Bill no contó su argumentación, podría haberlo hecho señalando que estos fracasos eran y son sintomáticos de la actitud general de Estados Uni-

dos —y en menor medida de Europa— hacia el mundo islámico y, como veremos, hacia gran parte del Tercer Mundo; en realidad, el hecho de que Bill no vinculara lo que con toda justicia estaba afirmando de Irán con el resto del mundo islámico formaba también parte de esta actitud. En primer lugar, no ha habido un enfoque responsable de la cuestión metodológica central, es decir: ¿cuál es el interés (si es que existe alguno) de hablar del «islam» y del resurgimiento islámico? Y, en segundo lugar: ¿cuál es o debería ser la relación entre la política gubernamental y la investigación académica? ¿Deben estar los especialistas por encima de la política, o deben ser consejeros políticos de los gobiernos? Bill y William Beeman, de la Universidad de Brown, explicaron en distintas ocasiones que una de las principales razones que ayudaban a explicar la crisis de 1979 entre Irán y Estados Unidos fue la decisión de no consultar con aquellos académicos a los que se había brindado una costosa formación precisamente para obtener conocimientos acerca del mundo islámico.²⁵ Pero lo que Bill y Beeman obtuvieron es la posibilidad de que fuera justamente *porque* los académicos buscaban desempeñar tal papel manteniendo su estatus de eruditos por lo que se les consideraba ambiguos y, por consiguiente, poco dignos de crédito no solo para el gobierno, sino también para la comunidad intelectual.²⁶

En todo caso, ¿hay algún modo de que un intelectual independiente (que es, después de todo, lo que se supone que un estudioso debe ser) mantenga su libertad al tiempo que trabaja para el Estado? ¿De qué modo se pueden relacionar una adscripción partidista franca y una opinión bien informada de las cosas? ¿Excluye una a la otra, o esto solo es cierto en algunos casos? ¿Por qué ninguno (aunque todos supiésemos que eran pocos) de los académicos especializados en el islam fue escuchado? ¿Por qué sucedió esto en una época en que, como ocurre en la actualidad, Estados Unidos parecía necesitar de un modo vital tal información? Por supuesto, estas cuestiones solo pueden encontrar respuesta en el marco (ante todo político) que históricamente ha regido las relaciones entre Occidente y el mundo islámico. Veamos cuál es este marco y qué papel podrían desempeñar los especialistas en él.

No he podido encontrar ningún período en la historia europea estadounidense desde la Edad Media en que el islam haya sido objeto de un debate o reflexión general *más allá* de un marco construido a base de argumentos apasionados, prejuicios e intereses políticos. Puede parecer un descubrimiento poco sorprendente, pero al decirlo incluyo toda la gama de disciplinas académicas y científicas que, desde comienzos del siglo XIX, o bien se han encuadrado a sí mismas dentro del llamado «orientalismo» o bien han tratado de analizar Oriente de un modo sistemático. Nadie se opondría a la afirmación de que remotos estudiosos como Pedro el Venerable o Barthélemy d'Herbelot eran polemistas cristianos que hacían apasionadas aseveraciones. Pero se entiende como hecho cierto que el moderno avance científico de Europa y Occidente, que les permitió liberarse de la superstición y la ignorancia, también debería haber incluido al orientalismo. ¿No era cierto que Silvestre de Sacy, Edward Lane, Ernest Renan, Hamilton Gibb y Louis Massignon eran académicos objetivos y de amplia formación? ¿Y no era cierto también que, teniendo en cuenta los avances que se han producido en la sociología, la antropología, la lingüística y la historia del siglo XX, los académicos que tienen por objeto de estudio Oriente Próximo y el islam en lugares como Princeton, Harvard y Chicago están preparados para ser imparciales y realizar su labor sin apelar a argumentos engañosos? La respuesta es no. No es que el orientalismo sea más parcial que otras ciencias sociales o humanas: está tan ideologizado y contaminado como otras disciplinas. La principal diferencia es que los académicos orientistas han tratado de usar sus especializados puntos de vista para negar (y a veces incluso ocultar) prejuicios sobre el islam con una jerga autorizada encaminada a garantizar su «objetividad» y su «imparcialidad científica».

Esto por un lado. Por otro, es necesario reconocer una pauta histórica en algo que de otro modo permanecería como una característica indiferenciada del orientalismo. En los tiempos modernos, cada vez que se ha percibido una fuerte tensión política entre Occidente y su Oriente (o entre Occidente y su islam), en Occidente se ha producido una tendencia a recurrir no a la violencia directa, sino

más bien a medios de representación científica fría, distanciadora, casi objetivos. De este modo se cree entender mejor el islam, sacando a la luz la «verdadera naturaleza» de la amenaza que representa y proponiendo una línea de acción implícita para combatirlo. En un contexto así, tanto la ciencia como la violencia directa llegan a ser vistas por muchos musulmanes (musulmanes que viven circunstancias muy variadas) como formas de agresión contra el islam.

Ilustraré esta tesis con dos ejemplos sorprendentemente similares. Hoy es posible ver, de modo retroactivo, que durante el siglo XIX tanto Francia como Inglaterra precedieron sus ocupaciones de zonas del Oriente islámico con un período en que los diferentes medios de caracterización y comprensión del islam experimentaron un importante desarrollo y una clara modernización técnica.²⁷ La ocupación francesa de Argelia de 1830 llegó después de dos décadas durante las cuales los académicos franceses habían logrado convertir unos estudios orientalistas propios de anticuarios en una disciplina racional. Es-taba, desde luego, la ocupación por parte de Napoleón Bonaparte de Egipto en 1798, y también hay que destacar el hecho de que abordara dicha expedición poniendo bajo su mando a un grupo de sofisticados científicos para garantizar el éxito de la empresa. Mi argumento es, sin embargo, que la breve ocupación napoleónica de Egipto cerró una etapa. Otra nueva comenzaría con el largo período durante el cual, bajo la batuta de Silvestre de Sacy al frente de las instituciones orientistas francesas, Francia se situó a la vanguardia internacional del orientalismo; este período llegó a su fin con la ocupación francesa de Argel en 1830.

En modo alguno es mi intención sugerir que existe una relación causal entre ambas cosas, como tampoco adoptar el punto de vista antintelectual según el cual todo aprendizaje científico produce necesariamente violencia y sufrimiento. Lo único que quiero decir es que los imperios no surgen de una forma instantánea, y en nuestra época no han sido gobernados por la improvisación. Si el desarrollo del aprendizaje implica la redefinición y reconstrucción de ciertos ambientes de la experiencia humana por parte de científicos situados por encima de su objeto de estudio, entonces tal vez sea verosímil creer que

se produce un desarrollo similar entre los políticos, cuyo ámbito de autoridad es redefinido para incluir regiones «inferiores» del mundo donde pueden ser descubiertos nuevos intereses «nacionales», para luego entender que dichas regiones necesitan una intensa supervisión.²⁸ Dudo mucho que Inglaterra hubiera ocupado Egipto durante tanto tiempo y de un modo tan masivamente institucionalizado si no hubiera sido por la constante inversión realizada en el conocimiento de lo oriental, un conocimiento que debemos sobre todo a estudiosos como Edward William Lane y William Jones. Familiaridad, accesibilidad, representatividad: esto es lo que los orientalistas mostraban de Oriente. Oriente podía ser observado, podía ser estudiado. Podía ser controlado.

El segundo ejemplo que quiero traer a colación es contemporáneo. En la actualidad, el Oriente islámico es a todas luces importante por sus recursos y por su situación geopolítica. Sin embargo, nada de eso es intercambiable con los intereses, necesidades o aspiraciones de los nativos de Oriente. Desde el final de la Segunda Guerra Mundial, Estados Unidos ha estado asumiendo en todo momento la posición hegemónica que antes habían detentado el Reino Unido y Francia. En 1991, Estados Unidos fue a la guerra para preservar sus intereses económicos en el golfo Pérsico, armó a las milicias afganas contra la Unión Soviética, y acordó con Israel llevar a cabo planes de investigación e inteligencia contra los militantes islámicos en los territorios ocupados de Gaza y Cisjordania. Esta sustitución de un orden imperialista por otro ha tenido dos consecuencias: en primer lugar, una moderada expansión de la especialización académica orientada hacia las crisis y la renovación de un interés por los estudios especializados en el islam, y, en segundo lugar, una extraordinaria revolución en las técnicas al alcance de la prensa y la industria del periodismo electrónico, sobre todo en el sector privado. Nunca antes una zona de crisis internacional como Irán o Bosnia había recibido una cobertura tan instantánea y regular como la que los medios de comunicación han ofrecido en estos casos; así, Irán parecía formar parte de las vidas de los norteamericanos y al mismo tiempo ser un país completamente ajeno a ellos, y todo con una intensidad sin precedentes, como suce-

dió con Bosnia en la década de 1990. Juntos, estos dos fenómenos (aunque en mayor medida el segundo), gracias a una imponente estructura de estudiosos, cargos gubernamentales y expertos económicos que investigan el islam y Oriente Próximo, convirtiéndolos así en algo familiar para el consumidor de noticias occidental, han domesticado casi por completo el mundo islámico, o al menos aquellos aspectos del mismo que se consideran de interés periodístico. No es solo que ese mundo se haya convertido en objeto de la saturación cultural y económica más profunda de la historia occidental (ya que ninguna zona de Occidente ha sido dominada por Estados Unidos como lo es el mundo árabe-islámico en la actualidad), sino que, además, el intercambio entre el islam y Occidente o, en este caso, Estados Unidos, es profundamente parcial y, cuando se trata de zonas del mundo islámico menos susceptibles de «ser noticia», del todo sesgado.

Afirmar que el mundo árabe y musulmán es objeto de una cobertura mediática, de un tipo de debate y de un punto de vista que los sitúa como suministradores de petróleo o potenciales terroristas es apenas una ligera exageración. Muy poco del detalle, de la densidad humana, de la pasión de la vida árabe musulmana ha penetrado siquiera en la conciencia de aquellos cuya profesión es informar acerca del mundo islámico. Lo que encontramos en su lugar es una serie de estereotipadas caricaturas del mundo islámico presentadas de tal modo que, entre otras cosas, ese mundo se hace susceptible de padecer la agresión militar.²⁹ No creo que sea accidental que el debate sobre la intervención militar de Estados Unidos en el Golfo durante los años setenta, o sobre la doctrina Carter, o la polémica acerca de la Fuerza de Despliegue Rápido, o la «contención» económica y militar del «islam político», hayan sido precedidos por un período de presentación racional del «islam» en un medio tan al orden del día como la televisión y a través de los estudios de orientalistas «objetivos» (que, de manera paradójica, ya sea por su «irrelevancia» para lo que hoy se entiende por actualidad o por la de formas que adopta su «propagandística» objetividad, tiene un efecto uniformemente alienante): en muchos aspectos, la actual situación guarda un escalofriante parecido con los ya citados ejemplos franceses y británico del siglo XIX.

Existen otras razones políticas y culturales para que esto ocurra. Al finalizar la Segunda Guerra Mundial y reemplazar Estados Unidos a Francia y el Reino Unido en el papel de líder mundial, se diseñaron un conjunto de políticas para las relaciones internacionales que se adaptaban a las peculiaridades y problemas de cada región que afectara a (y fuera afectada por) los intereses de Estados Unidos. Europa se centró en la recuperación de posguerra, cuyos puntos fuertes fueron el Plan Marshall, y otras políticas estadounidenses del mismo tenor. Por supuesto, la Unión Soviética se convirtió en el más formidable competidor de Estados Unidos y (no es necesario recordarlo) la guerra fría provocó políticas, estudios, e incluso una mentalidad que aún hoy domina las relaciones entre ambos países. Al final de la guerra fría, quedó el llamado Tercer Mundo, un escenario para la competencia entre Estados Unidos y diferentes poderes nativos que solo recientemente han logrado independizarse de sus colonizadores europeos.

Casi sin excepciones, el Tercer Mundo fue visto en un primer momento por los responsables políticos estadounidenses como una zona «subdesarrollada», paralizada por modos de vida «tradicionales», estáticos e innecesariamente arcaicos, peligrosamente propensa a la subversión comunista y al estancamiento interno. La modernización estaba —al menos en lo que concernía a Estados Unidos— en el orden del día para el Tercer Mundo. Y, como ha sugerido James Peck, «la teoría de la modernización era la respuesta ideológica a un mundo de progresiva agitación revolucionaria y continua reacción entre las élites políticas tradicionales».³⁰ Se invirtieron enormes sumas de dinero en África y Asia con objeto de detener el comunismo, promover el comercio con Estados Unidos, y, sobre todo, establecer una red de aliados nativos cuya explícita *raison d'être* parecía ser la transformación de países atrasados en miniaturas de Estados Unidos. Con el tiempo, las inversiones iniciales no fueron suficientes, y también se intensificó el apoyo militar que las hacía operativas. Todo ello condujo, a su vez, a una serie de intervenciones en toda Asia y América Latina que produjeron enfrentamientos regulares entre Estados Unidos y casi cada rama del nacionalismo autóctono.

La historia de los esfuerzos de Estados Unidos en favor de la modernización y el desarrollo del Tercer Mundo nunca podrá ser comprendida sin tener en cuenta que las propias políticas allí implementadas produjeron un estilo de pensamiento y una forma de ver el Tercer Mundo que incrementó la inversión política, emocional y estratégica en la idea misma de modernización. Vietnam es, en este sentido, el ejemplo perfecto. Una vez tomada la decisión de salvar el país del comunismo y, en fin, de sí mismo, salió a la luz toda una ciencia de la modernización de Vietnam (cuya más tardía y costosa fase llegaría a ser conocida como «vietnamización»). Ello no solo involucró a expertos del gobierno, sino también a especialistas y estudiosos. Con el tiempo, los regímenes proestadounidenses y anticomunistas de Sarlón llegaron a tener un poder absoluto, y siguió siendo así incluso cuando se hizo evidente que una gran mayoría de la población veía aquellos regímenes como extraños y opresores, e incluso cuando las guerras fracasadas que se habían llevado a cabo en defensa de tales regímenes habían devastado toda la región y costado la presidencia a Lyndon Johnson. En cualquier caso, en Estados Unidos los ríos de tinta vertidos para hablar de las virtudes de la modernización de las sociedades tradicionales habían logrado que la idea adquiriese una incuestionable autoridad social y cultural, mientras que en muchos lugares del Tercer Mundo la mentalidad popular asociaba la «modernización» a un gasto absurdo, artilugios y armamentos innecesarios, gobernantes corruptos y la brutal intervención de Estados Unidos en los asuntos de países más pequeños y más débiles.

Entre las muchas ilusiones que persistían en la teoría de la modernización había una que parecía tener especial pertinencia para el mundo islámico: antes de la llegada de Estados Unidos, el islam vivía en una especie de infancia atemporal, fátó de un verdadero desarrollo por culpa de un arcaico cuerpo de supersticiones, protegido por sus extraños clérigos y escritas de la posibilidad de hallar alguna salida al medievalismo para entrar en la modernidad. En este punto, el orientalismo y la teoría de la modernización encajaban a la perfección. Si, como la escuela orientalista había enseñado tradicionalmente, los musulmanes no fueran sino aññados fatalistas adoctrinados por su

propia mentalidad, por sus ulernas y sus dirigentes políticos de fiera mirada para ofrecer resistencia a Occidente y al progreso, ¿no podría demostrar cualquier politólogo, antropólogo o sociólogo digno de confianza que, si se les diera una razonable oportunidad, algo parecido al *american way of life* podría introducirse en el islam a través de los bienes de consumo y los «buenos» dirigentes? El principal obstáculo del islam, sin embargo, es que, al contrario que la India o China, nunca ha sido realmente pacificado o derrotado. Por razones que parecen desafiar una y otra vez la comprensión de los estudiosos, el islam (o una versión del islam) mantuvo su influencia sobre sus seguidores, los cuales, como se solía argüir, no tenían la voluntad de aceptar la realidad, o al menos esa parte de la realidad que demostraba la superioridad de Occidente.

Los esfuerzos de modernización persistieron durante las dos décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Irán se convirtió, en efecto, en el gran éxito de dicha modernización, y su dirigente en el líder «modernizado» *par excellence*. En cuanto al resto del mundo islámico —ya fuesen los nacionalistas árabes, el Egipto de Gamal Abdel Nasser, la Indonesia de Sukarno, los nacionalistas palestinos, los grupos de oposición iraníes o los miles de desconocidos profesores islámicos, perteneciente o no a hermandades—, solo merecieron el rechazo de (o fueron obviados por) los estudiosos occidentales que de forma tan decisiva habían invertido en la teoría de la modernización y en los intereses estratégicos y económicos de Estados Unidos en el mundo islámico.

Durante la explosiva década de 1970, el islam ofreció nuevas pruebas de su fundamental intransigencia. Se produjo, por ejemplo, la revolución iraní: ni procomunistas ni modernizadores, la gente que depuso al sha no respondió, sencillamente, a lo explicable de acuerdo con los cánones de comportamiento presupuestos en la teoría de la modernización. No parecían agradecidos por los cotidianos beneficios de la modernización (automóviles, un enorme aparato militar y de seguridad, un régimen estable) y se mostraban indiferentes a las isonjías de las ideas «occidentales».³¹ Lo que resultaba más molesto en su actitud —sobre todo en el caso de Jomeini— era su total re-cha-

a aceptar ningún tipo de política (o, para el caso, de racionalidad) que no fuese la suya propia. Por encima de todo, era su vinculación con un islam que era iraní —defendido a ultranza en su idiosincrasia— lo que parecía más desafiante. Irónicamente, solo unos cuantos analistas del atavismo «islámico» y de los sistemas lógicos medievales en Occidente observaron que a algunos kilómetros al oeste de Irán, en el Israel de Begin, existía un régimen del todo dispuesto a dirigir sus actuaciones en virtud de la autoridad religiosa y una muy añeja doctrina teológica.³² Un número aún menor de analistas que censuraban el aparente resurgimiento de la religiosidad islámica establecieron un vínculo con el auge en Estados Unidos de las religiones vinculadas a la televisión, que contaban con millones de adeptos, o con el hecho de que dos de los tres principales candidatos presidenciales de 1980 eran entusiastas cristianos renacidos.

El recurso a ciertas generalizaciones orientalistas (varias de ellas fueron puestas en circulación por anticuados orientalistas como Bernard Lewis) se convirtió en moneda común para golpear a la totalidad del mundo islámico sin molestarse en investigar si tan vastos tópicos explicaban el comportamiento de todos y cada uno de los musulmanes. Esto nunca fue más evidente que en los debates que pretendían mostrar la indudable conexión entre el islam y el terrorismo. Consideremos el caso de Conor Cruise O'Brien, un ex intelectual de izquierdas que durante los años ochenta fue acercándose progresivamente a la derecha más reaccionaria; de algún modo mantuvo sus credenciales como intelectual progresista serio a pesar de su incumplimiento del boicot cultural contra el apartheid en Sudáfrica y su continua justificación del sionismo israelí de derechas. A continuación reproduzco un característico fragmento de tan frívolo juicio histórico, donde se abusa de la generalización y se produce una estereotipización tan increíble que cualquiera que tenga algún vínculo serio con el islam reconocería en ello algo más que una mera *bonifade*:

Ciertas culturas y subculturas, hogares de causas frustradas, están destinadas a ser caldo de cultivo del terrorismo. La cultura islámica [O'Brien no nos informa sobre cómo salta en este caso de la religión

a la cultura, ni tampoco específica dónde se sitúan los límites de cada uno de esos conceptos] es el ejemplo más notable. La visión que esta cultura tiene de su propia posición legítima en el mundo [O'Brien no nos dice dónde o cómo logra obtener tan privilegiada información] está en profunda discrepancia con el actual orden del mundo contemporáneo [esto puede decirse, ciertamente, de casi cualquier cultura en lo que se refiere a la «imagen de sí misma»]. Es la voluntad de Dios que la Casa del Islam debe triunfar sobre el mundo de la Casa de la Guerra (los no musulmanes); y no solo a través de medios espirituales: «El islam significa victoria» es el lema de los fundamentalistas iraníes en el Golfo [es decir, en la guerra entre Irán e Irak de 1980-1988]. Aestar un golpe a la Casa de la Guerra es meritorio; en consecuencia, existe un amplio apoyo a actividades condenadas en Occidente como terroristas. [Nótese que O'Brian no se ha dignado ofrecer a su lector un solo hecho, fuente, cita o contexto, y no parece preocupado en absoluto por este más bien peculiar procedimiento o método de argumentación.] Israel es un objetivo prioritario para esas actividades [lo que Israel haya podido hacer o continúa haciendo nunca es la cuestión: se trata solo de puro terrorismo islámico], pero no sería probable que dichas actividades cesaran ni siquiera aunque Israel desapareciese («Thinking about Terrorism», *The Atlantic*, junio de 1986, pag. 65).

De este modo se achacaba solo al islam una intensidad religiosa de corte particularmente violento, incluso cuando era evidente que los sentimientos religiosos se estaban expandiendo por todas partes: baste tan solo recordar el efusivo tratamiento que la prensa liberal dio a figuras religiosas claramente no liberales, como Solzhenitsin o el papa Juan Pablo II, que las masacres de musulmanes en Bosnia *no* fueron endosadas a la cristianidad, para comprobar hasta qué punto era parcialmente hostil la actitud hacia el islam.³³ El regreso a la religión se convirtió en la fórmula que explicaba la situación en muchos estados islámicos, desde Arabia Saudí —que, dentro de lo que se suponía que era la lógica musulmana, rechazó ratificar los acuerdos de Camp David— hasta Pakistán, Afganistán y Argelia. De esta manera podemos ver cómo, en la mentalidad occidental en general, y en la estadounidense en particular, se diferenció el mundo islámico de otras

regiones del mundo a las que sería aplicable un análisis de guerra fría aun cuando la guerra fría desempeñaba de hecho algún papel, así como las corrupciones y tiranías de ciertos países islámicos. Parecía del todo imposible, por ejemplo, hablar de Arabia Saudí o Kuwait como pertenecientes al «mundo libre»; incluso el Irán del régimen del sha, a pesar de su firme compromiso antisoviético, nunca perteneció en realidad a «nuestro» lado del mundo del mismo modo que Francia o el Reino Unido. No obstante, los dirigentes políticos de Estados Unidos continuaron hablando de la «pérdida» de Irán, del mismo modo que durante las tres décadas anteriores habían hablado de la «pérdida» de China, Vietnam y Angola. Por otra parte, han sido los especialmente desgraciados estados islámicos del golfo Pérsico los elegidos por los gestores de crisis de Estados Unidos para sufrir la ocupación militar estadounidense. Así, George Ball advertía en el *New York Times Magazine* del 28 de junio de 1970 que «la tragedia de Vietnam» podría conllevar «pacifismo y aislamiento» en Estados Unidos, mientras que los intereses estadounidenses en Oriente Próximo eran de tal envergadura que el presidente debería «concienciar» a los ciudadanos de la posibilidad de una intervención militar allí.³⁴ Uno de los resultados de la guerra del Golfo de 1991 fue conseguir que el fantasma de Vietnam descansara por fin en paz.

Debe mencionarse en este capítulo algo más: la influencia de Israel en la formación de la imagen del mundo imperante tras la Segunda Guerra Mundial en Occidente, y en particular en Estados Unidos. En primer lugar, el carácter declaradamente religioso de Israel rara vez se menciona en la prensa occidental: solo en los últimos meses se han hecho referencias claras al fanatismo religioso israelí, y muchas de ellas se han centrado en los celotas de Gush Emunim, cuya principal actividad ha sido la instalación de asentamientos ilegales en Cisjordania por medios violentos. Pero muchos de los reportajes publicados en Occidente sobre los colonos israelíes simplemente obvian el hecho de que fueron gobiernos laboristas «laicos» los primeros en establecer asentamientos ilegales en territorio árabe ocupado, y no solo los fanáticos religiosos que ahora arman revuelo. Este tipo de periodismo parcial es, en mi opinión, una pista de cómo Israel —la «única

ca democracia» de Oriente Próximo y «nuestro firme aliado»— ha sido utilizado como un contrafigura del islam.³⁵ Así, Israel se ha presentado como un bastión de la civilización occidental erigido (con grandes muestras de aprobación y complacencia) en medio del desierto islámico. En segundo lugar, la fiabilidad de Israel a los ojos de Estados Unidos se ha convertido en algo convenientemente intercambiable con el rechazo al islam, la perpetuación de la hegemonía occidental y la demostración de las virtudes de la modernización. Así, tres modos diferentes de fantasía se apuntalan económicamente y se reproducen para servir al interés de reforzar la autoimagen de Occidente y asegurar la promoción del poder occidental sobre Oriente: la imagen del islam, la ideología de la modernización y la afirmación del valor general de Israel para Occidente.

Además, y para dejar muy claras «muestras» actitudes ante el islam, toda una estructura de información y elaboración política en Estados Unidos depende de estas fantasías y las divulgan sin restricciones. Grandes sectores de la *intelligentsia*, aliados con la comunidad de estrategias geopolíticas, expresan extravagantes ideas acerca del islam, el petróleo, el futuro de la civilización occidental y la lucha por la democracia y contra la confusión y el terrorismo. Por razones que ya he expuesto, los especialistas en el mundo islámico alimentan esta corriente general, a pesar de que no se puede negar que solo una parte del contenido de los estudios académicos sobre el islam está directamente contaminada de las imágenes culturales y políticas que impiden en la geopolítica y la ideología de la guerra fría. Luego llegan los medios de comunicación, que toman de los otros dos elementos de la estructura aquello que puede comprimirse con mayor facilidad en imágenes: de ahí las caricaturas, las terroríficas masas populares, la obtención por el «castigo» islámico, etcétera. Nunca sus prejuicios e ignorancia se pusieron tan en evidencia como después del atentado de Oklahoma City (abril de 1995), cuando colectivamente llegaron a la conclusión —guiados por «expertos» espontáneos como Steven Emerson— de que los terroristas islámicos eran responsables de aquello, y repitieron sus acusaciones, aunque en menor y más discreta escala, tras el desastre del vuelo 800 de la TWA en julio de 1996. A la

cabeza de esta situación se encuentra el *establishment* de Estados Unidos: las compañías petroleras, las multinacionales y megapresas, los grupos relacionados con Inteligencia y Defensa, el ejecutivo. Cuando el presidente Carter pasó la primera noche de fin de año de su mandato con el sha en 1978 y afirmó que Irán era «una isla de estabilidad», estaba hablando con la fuerza movilizada de este formidable aparato, representando los intereses de Estados Unidos y, al mismo tiempo, ocultando el verdadero islam. Un 2 de agosto, dieciocho años después, el secretario de Defensa de Estados Unidos dijo al culminar una visita a Arabia Saudí tras el atentado de Khobar que Irán era el «principal candidato» en la lista de acusados, y amenazó a este país con una «decidida acción»; aunque se desdijo unos días después, aquellas mismas fuerzas seguían demostrando su influencia.

COMUNIDADES DE INTERPRETACIÓN

En este apartado prestaré especial atención al modo en que los estratistas geopolíticos y los intelectuales liberales han hecho uso del islam en Estados Unidos. No resulta muy exagerado decir que antes de la repentina crisis de los precios del petróleo de la OPEC, a comienzos de 1974, el «islam» como tal apenas aparecía en la cultura en general ni en los medios de comunicación. Se hablaba de árabes o iraníes, de paquistaníes y turcos, pero rara vez de musulmanes. Sin embargo, el dramático aumento del precio del crudo importado pronto se asoció en la conciencia social con ciertos desagradables aspectos: la dependencia estadounidense del petróleo importado (a la que generalmente se aludía con la expresión «estar a merced de los productores de petróleo extranjeros»); el temor a que la intransigencia se estuviese trasladando desde Oriente Próximo y la región del Golfo a los ciudadanos estadounidenses, y, por encima de todo, ciertos indicios (como si procedieran de una nueva y hasta entonces no identificada fuerza) que hacían pensar que en lo sucesivo la energía no sería «nuestra» ni podríamos hacer uso de ella cuando quisiéramos. Palabras como «monopolio», «cártel» y «bloqueo» disfrutaron a partir de aquellos momen-

tos de una importante (aunque selectiva) circulación, pese a que era raro que alguien hablara del pequeño grupo de multinacionales estadounidenses como un cártel, puesto que el término estaba reservado para los miembros de la OPEP. Parecía, pues, que con la nueva presión económica se estaba dando paso a una situación cultural y política también nueva. Estados Unidos había pasado de ser la potencia dominante en el mundo a convertirse en un país dramáticamente situado. Era, como dijo Fritz Stern en *Commentary*,³⁶ el fin de la posguerra.

Las afirmaciones más tempranas y más significativas del cambio aparecieron en una serie de artículos publicados en *Commentary* a principios de 1975. Primero, el artículo de Robert W. Tucker «Oil: The Issue of American Intervention» (en enero), y después «The United States in Opposition», de Daniel Patrick Moynihan (marzo); en ambos títulos se podía ya intuir el tipo de argumentos utilizados. Moynihan continuó su camino representando a Estados Unidos en Naciones Unidas, y allí ofreció numerosos discursos que advertían al mundo que las «democracias occidentales» no podían quedarse de brazos cruzados y dejarse intimidar por una mera mayoría automática de antiguas colonias. Pero los términos concretos de tal advertencia ya habían sido expuestos en lo que él y Tucker habían explicado en sus artículos de *Commentary*.

Ninguno de los dos tenía nada que decir sobre el islam: sin embargo, el islam, como se veía un año después, iba a desempeñar el papel al que estaba predestinado por los súbitos e inaceptables cambios descritos por Tucker y Moynihan. Y ellos a su vez dieron forma, estructura dramática y retórica a lo que muchos estaban realmente experimentando en el país. Parecía que, por primera vez en la historia de Estados Unidos, como Tucker había dicho, se estaba aplicando al país un igualitarismo desde el exterior. Según Moynihan, un grupo de naciones extranjeras —en esencia, las colonias del imperio británico— habían tomado prestadas sus ideas del socialismo británico. Su filosofía se basaba en la expropiación o, si eso fallaba, en la distribución de la riqueza; estaban interesados en la mera igualdad, y no en la producción ni tampoco, al parecer, en la libertad. «Somos

del partido de la libertad —afirmó, y proseguía, con tono militar—: y podría sorprendernos qué energías podrían desencadenarse si no desplegamos esos estándares».³⁷ Estas naciones, entre ellas las productoras de petróleo, estaban interesadas en nivelar las disparidades existentes entre «nosotros» y «ellos», algo que, en opinión de Tucker, conduciría a una ominosa «interdependencia» que deberíamos combatir, invadiéndoles si fuera necesario.³⁸

Algunas de las estrategias de estos dos artículos son dignas de mención. Ni los productores de petróleo de Tucker ni los nuevos países del Tercer Mundo de Moynihan tienen identidades, historia o trayectorias nacionales propias. Es suficiente una somera mención que los caracterice como una unidad colectiva. Las antiguas colonias son antiguas colonias y los productores de petróleo, productores de petróleo. Por otra parte, parecen ser anónimos y extrañamente (incluso amenazadoramente) obstinados. El mero hecho de que estén ahí implica un riesgo para «nosotros». Además, esos países son abstracciones contra las que las potencias del mundo tal como estaba establecido están ahora en pie de guerra. En un ensayo posterior sobre el petróleo y el uso de la fuerza, Tucker dice: «De pronto, nos enfrentamos a la posibilidad de que exista una comunidad internacional donde no sea posible asegurar una distribución ordenada de lo que se ha denominado “el producto mundial”, y ello porque los principales detentadores del poder entre los estados desarrollados y capitalistas podrían dejar de ser los principales creadores y generadores de orden».³⁹ Si estas nuevas naciones no son creadoras y generadoras de orden, solo pueden ser infractoras del mismo. Por otro lado, ellos son capaces de causar tales trastornos porque todo lo que son y lo que pueden ser como grupo es lo radicalmente opuesto a lo que «nosotros» somos.

Lo que Tucker y Moynihan decían seguía en parte la lógica de un himno canónico al asediado *ethos* occidental que aparece y reaparece de modo regular en la moderna historia de Occidente. Lo vemos, por ejemplo, en *Defensa del Occidente*, de Henri Massis (1927), y más recientemente, en el artículo de Anthony Hartley «The Barbarian Connection. On the Destructive Element in Civilized History».⁴⁰ Para

Tucker y Moyrhan, sin embargo, lo que se opone a Occidente no es algo que «nosotros» conozcamos del modo en que un imperialista europeo podría hablar de los orientales como «gente que conocemos» porque, de hecho, «nosotros» les hemos gobernado. Según Moyrhan, los estados del Tercer Mundo son (en el mejor de los casos) imitaciones, solo conocidos gracias a lo que imitan y no en virtud de lo que son. Parece que no existe ningún punto de referencia en la nueva «soledad internacional» a la que Tucker se refiere, excepto el hecho de que viola el antiguo orden. ¿Quiénes son esas personas, cuáles son sus deseos reales, de dónde proceden, por qué se comportan de ese modo? Estas son preguntas no planteadas, y, por consiguiente, imposibles de contestar.

Prácticamente al mismo tiempo, Estados Unidos se estaba retirando de Indochina. Mucho se ha escrito recientemente acerca del «síndrome posterior a Vietnam» en la política estadounidense, aunque muy pocos han reparado en que la reivindicación de que los intereses estadounidenses en lugares muy lejanos requieren apoyo militar contra la inestabilidad y la insurrección parece haberse trasladado de Vietnam a una zona más cercana: el mundo musulmán. Ello se ha visto acompañado de un progresivo desencanto liberal hacia las causas del Tercer Mundo en general y, en particular hacia aquellas cuya pro-mesa parece haber sido traicionada. Piense, por ejemplo, en la obra *Revolution in the Third World*, de Gerard Chahand, un angustiado *cri de coeur* de un conocido partidario de los movimientos de liberación nacional vietnamita, cubano, angoleño, argelino y palestino; escrito en 1977, concluye que la mayoría de los esfuerzos poscoloniales habían dado lugar a estados mediocres y represivos, apenas merecedores de entusiasmo por parte de Occidente.⁴¹ También está el caso de la revista *Dissent*, que para su número de otoño de 1978 patrocinó un simposio en torno a la pregunta: «¿Los recientes acontecimientos de Camboya [la victoria de los jemes rojos y los horrores que se denunciaron después] justifican una reconsideración de nuestra oposición a la guerra de Vietnam?». La pregunta, si no las respuestas, reflejan una atmósfera de retirada del entusiasmo de los años sesenta y su sustitución por un inquietante malestar hacia las nuevas

realidades internacionales, que indicaban una inminente catástrofe. El fracaso general del sistema económico internacional fue justificadamente aducido en la argumentación.

Lo que sentía el consumidor de información y petróleo era, en pocas palabras, una pérdida y una destrucción potenciales y sin precedentes, a las que no podía poner cara ni identidad. Solo sabía-mos que aquello que dábamos por seguro estaba a punto de sernos arrebatado. En lo sucesivo no podríamos conducir nuestros automóviles como solíamos hacerlo, puesto que el petróleo era mucho más caro: nuestros hábitos de consumo parecían estar sufriendo una transformación radical y en absoluto bienvenida. Incluso el problema del petróleo —es decir, el verdadero objeto del debate— seguía siendo una idea vaga frente a la amenaza de su pérdida: nadie parecía saber si existía una auténtica escasez, o si los largos oleoductos eran producto del pánico, o si las compañías petroleras, cuyos márgenes de beneficio no dejaban de crecer, tenían algo que ver con la crisis.⁴² Otras cuestiones parecían más relevantes. Arabes lujosamente vestidos, con sus arcas repletas y bien armados aparecieron como una nueva asertividad islámica hasta lo que algunos llamaron «la guerra del Ramadán» de 1973. En aquella ocasión, el ejército egipcio cruzó la formidable línea Bar-Lev, y los soldados árabes no huyeron como en 1967, sino que plantaron cara con bastante éxito. Más tarde, en 1974, la Organización para la Liberación de Palestina (OLP) obtuvo un lugar en Naciones Unidas. El jeque Yamani se convirtió en una figura de gran autoridad por razones poco claras, aunque era millonario y procedía de Arabia Saudí, rica en petróleo. También el sha de Irán se convirtió en un líder internacional. Indonesia, Filipinas, Nigeria, Pakistán, Turquía y algunos estados del Golfo, Argelia y Marruecos: a mediados de los años setenta, la inmediatez de su capacidad de importunar a Estados Unidos era un irritante hecho que iba de la mano con el grado de desconocimiento de su pasado y su identidad. Un elevado número de estados, personalidades y personajes del mundo islámico pasaron de ser ignorados en la conciencia colectiva a convertirse en noticia.

Pero no se produjo una verdadera transición de lo uno a lo otro. Tampoco había ningún segmento significativo de la población dispuesto a explicar o identificar lo que parecía ser un nuevo fenómeno, excepto aquellos que —como Moyrhan y Tucker— ofrecían al mundo conclusiones históricas en un marco que permitía encuadrar cómodamente al islam, sin necesidad de ningún esfuerzo de comprensión específico. La consecuencia de ello es que la imagen del islam en la actualidad es (no importa el lugar donde uno se la encuentre) *inmediata y desbordante*. Existe un supuesto no explicitado según el cual, en primer lugar, la simple mención del término «islam» denota algo simple y a lo que se puede hacer referencia de modo inmediato, de la misma manera que se puede hacer referencia a la «democracia», o a una persona, o a una institución como la Iglesia católica. Es el tipo de inmediatez que encontramos, por ejemplo, en el titular de portada del *Time* al que me he referido antes. Sin embargo, resulta más inquietante que dicha inmediatez aparezca con regularidad en estadios superiores del debate cultural, casi siempre como un tema al que se alude con tono grave en importantes periódicos liberales. A este respecto creo que, a causa de las ya descritas transformaciones en el pensamiento geopolítico, hay muy poca diferencia entre el debate cultural de cierto nivel y lo que se dice en los grandes medios de comunicación de masas.

Un ejemplo que merece ser mencionado es el texto de Martin Walzer publicado en el *New Republic* del 8 de diciembre de 1979. Bajo el título «The Islamic Explosion», trata, como lego confeso, un vasto número de importantes —si bien, según su propia argumentación, enormemente violentos y desagradables— acontecimientos del siglo XX en Filipinas, Irán, Palestina, y otros lugares que, según explica, pueden ser entendidos como ejemplos de lo mismo: el islam. Lo que todos estos acontecimientos tienen en común, afirma Walzer, es que, en primer lugar, muestran un persistente esquema de poder político que está invadiendo Occidente; en segundo lugar, que todos han sido generados a partir de un intimidante fervor moral (por ejemplo, cuando los palestinos plantan cara al colonialismo israelí, Walzer afirma con firmeza que tal resistencia es *religiosa*, no política o hu-

mana), y, en tercer lugar, que estos acontecimientos hacen añicos «la fina fachada colonialista del liberalismo, el secularismo, el socialismo y la democracia». En las tres características comunes se resalta una idea del «islam», y este «islam» es una fuerza que anula unas distancias en el tiempo y en el espacio que, de otro modo, separarían entre sí estos acontecimientos. Se puede también observar cómo —de nuevo según Walzer—, al hablar del islam quedan poco menos que automáticamente eliminados el espacio y el tiempo, las complicaciones políticas como la democracia, el socialismo o el laicismo, y la mera contención moral. Al final de su ensayo, Walzer se ha convencido a sí mismo (cuando menos) de que al emplear la palabra «islam», está hablando de un objeto real llamado «islam», un objeto tan inmediato que cualquier mediación o cualificación que se le aplique parece fruto de una meticulosidad innecesaria. Esta inmediatez va acompañada inevitablemente de la tendencia a tratar el islam como algo sin historia; en todo caso, si se le reconociera, esa historia parecería irrellevante o bien se autorreplicaría (violencia, fanatismo, despotismo) una y otra vez a lo largo de distintos países. De este modo, los argumentos de conservadores como Moyrhan y Tucker son confirmados y desarrollados por liberales de izquierdas.

Otro aspecto de la imagen pública del islam en el nuevo panorama geopolítico e intelectual es que se encuentra invariablemente en una relación de confrontación con todo aquello que sea normal, occidental, conocido, «nuestro». Esta es, sin duda, la impresión que uno se lleva al leer a Walzer, o al leer a los estudiosos en que Walzer se apoya. El mismo concepto de un mundo islámico (que era el tema de una serie de cuatro capítulos de Flora Lewis publicados en el *New York Times* el 28, 29, 30 y 31 de diciembre de 1979; haré algún comentario sobre ellos en el segundo capítulo) implica antagonismo hacia «nuestro» mundo. De hecho, el *leitmotiv* que inspiraba aquella serie (es decir, los iraníes que secuestraron a los rehenes estadounidenses) era que el islam se posicionaba «contra» nosotros. Tal sentimiento se intensificaba cuando Lewis catalogaba las aparentes aberraciones del islam frente a lo que entendemos por normalidad: las peculiaridades de la lengua árabe, lo extraño de sus creencias, el totalitarismo anti-

liberal de su dominación sobre los fieles, etcétera. Si la inmediatez del islam lo hace directamente accesible, sus divergencias respecto a nuestra realidad y nuestras familiares normas de conducta lo enfrentan de un modo directo a nosotros, amenazadora y drásticamente. El resultado es que el islam ha adquirido el estatus polimórfico de una realidad tangible y reconocible acerca de la cual numerosas afirmaciones y estrategias lógicas (muchas de ellas antropomórficas) devienen verosímiles sin ningún tipo de restricción.

El colmo, literalmente, de esta tendencia fue formulado en el célebre artículo de Samuel P. Huntington «The Clash of Civilizations?», publicado en el verano de 1993 en *Foreign Affairs*. En él, el ex combatiente de la guerra fría articula su visión de la nueva forma de conflicto posterior de la guerra fría. Esto, nos dice pomposamente, es nada menos que un choque de civilizaciones, de unas nueve o diez, siendo el islam la más peligrosa para Occidente (o, mejor dicho, la alianza, cuando se da, entre el islam y el confucianismo, una alianza de cuya existencia no aporta prueba alguna). Resulta bastante interesante que el título de la incursión *amateur* de Huntington en la historia y la cultura tenga su origen en uno de los estudios de Bernard Lewis, «The Roots of Muslim Rage», donde avanza la osada, por no decir arrolladora, tesis de que el «islam» (no específica más) está enfrentado a la modernidad. A partir de esta tontería tendenciosa, Huntington, y sin duda muchos de sus impresionables lectores, sacarán conclusiones tan alarmantes como que «el bloque islámico, en forma de luna creciente, que se extiende desde el cuerno de África hasta Asia central, tiene fronteras sangrientas» (p. 34), y de este modo engendrará más miedo y todavía menos conocimiento del islam. Es la incompatibilidad entre ciertas civilizaciones y Occidente lo que Huntington trata de promover, a pesar de los milenios de pacíficos intercambios y la posibilidad de un diálogo futuro. El islam es el enemigo número uno de cualquier occidental, como si cada musulmán y cada occidental estuviesen enfrentados para conseguir una especie de título de identidad civilizacional, condenados a una eterna autorreplicación.

De este modo es fácil equiparar el islam con casi cualquier musulmán: el ayatolá Jomeini es el más susceptible de recibir ese trato,

pero también las masas de manifestantes musulmanes de Karachi, o en El Cairo, o en Trípoli, masas que aparecen en televisión cada vez que es necesario mostrar ejemplos rápidos de fundamentalismo. A partir de aquí se puede comparar el islam con cualquier cosa que genere rechazo, sin importar que lo que se diga sea objetivamente exacto o no. Como ejemplo cabe recordar la publicación en rústica de Manor Books de la obra de Jomeini *Islamic Government*, con el subtítulo (*Ayatollah Khomeini's Mein Kampf*). Se acompaña el texto con un análisis de George Carpozi Jr. (un veterano reportero del *New York Post*), que afirma con argumentos de su propia cosecha que Jomeini es un árabe y que el islam comenzó en el siglo V a.C. El análisis de Carpozi comienza eufómicamente:

Como Adolf Hitler en otra época, el ayatolá Ruhollah Jomeini es un tirano, alguien que odia, que atormenta, una amenaza para el orden mundial y para la paz. La principal diferencia entre el autor de *Mein Kampf* y el compilador del gris *Islamic Government* es que uno era ateo mientras que el otro pretende ser un hombre de Dios.⁴³

Tales representaciones del islam han testimoniado con cierta regularidad la tendencia a dividir el mundo entre pro y antitestadounidenses (o pro y anticomunistas), la falta de voluntad para informar acerca de los procesos políticos, una imposición de esquemas y valores que son etnocéntricos o irrelevantes (o ambas cosas), la pura desinformación, la repetición, la obliteración de los detalles y una ausencia de genuina perspectiva. Se puede seguir el rastro de todo ello no en el islam, sino en aspectos de la sociedad occidental y en los medios que sirven y reflejan esta idea del islam. El resultado es que hemos vuelto a dividir el mundo en Oriente y Occidente—la vieja tesis del orientalismo, prácticamente inalterada—, lo cual es la mejor manera de cegarnos no solo ante el mundo, sino también ante nosotros mismos y ante lo que ha sido nuestra relación con el llamado Tercer Mundo.

De ahí se han derivado una serie de consecuencias de no poca importancia. Una es que se ha ofrecido una imagen—puesto que de eso se trata— específica del islam. Otra es que su mensaje o su signi-

ficado ha continuado siendo, a grandes rasgos, limitado y estereotipado. La tercera es que se ha creado una situación de confrontación política, enfrentando al «islam» contra «nosotros». La cuarta es que esta imagen reduccionista del islam ha tenido resultados determinantes en el propio mundo islámico. Una quinta consecuencia sería que el islam de los medios de comunicación y la actitud cultural ante el mismo nos pueden decir mucho no solo acerca del «islam», sino también sobre nuestras instituciones culturales, las políticas que rigen la información y el conocimiento, y la política nacional.

Con todo, al relacionar estos elementos relativos a la imagen general y habitual del islam en la actualidad no pretendo sugerir que existe en alguna parte un islam «real» que los medios de comunicación hayan deformado sin motivo alguno. En absoluto. Para los musulmanes y los no musulmanes, el islam es un hecho objetivo y también subjetivo, toda vez que la gente crea ese hecho en su fe, en sus sociedades, sus historias y sus tradiciones, o, en el caso de los no musulmanes, porque de algún modo deben fijar y encarnar la identidad de aquello que sienten que se les enfrenta a nivel colectivo o individual. Esto equivale a decir que el islam de los medios, el islam de los estudiosos occidentales, el islam de los periodistas occidentales y el islam de los musulmanes son todos actos de voluntad e interpretación que ocurren en la historia y que, por tanto, solo pueden ser tratados en la historia y como actos de voluntad e interpretación. Personalmente, no soy religioso ni he recibido una educación islámica, aunque me creo capaz de comprender a cualquiera que se declare convencido creyente en una determinada fe. Pero creo que solo es posible hablar de la fe en la medida en que el discurso se mantenga en el plano de las *interpretaciones* de fe que se manifiestan en actos humanos que tienen lugar en la historia y la sociedad humanas. Por ejemplo, cuando hablamos de la revolución «islámica» que acabó con el régimen de los Pahlavi, o el Frente Islámico de Salvación (FIS) argelino que derrotó al gobierno en las elecciones municipales de 1990, no deberíamos decir nada sobre si los revolucionarios eran o no *realmente* revolucionarios en su fe; pero podemos decir algo acerca de su concepción del islam en la medida en que les enfrentó conscientemente —«islámica-

mente», por decirlo de algún modo— a un régimen que veían como antislámico, opresivo y tiránico. Así, podremos comparar su interpretación del islam con lo que *Le Monde* o *Time* han dicho sobre el islam, la revolución iraní y los islamistas argelinos.

En otras palabras: aquí estamos tratando con comunidades de interpretación en el más amplio sentido de la palabra, muchas de ellas enfrentadas entre sí y en algunos aspectos preparadas (literalmente) para emprender una guerra contra las otras, y todas ellas en continua creación mientras se revelan, de tal modo que sus interpretaciones son características fundamentales de su existencia. Nadie vive en contacto directo con la verdad o la realidad. Todos vivimos un mundo hecho por seres humanos, un mundo donde conceptos como «nación» o «cristiandad» o «islam» son resultado de convenciones, de procesos históricos, y, por encima de todo, de una consciente labor humana encaminada a otorgar a dichos conceptos una identidad reconocible. No es que la verdad y la realidad no existan de hecho. Existen, como sabemos cuando contemplamos los árboles y las casas de nuestro barrio, o cuando nos rompemos un hueso o sentimos dolor por la pérdida de un ser querido. Pero, en general, tendemos a desatender o a minimizar el grado de dependencia que nuestro sentido de la realidad tiene no solo de las interpretaciones y significados que nos formamos para nuestro uso individual, sino también de aquellos que *re-cibimos*. Porque esas interpretaciones recibidas forman parte integral de la vida social. Ello ha sido claramente expuesto por C. Wright Mills:

La primera regla para entender la condición humana es que los hombres viven en mundos de segunda mano. Tienen conciencia de mucho más de lo que han experimentado personalmente; y su propia experiencia es siempre indirecta. Las cualidades de sus vidas están determinadas por significados que han recibido de otros. Todos vivimos en un mundo determinado por tales significados. Ningún hombre se enfrenta en solitario a un mundo de sólidas realidades. Un mundo así no está a nuestro alcance. Solo cuando el hombre es niño o se vuelve loco puede acercarse a un mundo así: entonces, en una escena aterradora de acontecimientos sin significado y confusión sin

sentido, se ven a menudo embargados por el pánico de la casi total inseguridad. Pero en su vida cotidiana no experimentan un mundo de hechos sólidos; lo que experimentan está limitado por significados estereotipados y moldeado por interpretaciones preconcebidas. Sus imágenes del mundo, y de sí mismos, proceden de multitud de testigos que nunca han conocido y nunca conocerán. Y, sin embargo, para cada hombre estas imágenes —proporcionadas por extraños y hombres muertos— constituyen la base misma de su vida como seres humanos.

La conciencia de los hombres no determina su existencia material; tampoco su existencia material determina su conciencia. Entre conciencia y existencia se sitúan significados y estructuras e intercambios comunicacionales que proceden de otros hombres, en primer lugar a través del propio discurso humano, y, posteriormente, con el manejo de los símbolos. Estas interpretaciones recibidas y manipuladas ejercen una influencia decisiva sobre la conciencia que los hombres tienen de su existencia. Proporcionan indicaciones sobre lo que los hombres ven, sobre cómo responden a ello, sobre cómo se sienten al respecto y cómo responden a esos sentimientos. Los símbolos se concentran en la experiencia; los significados organizan el conocimiento, guiando tanto las percepciones superficiales e inmediatas como las aspiraciones de toda una vida.

Cada hombre *observa*, para sentirse seguro, la naturaleza, los acontecimientos sociales y a sí mismo: pero él no observa, nunca lo ha hecho, más que lo que considera hechos relativos a la naturaleza, a la sociedad o a sí mismo. Todo hombre interpreta lo que observa, pero los términos de dicha interpretación no son los suyos; no los ha formulado personalmente, ni siquiera los ha puesto a prueba. Cada hombre habla con otros acerca de interpretaciones y observaciones, pero los términos en que *se expresa* proceden con toda probabilidad de pensamientos e imágenes que ha tomado de otras personas. Para gran parte de lo que entiende como hechos constatables, sólida interpretación, exposiciones adecuadas, todo hombre es cada vez más dependiente de los puestas de observación, los centros de interpretación, los buques nodriza de la exposición, que en las sociedades contemporáneas son establecidos a través de lo que podemos denominar el «aparato cultural».⁴⁴

Para la mayoría de los norteamericanos (y lo mismo se puede decir, en general, sobre los europeos), el sector del aparato cultural que les ha brindado una interpretación del islam incluye casi siempre las cadenas de radio y televisión, la prensa diaria y las revistas de gran distribución; el cine desempeña también cierto papel, desde luego, aunque solo sea en la medida en que lo habitual es que cuando un sentido visual de la historia y de tierras distantes informa los nuevos, lo haga a través del cine. En conjunto, puede decirse que esta poderosa concentración de medios de comunicación de masas constituye un núcleo comunitario de interpretaciones que proporciona una determinada imagen del islam y, por supuesto, refleja poderosos intereses sociales que son transmitidos por los medios. En esta imagen —que no es solo una imagen, sino también un conjunto comunicable de sentimientos acerca de dicha imagen— está integrado lo que podríamos llamar su contexto general. Por contexto entiendo el marco en que se encuadra, su lugar en la realidad, los valores implícitos en el mismo y (no menos importante) el tipo de actitud que promueve en el observador. Así, si la crisis iraní es regularmente mostrada en televisión por medio de imágenes de masas «islámicas» entonando cánticos, aderezadas con comentarios acerca del «antiamericanismo», la distancia, la falta de familiaridad y el tono amenazador del espectáculo limitan el «islam» a esas características, todo lo cual alimenta a su vez la sensación de que nos enfrentamos a algo en esencia rechazable y negativo. Dado que el islam está «en contra» de nosotros y «allá lejos», la necesidad de adoptar una respuesta violenta también por nuestra parte no será cuestionada. Y si vemos y oímos a alguien como Walter Cronkite apostillando su programa nocturno con la frase «Esto es así», llegaremos a la conclusión de que la escena que tenemos ante nosotros no es lo que la cadena de televisión ha decidido que veamos, sino realmente las cosas tal como son: sin mezcla, permanentes, «extrañas», opuestas a «nosotros». No es de extrañar que Jean Daniel, de *Le Nouvel Observateur*, pudiera afirmar el 26 de noviembre de 1979 que «Estados Unidos [está] asediado por el islam». Esto no es menos cierto en 1996.

Aunque nuestra dependencia de ellos sea tan alta, la televisión,

los periódicos, la radio y las revistas no son nuestra única fuente de información sobre el «islam». Existen libros, publicaciones especializadas y conferenciantes cuya visión es más compleja que las piezas fragmentadas e inmediatas informaciones que ofrecen los grandes medios de comunicación.⁴⁵ Asimismo, es importante destacar que incluso en la radio y la televisión se dan ciertas variaciones, del mismo modo que se producen entre diferentes líneas editoriales o entre los diferentes puntos de vista de los artículos de opinión, o entre imágenes alternativas o contraculturales y las más convencionales. En resumen, no vivimos por completo a merced del aparato centralizado de propaganda, aunque gran parte de lo que es de hecho propaganda es un producto masificado elaborado por los medios de comunicación e incluso por reputados estudiosos. Con todo, a pesar de las variaciones y diferencias, y a pesar de que proclamemos con frecuencia lo contrario, lo que producen los medios no es ni espontáneo ni completamente «libre»: las «noticias» no ocurren sin más, las fotos e ideas no saltan sin más de la realidad a nuestros ojos y nuestras mentes, la verdad no está a nuestro alcance de un modo directo, no podemos acceder sin límite a la rica variedad de lo real. Porque, como todos los medios de comunicación, la televisión, la radio y los periódicos observan ciertas reglas y convenciones para hacer que su contenido sea inteligible, y es eso, más que la realidad que contienen, lo que da forma al material que ofrecen. Dado que estas reglas tácitamente acordadas son eficaces a la hora de reducir una inmanejable realidad a «noticias» o «historias», y dado que los medios de comunicación luchan por llegar a una audiencia que creen dominada por un conjunto uniforme de presupuestos sobre la realidad, es muy probable que la imagen del islam (y, a este respecto, de cualquier cosa) resulte homogénea, restringida en numerosos aspectos y monocroma. No debería ser necesario añadir que los medios son sociedades con una cuenta de rendimientos y, por lo tanto, lógicamente tienen más interés en promover algunas imágenes de la realidad que otras. Actúan así en un contexto político que deviene activo y efectivo a través de una ideología inconsciente que los medios de comunicación divulgan sin reservas y sin encontrar una seria oposición.

Ahora procede realizar algunas salvedades. No se puede decir que los industrializados estados occidentales son represivos, o que sus gobiernos están dominados por la propaganda; no es así, desde luego. En Estados Unidos, por citar un ejemplo, prácticamente cualquier opinión puede ser expresada donde sea, y existe una receptividad sin parangón por parte de los ciudadanos y los medios con respecto a puntos de vista nuevos, que se salgan de la norma o sean impopulares. Es más, no es posible definir o caracterizar de modo homogéneo a todos los periódicos, revistas y canales de televisión o radio, por no hablar de libros o panfletos. ¿Cómo podría afirmarse, con alguna equidad o precisión, que todos expresan *una única* visión general?

Ciertamente, no es posible afirmar tal cosa, y yo no pretendo hacerlo. Pero creo que, a pesar de tan extraordinaria variedad, hay una tendencia cualitativa y cuantitativa a favorecer ciertos puntos de vista y modos de representación de la realidad antes que otros. Permite-me recapitular rápidamente algunas cosas que ya he señalado para después continuar exponiendo cómo se sincronizan con ciertos aspectos relativos a los medios. No vivimos en un mundo natural: cosas como los periódicos, las noticias y las opiniones no ocurren de manera natural; son *fabricadas*, son resultado de la voluntad humana, de la historia, de las circunstancias sociales, las instituciones y las convenciones de cada profesión determinada. Algunos propósitos de la prensa como la objetividad, el enfoque factual, la cobertura realista y la precisión son términos muy relativos; expresan intenciones, tal vez, pero no fines realizables. En modo alguno se pueden entender como cosas que vienen dadas de un modo automático, tan solo porque hayamos crecido acostumbrados a pensar que la prensa es una fuente fiable y objetiva al mismo tiempo que consideramos propagandista e ideológica la que procede de países comunistas y occidentales. Como Herbert Gans ha mostrado en su interesante libro *Deciding What's News*, lo cierto es que los periodistas, las agencias de noticias y los canales de radio y televisión deciden conscientemente qué se va a exponer, cómo se va a exponer, etcétera.⁴⁶ En otras palabras: las noticias son menos un hecho conocido e inerte que el re-

sultado de un complejo y deliberado proceso de selección y comunicación.

Recientemente hemos tenido acceso a un buen número de ejemplos de la manera en que los grandes aparatos de recolección y distribución de noticias trabajan en Occidente. Libros como el de Gay Talese y Harrison Salisbury sobre el *New York Times*, el de David Halberstam *The Powers That Be, Making News*, de Gaye Tuchman, los diferentes estudios de Herbert Schiller sobre la industria de la comunicación, *Discovering the News*, de Michael Schudson, o la obra de Armand Mattelart *Multinational Corporations and the Control of Culture*:⁴⁷ son algunos ensayos escritos desde diferentes puntos de vista que nos muestran hasta qué punto la elaboración de las noticias y la opinión en una sociedad se produce en general de acuerdo con reglas, en determinados marcos y por medio de convenciones que aportan a todo el proceso una inequívoca identidad. Como cualquier ser humano, el reportero presupone que ciertas cosas son normales; los valores son interiorizados y no siempre tienen que ser puestos a prueba, del mismo modo que las costumbres de una sociedad se dan por descontado; la propia educación, la nacionalidad y la religión no se dejan de lado al describir sociedades y culturas extrañas; la conciencia de un código ético profesional y cierta manera de hacer las cosas están presentes en lo que se dice, en cómo se dice, y en *de quién* se entiende que se está hablando. Robert Darnnton ha tratado estos asuntos de manera muy interesante en su artículo «Writing News and Telling Stories»: analiza con gran lucidez no solo el trabajo sobre la realidad que hace el reportero, sino también la importancia de elementos como «la simbiosis y el antagonismo que se produce entre el reportero y sus fuentes», las presiones para «estandarizar y estereotipar» y de qué modo los reporteros «aportan más a los acontecimientos sobre los que informan que lo que extraen de los mismos».⁴⁸

Los medios de comunicación estadounidenses son diferentes de los franceses o los británicos porque las sociedades de dichos países son también muy diferentes, lo mismo que los públicos y las organizaciones y sus intereses. Cada reportero estadounidense tiene que ser consciente de que su país es la única superpotencia con intereses, y

con medios para atender dichos intereses, que no tienen otros estardos. La independencia de la prensa es algo admirable, ya sea en la teoría o en la práctica, pero casi todos los periodistas estadounidenses informan acerca del mundo con la conciencia subliminal de que la sociedad para la que trabajan participa de un poder estadounidense que, al ser amenazado por otros países, hace que la independencia de la prensa se subordine a lo que a menudo son solo expresiones implícitas de lealtad y patriotismo, o de mera identidad nacional. Esto no debería sorprendernos. Lo que resulta sorprendente es que por lo general se considere que la prensa independiente no participa en la elaboración de la política exterior, aunque lo haga en efecto y de muy diversas maneras. Dejando aparte el uso por parte de la CIA de periodistas que trabajan en el extranjero, es inevitable que los medios de comunicación estadounidenses recojan información sobre el mundo exterior en un marco dominado por la política gubernamental; cuando se producen conflictos con esa política (como en el caso de Vietnam) los medios expresan sus puntos de vista independientes, pero incluso en esos casos la cuestión es que sean capaces de influir (o incluso de cambiar de hecho) la política del gobierno, que es lo que cuenta para todos los estadounidenses, incluidos los miembros de la prensa.

En el extranjero, los periodistas estadounidenses son, como es natural, empujados a trabajar sobre lo que conocen mejor. Este es siempre el caso cuando alguien es trasplantado a una cultura extraña, y es especialmente cierto cuando el periodista siente que está en el extranjero con objeto de traducir lo que allí ocurre a un lenguaje comprensible para sus compatriotas (incluidos los diseñadores de la política). Busca la compañía de otros periodistas destinados al mismo país, pero también se mantiene en contacto con su embajada, con otros residentes estadounidenses y con personas conocidas por sus buenas relaciones con Estados Unidos.

No debe subestimarse este deseo del periodista destinado al extranjero de contar no solo con lo que conoce y aprende, sino también con lo que, como representante de un medio estadounidense, *debería* conocer, aprender y decir. Un corresponsal del *New York Times* sabe

con precisión lo que el *Times* es y lo que, desde un punto de vista empresarial, piensa que es: seguramente existe una diferencia crucial, tal vez incluso determinante, entre lo que un corresponsal del *Times* en El Cairo o Teherán considera que es noticia y lo que escribe un periodista *freelance* que aspira a publicar un artículo en *The Nation* o en *These Times* desde El Cairo o Teherán. El propio medio ejerce una gran presión. Preparar una cuña para las *Nightly News* de la cadena de televisión NBC hará que su corresponsal en El Cairo exponga argumentos diferentes a los que empleará el corresponsal jefe de la revista *Time* en El Cairo en un artículo preparado durante un período de tiempo prolongado. En este caso, además, hay que tener en cuenta el modo en que las informaciones proporcionadas por los corresponsales son reelaboradas por los redactores en la sede central, ya que aquí entran en juego nuevas restricciones políticas o ideológicas inconsistentes.

La cobertura mediática en países extranjeros no solo crea, sino que también amplifica, los intereses que «nosotros» tenemos allí. Los puntos de vista de la prensa destacan ciertos aspectos para un estadounidense, y otros distintos para un italiano o un ruso. Todo ello converge alrededor de un centro común, o consenso, que todas las organizaciones mediáticas consideran que están contribuyendo a clarificar, cristalizar, formar. Esta es la cuestión crucial. Los medios de comunicación pueden hacer mostrar todo tipo de cosas, después recoger aspectos que en ocasiones resultan excéntricos, inesperadamente originales, incluso aberrantes, pero a la postre, puesto que son empresas que sirven a y promueven una identidad corporativa —«Estados Unidos» o incluso «Occidente»— todos convergen en el consenso. Esto, como veremos posteriormente en el caso de Irán, da forma a las noticias, decide *qué* es noticia y *cómo* lo es. Sin embargo, no dicta o determina el contenido de la noticia de forma involuntaria: no es el resultado de leyes deterministas, ni de ninguna conspiración, ni de ninguna dictadura. Es el resultado de la cultura: o, mejor dicho, *es* la cultura: y es, en el caos de los medios de comunicación de Estados Unidos, un importante aspecto de la historia contemporánea. No tendría sentido analizar y criticar tal fenómeno si no fuera cierto que

los medios de comunicación son responsables de lo que son y de los objetivos que se plantean alcanzar.⁴⁹

Se puede describir mejor el contenido de este consenso como algo que ocurre realmente que de manera abstracta o normativa. En lo que se refiere a la cobertura del islam e Irán, dejaré que el consenso hable por sí mismo a medida que vaya emergiendo a partir del análisis que realizaré en el capítulo siguiente. En este punto, sin embargo, me limitaré a hacer dos comentarios finales sobre la cuestión.

En primer lugar, debe recordarse que, dado que Estados Unidos es una compleja sociedad formada por subculturas a menudo incompatibles entre sí, siente con particular intensidad la necesidad de transmitir la idea de una cultura común, más o menos estandarizada, a través de los medios de comunicación. Se trata de un rasgo determinante que no está asociado solo a los *mass media* de nuestros tiempos, sino que se remonta a la fundación de la república norteamericana. Desde el «errar en los páramos» puritano, ha existido en este país una retórica ideológica institucionalizada que expresa una peculiar conciencia estadounidense, una identidad, un destino, un papel en la historia consistente en incorporar toda la posible diversidad de Estados Unidos (y del mundo) para reelaborarla en un estilo genuinamente estadounidense. Esta retórica, y su presencia institucional en la vida estadounidense, han sido analizadas con agudeza por numerosos estudiosos, entre los que destacan Perry Miller y, más recientemente, Sacvan Bercovitch.⁵⁰ Una consecuencia de ello es la fantasía (ya que no siempre es una realidad) del consenso, y los medios de comunicación creen que funcionan como parte de este consenso esencialmente nacionalista, actuando en nombre de la sociedad a la que sirven.

El segundo punto se refiere a cómo opera de hecho este consenso. Creo que el modo más simple y preciso de caracterizarlo es decir que establece límites e impone presiones.⁵¹ No dicta contenidos, y no refleja mecánicamente cierto tipo o un grupo determinado de intereses económicos. Debemos pensar en ello como si se tratase de ciertas líneas invisibles que ningún reportero o comentarista siente la necesidad de traspasar. Así, la idea de que el potencial militar esta-

dounidense pudiera ser utilizado para fines malévolos es hasta cierto punto impensable en el marco del consenso, del mismo modo que la idea de que Estados Unidos es una fuerza positiva para el mundo es rutinaria, normal. De manera similar, los norteamericanos tienden a identificarse con sociedades o culturas extranjeras que proyectan un espíritu pionero, nuevo (por ejemplo, Israel), de lucha por la tierra frente a los salvajes o contra un uso incorrecto de la misma,⁵² al tiempo que desconfían de las culturas tradicionales y no muestran un gran interés por ellas, ni siquiera por las que se encuentran inmersas en una renovación revolucionaria. Los norteamericanos presuponen que la propaganda comunista se guía por fuerzas culturales y políticas similares, pero, en el caso de Estados Unidos, el establecimiento de límites y el mantenimiento de presiones por parte de los medios se realiza sin que apenas se admita o se tenga conciencia de que se está produciendo.⁵³ También esto es un aspecto del establecimiento de límites. Permitaseme ofrecer otro sencillo ejemplo. Cuando los rehenes estadounidenses fueron retenidos y encerrados en Teherán, el consenso entró en juego de inmediato, decretando que lo que estaba ocurriendo en relación con los rehenes era el único asunto relevante en Irán: el resto del país, sus procesos políticos, su vida cotidiana, sus personalidades, su geografía y su historia eran esencialmente obviales; Irán y los iraníes eran definidos en términos de si estaban a favor o en contra de Estados Unidos.

Y lo mismo cabe señalar respecto a algunos aspectos generales de lo que podría ser entendido como un énfasis cualitativo al informar y distribuir la información. Lo que debe decirse respecto a los aspectos cuantitativos de las noticias como interpretación puede decirse de manera directa. La mayor distribución y, por lo tanto, el mayor impacto se reduce a un grupo de empresas: dos o tres agencias, tres cadenas de televisión, la CNN, media docena de diarios, y dos (o quizás tres) revistas semanales.⁵⁴ Solo es necesario mencionar algunos nombres: CBS, *Time*, *New York Times*, AP. Entre ellos llegan a más gente, producen una impresión más profunda y obtienen más noticias de un determinado tipo que otras agencias de noticias más pequeñas y con una cuenta de resultados más modesta. Es obvio lo que esto significa

en lo que se refiere a noticias internacionales: estas empresas tienen más corresponsales que las demás y, por tanto, sus reporteros están en la base de lo que los periódicos con los que trabajan, o las cadenas locales de televisión y de radio, distribuyen a su audiencia. Esta gran cantidad y densidad de información desde el extranjero implica por lo general una mayor autoridad: de ahí que sus noticias sean citadas con más frecuencia, de tal modo que una noticia emitida por el *New York Times* o la CBS tendrá credibilidad en virtud de su fuente, su prestigio institucional, la frecuencia de emisión (diaria, horaria, etcétera) o su reputación de experiencia y conocimientos. Juntos —el pequeño grupo de los principales distribuidores de información, sumado al extraordinario arraigo de que gozan otras mucho más pequeñas fuentes independientes pero, a pesar de ello, dependientes desde muchos puntos de vista de los grandes medios— conforman una imagen reconociblemente coherente de la realidad para la sociedad estadounidense.

Una grave consecuencia de esta situación es que los norteamericanos tienen muy pocas oportunidades de ver el mundo islámico desde una perspectiva que no sea reduccionista, coercitiva y frontalmente opuesta. Lo trágico es que se han producido una serie de contrarreducciones en Estados Unidos y en el propio mundo islámico. El «islam» ahora solo puede tener dos posibles significados generales, ambos inaceptables y empobrecedores. Para los occidentales y los norteamericanos, el «islam» representa un atavismo que resurgió, lo que evoca no solo la amenaza de un retorno a la Edad Media, sino también la destrucción de lo que tradicionalmente se ha denominado «orden democrático» en el mundo occidental. Para muchos musulmanes, por el contrario, el «islam» se presenta como una contrapropuesta reactiva a una primera imagen del islam como amenaza. Cualquier propuesta que se haga acerca del «islam» entra más o menos por la fuerza en la forma apologetica de una afirmación sobre el humanismo del islam, su contribución a la civilización, al desarrollo y a la rectitud moral. Este tipo de contrapropuesta ha suscitado en algunas ocasiones el delirio de una contracontrapropuesta: tratar de equiparar al «islam» con la situación inmediata de este o aquel país is-

lámico, de esta o aquella autoridad islámica. Así, Sadat llama a Jomeini «lunático» o «desgracia para el islam», este responde al cumplido, y distintas personas en Estados Unidos debaten acerca de los méritos de cada uno de ellos. ¿Qué tiene que decir un apologeta islámico cuando se enfrenta a la cotidiana relación de personas ejecutadas por los comités islámicos, o cuando (como informaba Reuters el 19 de septiembre de 1979) el ayatolá Jomeini anuncia que los enemigos de la revolución islámica serán eliminados dondequiera que se encuentren? Mi argumento en este caso es que todas estas reductivas expresiones en relación al «islam» mantienen una relación de mutua interdependencia y deben ser rechazadas por igual por perpetuar una doble atadura.

Podemos constatar hasta qué punto pueden ser terribles las consecuencias de esta doble atadura al considerar que el apoyo de Estados Unidos a la modernización del sha llegó a ser vista por los iraníes como un grito de guerra en oposición a él, y eso se tradujo en la interpretación política de la monarquía como una afrenta contra el islam; la revolución islámica se impuso en cierto modo el objetivo de resistir al imperialismo estadounidense, que a su vez parecía resistir a la revolución islámica al reinstaurar simbólicamente al sha en Nueva York. Por lo tanto, el drama se ha desarrollado como si siguiera las pautas de un programa orientalista: los llamados orientalistas representando el papel que les han asignado en función de lo que esperan de ellos los llamados occidentales; los occidentales confirman así su naturaleza malévola a ojos de los orientales.⁵⁵

Y esto no es todo: muchas zonas del mundo islámico se ven en estos tiempos inundadas con programas de televisión producidos en Estados Unidos. Como todos los demás residentes en el Tercer Mundo, los musulmanes tienden a depender de un reducido grupo de agencias de noticias cuyo trabajo es retransmitir estas noticias de nuevo al Tercer Mundo, incluso aunque en la mayoría de los casos tales noticias traten *acerca* del Tercer Mundo. Esa parte del mundo, y en particular los países islámicos, pasan de ser fuentes de noticia a convertirse en consumidores de noticias. Por primera vez en la historia (es decir, por primera vez a tal escala) se puede decir que el mundo

islámico está aprendiendo cosas *sobre sí mismo* a través de imágenes, historias e informaciones elaboradas en Occidente. Ello se puso dramáticamente de manifiesto durante la guerra del Golfo, cuando la CNN era vista por numerosos árabes (se rumorea que incluso por Sadam Husen) como la principal fuente de información sobre la guerra. Obtendremos una imagen precisa —si bien deprimente en extremo— de lo que la revolución mediática, que sirve al pequeño sector de las sociedades que la producen, ha hecho al «islam»⁵⁶ si se añade que los estudiantes y académicos del mundo islámico aún dependen de las bibliotecas europeas y estadounidenses y de sus centros de enseñanza para lo que en la actualidad pasan por ser estudios sobre Oriente Próximo (téngase en cuenta que no existe en todo el mundo islámico ninguna biblioteca realmente completa sobre temas árabes), así como el hecho de que el inglés es una lengua de alcance internacional de un modo que el árabe, el persa o el turco no pueden llegar a ser, sin olvidar el hecho de que la élite de gran parte del mundo islámico, económicamente dependiente del petróleo, está produciendo una clase dirigente autóctona que está en deuda con el sistema de mercado y consumo global dominado por Occidente, con sus economías, sus *establishments* de defensa, y, en buena medida, con las oportunidades políticas que les brindan.

No es que el resurgimiento islámico sea realmente independiente del proceso reactivo que acabo de describir. Pero sería más exacto hablar de ello de modo menos indiferenciado. Yo, por mi parte, me siento más cómodo *no* utilizando palabras como «islam» o «islámico» excepto con mucha cautela y abundantes matizaciones, y ello precisamente porque en numerosas sociedades y estados musulmanes (y, por supuesto, en Occidente) el «islam» se ha convertido en una excusa política para demasiadas cuestiones que nada tienen que ver con la religión. ¿Cómo podemos, entonces, hablar de un modo responsable de las diferentes interpretaciones musulmanas del islam, y de las diferentes evoluciones que se han producido en su seno?

En primer lugar, siguiendo a Maxime Rodinson, deberíamos aislar la enseñanza básica del islam tal y como se expone en el Corán, que es considerada la palabra de Dios.⁵⁷ Se trata de las señas de iden-

hidad de la fe islámica, las que se supuso que Salman Rushdie había alterado en su obra *Los versos satánicos*, aunque el modo en que son interpretadas y vividas nos aleja enseguida de ellas. Un segundo nivel comprende diferentes interpretaciones del Corán en conflicto que han producido numerosas y diversas sectas islámicas y escuelas de jurisprudencia, así como estilos hermenéuticos, teorías lingüísticas, etcétera. La tendencia principal dentro de esta enorme red de derivaciones del Corán (sobre muchas de las cuales se han construido instituciones y, en algunos casos, sociedades) es lo que Rodinson ha llamado «retorno a las fuentes», que implica un impulso radical para llegar al espíritu prístino de lo islámico: es este impulso lo que Rodinson equipara a una «revolución permanente» en el islam. Lo que no dice, sin embargo, es que todas las religiones monoteístas y la mayoría de los movimientos ideológicos registran este impulso: es muy difícil decir si el islam es más o menos coherentemente revolucionario a este respecto. En cualquier caso, un «retorno a las fuentes» da lugar a movimientos (por ejemplo, los wahabíes, o, desde luego, el componente religioso de la revolución iraní) cuyo impacto en las sociedades donde se da varía en función del lugar y la época. El mahdismo como ideología del Sudán del siglo XIX no es lo mismo que el mahdismo que se da allí hoy. También los Hermanos Musulmanes eran durante los años cuarenta y cincuenta un movimiento ideológico considerablemente más poderoso que los de hoy día; y, en ambos casos, son diferentes en su organización y objetivos de los Hermanos Musulmanes de Siria, que Hafez el-Asad trató de eliminar con brutalidad en Hama en 1982, cuando sus soldados llevaron a cabo matanzas de varios miles de supuestos miembros de la hermandad.

Hasta ahora hemos hablado de un islam que es principal, aunque no exclusivamente, doctrinal e ideológico, y al hacerlo ya hemos entrado en un terreno plagado de variaciones y contradicciones. En definitiva, las etiquetas «islam» e «islámico» deben ser utilizadas con alguna indicación respecto de *qué* islam (y, en ese sentido, *de quién*) hablamos. El asunto se complica aún más cuando añadimos un tercer nivel a nuestro análisis, siguiendo de nuevo a Rodinson. Pero es mejor citarle:

Hay en el islam un tercer nivel, que debemos distinguir cuidadosamente de los otros dos y que comprende las maneras en que han sido vividas las distintas ideologías, las prácticas a las que han estado vinculadas, prácticas que de hecho las influyeron, cuando no las inspiraron. Los variados sistemas por los que optó el islam medieval fueron vividos en cada caso de un modo diferente, transformados en su seno incluso cuando permanecieron idénticos en términos de referencias y textos externos. Lo que se cuestiona en este caso no puede ser reducido a un mero contraste entre las doctrinas y los textos de las tendencias «heréticas», por una parte, y la «ortodoxia» musulmana reconocida por la mayoría de los musulmanes, por la otra. En una exposición conformista, aquí como en todas partes, a menudo ocurre que la reinterpretación de una frase de un texto sagrado es suficiente para provocar un cambio existencial y la adopción de una actitud crítica revolucionaria, que puede permanecer como una actitud individual o bien extenderse a otros. Por el contrario, a menudo ocurre que, a medida que pasa el tiempo, un cambio revolucionario o innovador termina por ser interpretado en un sentido conservador, conformista o manso. Existen numerosos ejemplos de procesos de este tipo, en lo que de hecho podría ser entendido como una ley general de las ideologías. La evolución de la «secta» de los ismaelíes es especialmente interesante. En la Edad Media, los ismaelíes predicaron la subversión revolucionaria contra el orden establecido. Hoy, sus líderes son gente como el Aga Khan, millonarios cuyo principal objetivo es disfrutar de la *dolce vida* en compañía de estrellas de cine y famosos, como la prensa del corazón no se cansa de contarnos.

En conclusión, los textos sagrados no hacen aseveraciones explícitas. La tradición cultural en general, ya sea en sus formulaciones más explícitas, en sus proclamas, en sus textos doctrinales o en las actitudes que las primeras evocan, presenta una amplia variedad de aspectos y permite justificar las tesis más contradictorias entre sí.⁵⁸

Este nivel es, pues, el tercer tipo de interpretación, pero no puede darse sin los otros dos. No puede haber islam sin el Corán; y, a la inversa, no puede haber Corán sin musulmanes que lo lean, lo interpreten y traten de trasladarlo a instituciones y realidades sociales. Incluso cuando se constata una sólida ortodoxia en la interpretación, como en el caso del islam sunní —*сунна* significa «ortodoxia basada

en el consenso»— puede muy fácilmente darse una agitación revolucionaria. El conflicto entre el gobierno de Sadat en Egipto y los distintos partidos musulmanes llamados fundamentalistas tiene lugar en un mismo conflictivo terreno, el de la ortodoxia, con un Sadat que reclama por medio de sus autoridades musulmanes ser parte de la *sunna* mientras sus oponentes insisten en que son ellos los verdaderos seguidores de la *sunna*.

Si añadimos a esos tres niveles del islam los innumerables casos del pasado, el presente y el futuro musulmanes, la completa extensión histórica de la «aventura del islam» (desde el siglo VII hasta el presente), las sorprendentemente variadas circunstancias de las sociedades islámicas (de China a Nigeria, de España a Indonesia, de Rusia y Afganistán a Túnez), creo que comenzaremos a comprender las implicaciones políticas de los intentos de la cultura y los medios de comunicación occidentales de llamar a todo esto «islam» *tout court*. Y creo que también comenzaremos a considerar que las diferentes tentativas islámicas de responder a las circunstancias islámicas y a Occidente, con toda su variedad y sus contradicciones, no son ni menos políticas ni menos susceptibles de ser analizadas en términos de procesos, luchas y estrategias de interpretación.⁵⁹ Permítaseme tratar de exponer ahora de modo más bien sucinto que estamos hablando de un extremadamente asombroso conjunto de elementos, aunque debería decir desde el principio que el mayor problema es que muchos de los temas que se van a tratar aquí carecen de fuentes documentales.

Estamos muy lejos de poder afirmar que existe algo llamado «una historia islámica», excepto como una forma rudimentaria de distinguir el mundo islámico de, por ejemplo, Europa o Japón. Además, los estudiosos, islámicos u occidentales, no se ponen de acuerdo respecto a si el islam ha echado raíces en ciertas zonas geográficas a causa de su estructura ecológica o socioeconómica o más bien por una particular relación entre nomadismo y sedentarismo. En cuanto a los períodos de la historia islámica, son también demasiado complejos para buscar una caracterización «islámica» simple. ¿Cuáles son los puntos en común entre los alauís, los otomanos, los safavíes, los uzbekos y los estados mogoles (que representan a las grandes organizaciones

estatales de la historia islámica, hasta el siglo XX, en India, Turquía y Oriente Próximo) y los modernos estados-nación islámicos? Cómo explicar la diferencia entre (e incluso el origen de) los llamados sectores turco-iraníes y turco-árabes de las regiones islámicas? En resumen, como pone claramente de manifiesto Albert Hourani, los problemas de definición, interpretación y caracterización en el mismo islam son lo bastante significativos para dar mucho que pensar a los estudiosos occidentales (por no mencionar a los occidentales de a pie):

Está claro, por tanto, que expresiones como «historia islámica» no significan lo mismo en contextos diferentes, y que en ningún contexto se bastan a sí mismas para explicar todas las que existen. Dicho de otro modo, la palabra «islam» y los términos que de ella se derivan son «tipos ideales», que deben ser utilizados de forma sutil, con grandes reservas y ajustes en su significado, y en conjunción con otros tipos ideales, si es que tienen como finalidad servir como principios de explicación histórica. La amplitud con que pueden ser utilizadas varía según el tipo de historia que se esté escribiendo. Son menos relevantes en la historia económica; como R. Odinson ha expuesto en *Islam et capitalisme*, la vida económica de las sociedades donde domina el islam no puede explicarse recurriendo solo a creencias y leyes. A pesar de la influencia de la ley islámica en el comercio, son más relevantes otros tipos de explicación; como han sugerido Cahen y otros autores, conceptos como sociedad «de Oriente Próximo», «del Mediterráneo», «medieval» o «preindustrial» son más útiles que «islámico». En el caso de la historia sociopolítica, el islam puede aportar algunos elementos explicativos, pero en modo alguno resultan necesarios todos ellos. Las instituciones y políticas—incluso las de los países más fervientemente «islámicos»— no pueden comprenderse sin tener en consideración la posición geográfica, las necesidades económicas y los intereses de dinastías y gobernantes. Incluso la historia de aquellas instituciones que parecen estar más determinadas por la ley islámica se resiste a ser explicada exhaustivamente en tales términos: un concepto como «esclavitud islámica» se disuelve si se analiza con detenimiento; como sugiere el ensayo de Milliot sobre la literatura 'amal marroquí, siempre hubo fórmulas para que las costumbres locales se incorporaran a la ley islámica en su práctica real. Solo algunos tipos de historia intelectual,

al menos los anteriores al período moderno, pueden explicarse en términos fundamentalmente islámicos, como procesos a través de los cuales ideas provenientes del exterior se combinaban con otras generadas desde el mismo islam para conformar un sistema autosostenido y autodesarrollable; incluso la *fatásifa* debe entenderse hoy no como filosofía griega con ropajes árabes, sino como un uso musulmán de conceptos y métodos de la filosofía griega para poder ofrecer su propia explicación de la fe islámica.⁶⁰

Yendo un poco más lejos, no encontraremos respuestas en la antropología a la cuestión de si existe un *Homo islamitas*, o a la de si una tipología tal tendría algún valor analítico o epistemológico. Sabemos mucho menos de lo necesario sobre la distribución del poder y la autoridad en las sociedades islámicas (dado que existen muchos modelos diferentes a lo largo de la geografía y la historia), lo cual impide realizar una valoración razonada de la relación entre los códigos de jurisprudencia islámica y su cumplimiento, o conceptos relacionados con el poder y su aplicación, transformación o persistencia. Por ejemplo, no podemos afirmar con certeza si algunas o todas las sociedades islámicas trasladaron la base de su autoridad desde conceptos de ámbito sagrado a conceptos de doctrina legalista. El lenguaje, las estructuras estéticas, las sociologías del gusto, los problemas del ritual, el espacio urbano, los cambios de población, las revoluciones de los sentimientos son cuestiones relacionadas con el contexto que apenas han comenzado a ser estudiadas, ya sea por académicos musulmanes o no musulmanes. ¿Existe algo etiquetable como «comportamiento político musulmán»? ¿Cómo se producen las formaciones de clase en las sociedades musulmanas y en qué se diferencian de las europeas? ¿Cuáles son los conceptos, las herramientas para la investigación, los marcos organizativos y los documentos a través de los cuales podrían determinarse las indicaciones precisas acerca de la vida cotidiana musulmana en general? ¿Es el «islam», en definitiva, útil como noción o esconde, distorsiona, desvía e ideologiza más de lo que realmente dice? Y, por encima de todo, ¿qué importancia tiene la posición de la persona que hace estas preguntas respecto a las respuestas? ¿Qué diferencias marca para un teólogo musulmán que tales preguntas se

planteen en Irán, en Egipto o en Arabia Saudí en estos momentos frente a lo que ocurría hace diez años? ¿Cómo se ponen en relación estas afirmaciones con las preguntas que se pueda hacer un orientalista ruso, un arabista francés del Quai d'Orsay o un antropólogo estadounidense de la Universidad de Chicago?

En términos políticos, lo que se ha convertido en la respuesta estándar islámica no puede ser menos reificadora ni menos insana; se trata de una especie de gran paraguas que abarca multitud de aspectos bastante contradictorios de lo que el «islam» es para Occidente. Prácticamente en todos los casos, en la zona central del islam (con la excepción del caso concreto del Líbano), desde el norte de África al sur de Asia, el Estado se expresa en términos conscientemente islámicos. Este es un hecho tanto político como cultural, y apenas ha comenzado a ser reconocido en Occidente.⁶¹ Arabia Saudí, por ejemplo, es (como su propio nombre indica) el Estado de la Casa Real Saudí, cuya victoria sobre las otras tribus dominantes en la región llevó a la constitución de dicho Estado. Lo que esta familia dice y hace en nombre del Estado y del islam expresa el poder de la familia, además de lo que ha añadido al mismo como miembro de la comunidad internacional y lo que ha acumulado gracias a la considerable autoridad y legitimidad que detenta respecto a su pueblo. Algo similar puede decirse de Jordania, de Irak, de Kuwait, de Siria, del Irán prerrevolucionario y de Pakistán, aunque no pueda afirmarse que en todos los casos la oligarquía dominante es una familia. Pero es verdad que en numerosos casos una minoría relativa —ya sea una secta religiosa, un partido único, una familia o una agrupación regional— domina al resto de la sociedad en nombre del Estado y del islam. El Líbano e Israel son excepciones: ambos pertenecen al mundo islámico, pero una minoría cristiana domina el Líbano (aunque desafiada cada vez más abiertamente por otras comunidades), y la comunidad judía lo hace en el caso de Israel. Pero ambas expresan también una parte importante de su hegemonía en términos religiosos.

Todos estos estados han tenido que responder, cada uno a su manera, a amenazas exteriores recurriendo de manera reactiva a la reli-

gión, la tradición o el nacionalismo. Pero ninguno de ellos (y esta es la cuestión principal) queda libre de un complejo dilema. Por una parte, la estructura del Estado no es completamente sensible a la pluralidad de nacionalidades, religiones y sectas que contiene. Así, en Arabia Saudí varias tribus o clanes podrían sentirse constreñidas por un Estado que se autodenomina «la Arabia del clan Saudí»; y en Irán hasta hoy la estructura del Estado asfixia de manera efectiva a los azeríes, balacos, kurdos, árabes y a otras comunidades que sienten que sus existencias étnicas individuales se ven comprometidas como consecuencia de ello. La misma tensión se produce en un frente más amplio en Siria, Jordania, Irak, Líbano e Israel. Por otra parte, el poder dominante en cada uno de estos estados ha utilizado una ideología nacional o religiosa para dar una apariencia de unidad frente a lo que perciben como amenazas exteriores.

Este es, sin duda, el caso de Arabia Saudí, donde el islam es la única corriente ideológica lo bastante amplia y legítima para cohesionar a la población. Desde finales de los años ochenta, el rey recibe el trato de *Khadim al Haramain* (el «Guardián de los Dos Santos Lugares»), es decir, La Meca y Medina), un título que marca un privilegio específicamente islámico. En Arabia Saudí y en el Irán posrevolucionario, el «islam» ha llegado a ser identificado, por tanto, con numerosos aspectos de la seguridad nacional; el hecho de que estas sociedades políticas también respondan al estereotipo occidental del islam hace que la presión sobre ellas —tanto externa como interna— se acreciente.

Así, lejos de constituir un movimiento uniforme o incluso coherente, el «retorno al islam» encarna una serie de realidades políticas. Para Estados Unidos representa una imagen de trastorno ante la cual debe en ocasiones oponer resistencia, pero que en otros momentos debe ser incentivada. Hablamos de los musulmanes saudíes anticomunistas, de los valientes rebeldes musulmanes de Afganistán, de musulmanes «razonables» como Sadat, la familia real saudí, Mubarak y el rey Husein de Jordania. También clamamos contra los militantes islámicos de Jomeini o contra la «tercera vía» islámica de Gadafi y, en nuestra morbosa fascinación por el «castigo islámico» (tal como es ad-

ministrado por Khalkali), reforzamos paradójicamente el poder de este como instrumento para mantener la autoridad. En Egipto los Hermanos Musulmanes, en Arabia Saudí los militantes musulmanes que tomaron la mezquita de Medina, en Siria los Hermanos Musulmanes y las vanguardias que se opusieron en un momento dado al régimen del partido Baaz, en Irán los muyaidines islámicos, y también los fedayines y los liberales: todos ellos constituyen una pequeña parte de lo que es una corriente opositora que se extiende a lo largo de la nación, aunque conocemos muy poco al respecto. Además, las diversas nacionalidades musulmanas cuyas identidades se han visto aliadas en varios estados poscoloniales claman por su islam. Y en la base, en madrasas, mezquitas, clubes, cofradías, gremios, partidos, universidades, movimientos, pueblos y centros urbanos de todo el mundo islámico, surgen aún más variedades del islam, muchas de las cuales reivindican el retorno de sus miembros al «verdadero islam».⁶²

Solo una mínima parte de esta variada energía musulmana está al alcance del ciudadano occidental, al que ahora los medios de comunicación y los portavoces gubernamentales piden que reflexione sobre el «islam». Las más graves deformaciones se producen cuando se trae a colación el «resurgimiento» islámico.⁶³ En las mentes y razones de sus adeptos seguramente el islam es algo en constante renacimiento, algo vivo, rico en reflexión, sentimiento y creación humana. Y en las mentes de los creyentes, la «visión islámica» (en la útil expresión de Montgomery Watt)⁶⁴ les ha involucrado siempre en creativos dilemas. ¿Qué es la justicia? ¿Qué el mal? ¿Cuándo se debe confiar en la tradición y la ortodoxia? ¿Cuándo es aceptable la *ijtihad*, la interpretación individual? Las preguntas se multiplican, aunque aquí, en Occidente, veamos u oigamos muy poco al respecto. Hay una parte muy amplia de la vida islámica que no está vinculada a textos ni confinada a personalidades o estructuras delimitadas, lo cual nos permite afirmar que la sobreutilizada palabra «islam» es un índice poco fiable de lo que tratamos de aprehender.

Sin embargo, el conflicto entre el «islam» y «Occidente» es muy real. Existe la tendencia a olvidar que en todas las guerras hay trincheras a los dos lados, barricadas a los dos lados, y dos maquinarias

bélicas. Y en la misma medida en que la guerra contra el islam parece haber unido a Occidente en su oposición al poder del islam, la guerra con Occidente ha cohesionado a numerosos sectores del mundo islámico. Y es que aunque el islam es un (en comparación) reciente motivo de interés para Estados Unidos, para muchos musulmanes Estados Unidos ha formado siempre parte de Occidente y por lo tanto ha sido merecedor de amplio debate durante décadas en numerosos círculos islámicos. Opino que en Occidente muchos estudiosos tienden a exagerar la influencia que «Occidente» ha ejercido sobre el pensamiento islámico a lo largo de los últimos doscientos años, y presuponen erróneamente que «Occidente» y la «modernización» han ocupado durante mucho tiempo el centro de la conciencia islámica, del Atlántico al Golfo. Esto no es cierto, simplemente porque, como ocurre en todas las sociedades, la islámica se concentra en ciertos momentos en temas que luego pasan a un segundo plano. Pero sí es cierto que «Occidente» ha sido la fuente de polémicas, tratados y proezas interpretativas, y que ha inspirado proyectos y actividades llevados a cabo por personalidades, partidos y movimientos a lo largo de todo el mundo islámico.⁶⁵ Sin embargo, será erróneo y paternalista entender que todo el mundo islámico tiene como única preocupación algo que, a fin de cuentas, es externo a él.

Es también muy importante recordar que uno de los grandes hitos de la cultura islámica es su rica e inteligente energía interpretativa. Aunque tal vez sea cierto que el islam no tiene una tradición de las artes plásticas muy destacable, no es menos cierto (y es más interesante) que pocas civilizaciones han impulsado tanto como la islámica el arte de la interpretación verbal. Numerosas instituciones, tradiciones y escuelas de pensamiento se construyen sobre un sistema de comentario, una teoría lingüística, una actividad hermenéutica. Y no es que no se encuentre algo similar en otras tradiciones religiosas; es así, pero se debe recordar que las experiencias verbales y orales se han desarrollado en el islam con un dominio más exclusivo que en cualquier otra parte. No debe sorprender, pues, que la nueva Constitución iraquí especifique que la guía de la nación es la *faqih*, siendo la *faqih* no un rey-filósofo, como los medios de comunicación pare-

cen crear, sino literalmente un maestro de *faqih*, de hermenéutica jurisprudencial, o, en otras palabras, un gran lector.

Desgraciadamente, tanto la comunidad de interpretación islámica como la comunidad de interpretación estadounidense u occidental, formadas sobre todo por los medios de comunicación, han puesto gran parte de sus energías en la restringida zona de confrontación entre ellas, y en ese proceso han obviado lo que no concernía a dicha confrontación. Puesto que hemos estado demasiado dispuestos a crear en dicha confrontación cuando se habla de musulmanes que se oponen a los «satánicos» Estados Unidos, vale la pena detenerse en lo que realmente ha ocurrido. Aunque es indudablemente cierto que el control sobre las «noticias» e «imágenes» que se sirven en Occidente no está en manos de los musulmanes, no lo es menos que solo un retraso general del mundo musulmán en lo referente a la comprensión de las razones de la dependencia de los musulmanes impide que estos puedan hacer algo al respecto. Los estados ricos en petróleo, por su parte, no pueden lamentarse por la falta de recursos. Lo que falta es una decisión política concertada para implicarse con seriedad en el devenir del mundo, una carencia que prueba que los estados musulmanes, lejos de constituir una fuerza unida, no están aún políticamente movlizados ni son coherentes. Hay muchas potencialidades que deben promoverse de forma prioritaria, y no es la menos importante la capacidad de producir y articular una autoimagen consciente y convincente. Pero ello requiere una evaluación seria de los valores positivos (y no solo defensivos) que de muy diversas maneras propugnan los musulmanes. Sobre esta cuestión se viene produciendo en el mundo islámico un gran debate, la mayor parte de las veces en forma de análisis de la *lithath* (es decir, el legado específicamente islámico):⁶⁶ ahora sus conclusiones y sus propuestas deben ser comunicadas al resto del mundo. Ya no hay más excusas para lamentar la hostilidad de «Occidente» hacia los árabes y el islam y luego retirarse en actitud de ultrajada superioridad moral. Cuando las razones que explican la hostilidad y los aspectos de «Occidente» que la impulsan son analizados sin temor se da un importante paso adelante para cambiar la situación, aunque en modo alguno suponga la culminación de

la tarea: si no se quiere que desembogue en una nueva campaña de propaganda antiislámica, hay que poner algo en su lugar. Ciertamente, existe en la actualidad un gran peligro de que se *mantenga* y se *llene de contenido* la imperante imagen hostil del islam, aunque hasta ahora se haya basado solo en la actividad de *algunos* musulmanes, *algunos* árabes y *algunos* africanos subsaharianos. La certeza de dicho peligro no hace sino subrayar la importancia de lo que aún queda por hacer.

Opino que, en su ansia por industrializarse, modernizarse y desarrollarse, muchos países musulmanes se han sometido en exceso a su deseo de convertirse en sociedades de consumo. Para desactivar el mito y los estereotipos del orientalismo, el mundo debe darse una oportunidad —deben hacerlo los medios de comunicación y los musulmanes mismos— para ver a los orientales crear y (lo que es más relevante) difundir una forma diferente de historia, un nuevo tipo de sociología, una nueva conciencia cultural: en pocas palabras, los musulmanes deben priorizar el objetivo de vivir una nueva forma de historia, investigar lo que Marshall Hodgson ha llamado el mundo islámico⁶⁷ y sus muy diferentes sociedades con la misma seriedad, determinación y urgencia con que deben comunicar sus conclusiones fuera del mundo musulmán. Seguramente eso es lo que tenía en mente Ali Shariati respecto a los musulmanes iraníes al convertir en algo universal la migración (*hejira*) de Mahoma de La Meca a Medina: la idea del hombre como «una elección, una lucha, un constante llegar a ser. Es una infinita migración, una migración en su interior, desde el barro hasta Dios; es un emigrante dentro de su propia alma».⁶⁸

Ideas como la de Shariati inspiraron en sus primeras fases la revolución iraní, que de una vez por todas acabó con la suposición dogmáticamente fundada según la cual los musulmanes eran incapaces de llevar a cabo una verdadera revolución o de eliminar la tiranía y la injusticia. Y, lo que es más importante, la revolución iraní demostró en sus primeras fases (como Shariati siempre argumentó) que el islam tenía que ser vivido como un vigorizante desafío existencial para el hombre, y no como una pasiva sumisión a la autoridad, humana o divina. En un mundo sin «normas fijas» y con un solo mandato divino,

el de «migrar» del barro a Dios, los musulmanes, según Shariati, deben encontrar su propio camino. La sociedad humana es en sí misma una migración, o, mejor dicho, una vacilación entre el «polo de Caín» (gobernante, rey, aristocracia: el poder concentrado en un individuo) y el «polo de Abel» (el pueblo, lo que el Corán llama *al-nass*: democracia, subjetividad, comunidad).⁶⁹ Las enseñanzas morales del ayatolá Jomeini eran al principio tan convincentes como la siguiente: con menos cautela que Shariati, él también entendió el predicamento musulmán como una opción permanente de vida entre *hallal* y *haram* (la rectitud moral y el mal). De ahí su llamamiento a fundar una república «islámica» —a través de la que se pretendía institucionalizar la rectitud moral y rescatar a los *al-mostazafin* (los oprimidos) de su lamentable situación.

Como era de esperar, tales ideas provocaron un gran revuelo en Irán. En Occidente, sin embargo, la revolución islámica no produjo simpatías ni atrajo demasiada atención. La experiencia iraní, con su apasionamiento, su energía, su rupturista entusiasmo casi milenarista, genera aún cierto temor incluso en los países islámicos, aunque en Irán se haya producido un amplio debate pos Jomeini, un debate al que no se ha prestado demasiada atención. Así, en el mundo islámico se constata una gran división entre la visión ortodoxa, oficial, del islam y, en oposición a ella en muchos aspectos, un islam contracultural cuya expresión de vanguardia fue la revolución iraní.⁷⁰ Lo irónico es que la visión occidental del islam en conjunto prefiriere asociar al «islam» con lo que muchos musulmanes rechazan en la actual situación: castigo, autocracia, formas medievales de lógica, teocracia.

EL EPISODIO DE LA PRINCESA EN SU CONTEXTO

Con todo, el islam que podemos ver está forzosamente atenuado por nuestro poder para representarlo de acuerdo con nuestros propósitos, del mismo modo que se ve reducido por estados, gobiernos o grupos en respuesta a nuestras demandas: esto nos aleja del islam como tal, por lo cual cualquier encuentro entre «nosotros» y «ellos» es poco

creíble en la actualidad. Significativamente, en lo que se expresa sobre el islam se encubre más de lo que se revela de un modo explícito. El análisis de un interesante y temprano episodio ilustrará lo que quiero decir.

El 12 de mayo de 1980, el Public Broadcasting Service (PBS) emitió la película *Death of a Princess*, del realizador británico Anthony Thomas. Un mes antes, la película había provocado un incidente diplomático entre el Reino Unido y Arabia Saudí, un incidente que tuvo como consecuencia (aunque ninguna de las medidas durara demasiado) la retirada del embajador saudí en Londres, el boicot a Inglaterra como destino de vacaciones y la amenaza de nuevas sanciones. ¿Por qué? Porque, según los saudíes, la película insultaba al islam y ofrecía una imagen equivocada de la sociedad árabe en general y de la justicia saudí en particular. Basada en la célebre ejecución de una joven princesa y su amante plebeyo, la película tomaba la forma de documental de investigación: un reportero británico trata de averiguar qué le ocurrió exactamente a la pareja, y para ello viaja primero a Beirut, donde habla con libaneses y palestinos, y luego a Arabia Saudí, donde le cuentan la versión oficial. A lo largo de todo este proceso lo único que aprende es que la historia de la princesa era interpretada por la gente con la que se entrevistó como un símbolo de sus dilemas políticos y morales. Para los palestinos el episodio hablaba de un paria en busca de libertad política y de expresión. Para algunos libaneses ejemplificaba la lucha interárabe que había desgarrado al Líbano. Para los funcionarios saudíes, el asunto les concernía solo a ellos; opinaban que los occidentales solo mostraban interés por el caso porque desacreditaba al régimen. Por último, para un escaso número de personas vinculadas con el episodio, el lamentable destino de la princesa constituía una acusación directa a la hipocresía de un régimen que utiliza el «islam» y la ley del talión para encubrir la corrupción de la familia real. La interpretación de la película quedó abierta: todas las explicaciones contenían algo de verdad, aunque ninguna pareciese adecuada para entender lo que aparentemente ocurrió.

El gobierno saudí hizo saber al de Estados Unidos que se oponía a la emisión de la película, lo cual tuvo dos impopulares reacciones:

por una parte, Warren Christopher, del Departamento de Estado, transmitió públicamente el descontento saudí al PBS, y, por otra, Exxon publicó en los periódicos de más tirada anuncios en los que instaba al PBS a «reconsiderar» su decisión. En algunas ciudades, la emisión se canceló. Como concesión por el carácter polémico de la película, el PBS programó un debate de sesenta minutos justo después de la emisión. Seis invitados y un moderador hablaron sobre el filme: el portavoz de la Liga Árabe, un profesor de derecho de Harvard, un clérigo musulmán del área de Boston, un joven «arabista» estadounidense (una inusual designación para alguien que no es un estudioso ni un funcionario del gobierno), una joven experta en asuntos económicos y periodísticos en Oriente Próximo, y, por último, un periodista británico que, con gran honestidad, expresó su desagrado con respecto al panorama saudí en general. Juntos, los seis individuos ofrecieron una razonablemente incoherente hora de charla. Los que sabían algo acerca de la región a menudo se vieron obligados a limitarse a la línea apologetica oficial con respecto a todo lo musulmán. Por otro lado, los que sabían poco lo demostraron y, por supuesto, las contribuciones de los demás fueron bastante irrelevantes.

Las presiones en contra de la emisión de la película esgrimieron correctamente la Primera Enmienda, y mi opinión es que debió emitirse. Pero hubo varias cosas importantes que no se dijeron acerca de una obra que desde el punto de vista cinematográfico era bastante buena: *a*) que *no* fue realizada por árabes; *b*) que probablemente iba a ser la única, y si no la única, la más impresionante película acerca de musulmanes que era probable que viera el televidente medio, y *c*) que la polémica sobre la película, tanto durante el programa de debate como en otros lugares, muy rara vez trató la cuestión del contexto, el poder y la representación. La obra de Thomas tenía obviamente el glamour prefabricado que una película, por ejemplo, sobre Yemen, no habría tenido: sexo y el castigo «islámico» (del tipo particular que conlleva «muestras» pecores sospechas de la barbarie musulmana) disfrazados de honesto documental, todo encaminado a obtener una muy alta audiencia. Como se publicó en *The Economist* en abril de 1980: «La ley islámica significa para muchos televidentes occidentales cas-

ingo islámico: un mito simplificado que la película habrá reforzado». La audiencia incluso aumentó cuando se supo que el gobierno saudí había estado moviendo las cuerdas (incorporando a Exxon a la discusión) entre bambalinas. Y todo ello enfatizó con total claridad que *Death of a Princess* no era un filme musulmán, sino un filme acerca del cual los musulmanes tenían solo un muy limitado y relativamente impopular discurso.

Los responsables de la película y el PBS debían de ser conscientes (como de hecho muchos individuos musulmanes o del Tercer Mundo lo eran) de que, con independencia de su contenido, el rodaje de la misma, el acto mismo de representar escenas en imágenes, era una prerrogativa derivada de lo que en otra parte he denominado «poder cultural», en este caso el poder cultural de Occidente.⁷¹ Resultaba simplemente irrelevante que los saudíes tuvieran más dinero: la producción y distribución real de noticias y de imágenes era más poderosa que el dinero porque, más allá del capital, era el sistema lo que contaba en Occidente. Contra dicho sistema, las objeciones oficiales saudíes que argumentaban que representaba un insulto al islam eran a su vez un intento de movilizar otro sistema de representación mucho más débil —la autoimagen del régimen como defensor del islam— con objeto de neutralizar la autoimagen occidental.

Pero el sistema obtuvo otra victoria más gracias al debate del PBS. Por una parte, la cadena pudo explicar que había respondido a la preocupación saudí emitiendo un debate sobre estas cuestiones; por otra, el PBS controló el debate asegurándose de que cierto «equilibrio» de puntos de vista —disparos y no muy bien articuladas por individuos «representativos» pero relativamente desconocidos— podría debilitar cualquier análisis serio o de alcance prolongado. La simple apariencia de un debate sirvió como sustituto de un minucioso análisis. Una parte del éxito de la emisión radicaba en que nadie comentara que tanto la estructura de la película (al estilo *Rashomon*) como el «equilibrado» debate dejara el juicio sobre el tema en cuestión —la sociedad musulmana contemporánea— engañosamente abierto. En modo alguno alcanzamos a saber (y tal vez tampoco importe en realidad) lo

que la princesa había hecho, pues el debate nos llevaba a juicios del tipo «la película es mala» o bien «es buena y honesta». Sin embargo, más allá de la película o del debate sigue permaneciendo la cuestión no reconocida de que la obra *podría* haber sido rodada y exhibida con consecuencias mucho más serias que las que habría tenido cualquier filme saudí que se hubiera entendido como un ataque al cristianismo, a Estados Unidos o al presidente Carter.

Además de tratar de evitar activamente que se emitiera la película, el régimen saudí fue puesto en la tesitura de negar algo —el incidente en sí mismo— que realmente no podía negar, y al mismo tiempo era incapaz de ofrecer ningún contrargumento respecto al islam. El doble vínculo reductor al que me he referido antes convirtió cualquier objeción a la película en ineficaz. Porque o bien se puede decir «No, no es realmente así», o «Es de este modo», suponiendo, por supuesto, que exista una forma de decir tal cosa de manera efectiva, o bien es necesario que haya algún lugar desde el cual argumentar. Para el portavoz oficial saudí no había modo ni lugar, excepto en la forma culturalmente desacreditada de tratar de evitar que el filme fuera finalmente emitido. Los funcionarios saudíes hicieron algunos tirbios esfuerzos por sugerir ciertos «buenos» aspectos del islam, pero estos no tuvieron eco alguno en el debate. Peor aún: parecía no haber ningún sector estadounidense con fuerza cultural suficiente para señalar que el filme era demasiado incoherente, como producto artístico o político, para comunicar algún contenido de relevancia. Desgraciadamente, no pudo ocurrir nada peor, tanto en Inglaterra como en Estados Unidos, que el hecho de que los que se oponían a la película apareciesen como lacayos de los intereses económicos saudíes (como sugirió con desdén no disimulado J. B. Nelly en el *New Republic* el 17 de mayo de 1980). Así, los que se oponían a la película no estaban al frente de ningún aparato de difusión a través del cual pudieran desafiarla críticamente. El grado de falta de originalidad de la controversia puede ponerse de manifiesto de forma rápida cuando se compara con el debate que se produjo alrededor de la obra de Marcel Ophüls *The Memory of Justice* o sobre *Holocaust*, o cuando se rescataron algunas películas de Leni Riefenstahl.

La emisión de *Death of a Princess* nos permite destacar algunas cosas más. Tanto los medios de comunicación estadounidenses como el entorno intelectual y cultural que los rodean habían estado, mucho antes de que se pudiera oír hablar de la película, lanzando un aluvión de calumnias abiertamente antisiańmicas y antiárabes. Al menos en dos ocasiones, un rey de Arabia Saudí había sido insultado por el alcalde de Nueva York, que rechazó saludarle o demostrarle al menos una mínima cortesía protocolaria. Frecuentes estudios han demostrado que prácticamente todos los programas de televisión emitidos en el horario de máxima audiencia incluyen caricaturas racistas o insultantes de musulmanes, representándolos con frecuencia de forma genérica o categórica: un musulmán es, de este modo, visto como el exponente típico de todos los musulmanes y del islam en conjunto.⁷² Libros de texto universitarios, novelas, películas, anuncios... ¿cuántos son realmente informativos (no me atrevo a decir elogiosos) con respecto al islam? ¿Que se sabe sobre la diferencia entre el islam sunní y el chií? Nada en absoluto. Considérense los cursos generales de humanidades ofrecidos por nuestras universidades: la mayoría, si no todos, equiparan en sus planes de estudios las «humanidades» con las obras maestras que van desde Homero y la tragedia griega hasta Dostoievski y T. S. Eliot pasando por la Biblia, Shakespeare, Dante y Cervantes. ¿Dónde encaja la civilización isiańmica, vecina de la Europa cristiana, en tan etnocéntrico esquema? Excepto libros muy recientes con títulos como *Militant Islam*, *The Dagger of Islam* o *Ayatollah Khomeini's Mein Kampf*, ¿que obra general sobre la civilización isiańmica tiene amplia distribución, referencias o interés? ¿Sería posible identificar un sector de la población como isiańmófilos, del mismo modo que hablamos de anglófilos, francófilos, etcétera? Solo por el hecho de que en los años ochenta un número creciente de inmigrantes musulmanes y de afroamericanos convertidos al islam se hicieron más visibles (por ejemplo, Louis Farrakhan) se puede hablar de una comunidad estadounidense.

Lamentablemente, una vez que la controversia de *Death of a Princess* se disipó, los sańdies olvidaron sentirse ofendidos cuando *American Spectator* publicó un artículo firmado por Eric Hoffer y titulado

«Muhammad Sloth», con el subtítulo: «Muhammad's Messenger of Plod» («Mahoma, el mensajero de paso lento»)⁷³ Tampoco incluyen en su lista de percepciones erróneas del islam algún recordatorio de que los únicos tres pańses del mundo cuyo territorio estaba bajo ocupación de un aliado de Estados Unidos eran estados isiańmicos. El régimen saudí solo amenazó con tomar represalias cuando la reputación de la familia real se vio directamente mancillada. ¿Por qué el islam solo fue insultado en este caso, y no en los otros? ¿Por qué los sańdies han hecho hasta el presente relativamente poco para promover la adecuada comprensión del islam? Hasta hoy, su gran contribución a la formación se ha centrado en el Programa de Estudios sobre Oriente Próximo de la Universidad del Sur de California, que dirige un ex empleado de ARAMCO.⁷⁴

No obstante, el contexto completo del episodio de *Death of a Princess* es aún más complejo. La intervención militar de Estados Unidos en el Golfo ha sido tema de debate constante durante al menos cinco años, desde bastante antes de la crisis del Golfo y la guerra de 1990-1991. Desde finales de 1978, cuando los sańdies rechazaron sumarse al proceso de paz de Camp David, han aparecido con regularidad artículos (algunos de ellos atestados de desinformación aparentemente verosímil) que destacaban los numerosos fallos y debilidades del régimen. En los últimos días de julio de 1980 se reconoció que la CIA estaba detrás de algunas de estas historias: véase «The Washington Leak That Went Wrong: A CIA Gaffe That Shocked Saudi Arabia», de David Leigh (*Washington Post*, 30 de julio de 1980). Durante sus primeros dieciséis años de existencia, la *New York Review of Books* observó en buena medida todo lo relativo al golfo Pérsico; después, durante el año posterior a Camp David, publicó varios artículos sobre el Golfo, y en todos ellos se destacaba la fragilidad de la distribución del poder saudí. Al mismo tiempo, la prensa diaria descubrió el asistente isiańmico y el origen medieval de sus castigos, su jurisprudencia y su concepción de la mujer; nadie reparó en que los rabinos israelíes expresaban opiniones muy similares sobre la mujer o los no judíos, la higiene personal y los castigos, o que varios clérigos libaneses eran igual de sanguinarios y medievales en sus puntos de vista.

La concentración selectiva en el régimen islámico de Arabia Saudí parecía orquestada alrededor de su vulnerabilidad y su peculiaridad, ninguna de las cuales lo hacía menos vulnerable o peculiar. Pero la intención parecía ser que, dado que había desafiado a Estados Unidos, Arabia Saudí debía experimentar los beneficios del periodismo «honesto», así como ceder a las peticiones para que eliminasen la censura (aunque nadie se quejó por el hecho de que cada noticia procedente de Israel tuviese que pasar la censura militar). Se produjo un gran escándalo a causa de la ausencia de libertad de prensa en Arabia Saudí, y se hizo hincapié en ello una y otra vez. (¿Cuántas expresiones de rechazo se produjeron por las normas israelíes que afectaban a periódicos árabes, a escuelas y universidades en Cisjordania?) Arabia Saudí se convirtió de pronto en el único caso que merecía el rechazo de liberales y sionistas, ambos sectores alabados y casi mimados por financieros conservadores e importantes personalidades del *establishment*. Esto hundió aún más a Arabia Saudí, que se convirtió en una nación todavía más inaceptable e intelectualmente ridícula; sin embargo, aunque lo sea desde muchos puntos de vista, para los medios dejó de serlo como símbolo adecuado para referirse a todo el mundo islámico.

Como resultado de todo ello, cuando se produjo el incidente de la película de la princesa «nosotros» deploramos profundamente «su hipocresía y corrupción, y «ellos», en contrapartida, se sintieron resentidos por nuestro poder y nuestra falta de sensibilidad. La confrontación quedó limitada al ámbito de debate entre «nosotros» y «ellos», haciendo virtualmente imposible cualesquiera debates, análisis o intercambios auténticos. La identidad musulmana ha tendido, en consecuencia, a reforzarse limitando la posibilidad de establecer un verdadero encuentro con el monolítico bloque que se presenta a sí mismo como la «civilización occidental», y vituperando a los que desde Occidente hacen demagogia contra el fanatismo medieval y la cruel tiranía. Para prácticamente cada musulmán, la mera afirmación de su identidad islámica se ha convertido en un acto cercano al desafío cósmico y a la necesidad de supervivencia. La guerra parece una consecuencia muy lógica para esta situación; de ahí la atracción que

ejerce la fatalista fórmula de Huntington sobre el choque de civilizaciones.

Un exponente de esto es la comparación de *Death of a Princess* con otra película «islámica» emitida por el PBS quince años después, *Yihad in America* (1995). En tanto que el primer documental presentaba una versión distante y exótica del islam, su más reciente contraparte resalta el hecho de que el mismo Estados Unidos se ha convertido en un campo de batalla, con todo tipo de dementes musulmanes preparando atentados y horribles actos de guerra santa contra nosotros y en nuestra propia casa. El presentador de la película es Steven Emerson, cuya experiencia en cuestiones políticas, historia, cultura o religión es casi inexistente; sus cualificaciones, expuestas con orgullo al inicio de la cinta, consisten en que ha sido periodista especializado en terrorismo islámico. Y es que en la pasada década ha aparecido un nuevo cuadro de dudosos especialistas que, gracias a la atracción por el tema que siente un público comprensiblemente interesado en con-terrorismo, experiencia en terrorismo, conocimiento de la amenaza islámica, etcétera, han alcanzado una fácil preeminencia en los medios de comunicación sensacionalistas. El interés del público es comprensible porque el atentado contra el World Trade Center fue realmente un episodio terrorífico, y un pequeño grupo de extremistas musulmanes fueron de hecho culpables, aunque Emerson no establezca conexión alguna entre su líder, el jeque Omar Abdel Rahman, veterano de los muyáidines apoyados por Estados Unidos en Afganistán, y la calculada política estadounidense en aquel país para preparar grupos de extremistas como guerrilleros que actuarían contra la Unión Soviética. Aunque *Yihad in America* hace un llamamiento a la responsabilidad y a ser cautelosos al hablar del islam, y a pesar de que en la película se hacen algunas afirmaciones explícitas acerca de que la mayoría de los musulmanes aman la paz y son «como nosotros», el objetivo de la película es la agitación contra el islam entendido como un siniestro caldo de cultivo de hombres crueles, insensatos, asesinos, conspiradores y lascivos. Escena tras escena (todas ellas aisladas de cualquier contexto real) se nos muestran inamnes bar-budos que gritan y se enfurecen contra Occidente y muy especial-

mente contra los judíos, amenazando con un genocidio y una guerra sin fin contra Occidente. Cuando la película concluye el espectador está convencido de que en Estados Unidos existe una amplia e intrínca red de bases secretas, centros de conspiración y fábricas de bombas, todo concebido para su uso contra ciudadanos inocentes e inadvirtidos.

Resulta interesante recordar que Emerson fue llamado por los medios de comunicación justo después del atentado de Oklahoma City de abril de 1995; se mostró asombrosamente seguro al proclamar que tal atrocidad era obra de gente de Oriente Próximo, lo que impulsó la búsqueda de personas de tez morena y con aspecto de islamistas en los días posteriores a la explosión. Nada se oyó de Emerson cuando salió a la luz que un grupo de extremistas locales (blancos y protestantes) eran los responsables del atentado, aunque es razonable suponer que eso no impedirá que Emerson sea llamado de nuevo. Su película no se esfuerza en comparar la envergadura y el potencial de los terroristas *yihadistas* islámicos con las diferentes redes locales de milicianos, *unabombers* y otros personajes por el estilo que tanto han hecho sufrir al país. Tampoco en su furiosamente concentrada segunda parte, con su montaje a base de saltos de escena, de una incongruente aserción a otra en el sentido de que los musulmanes están tratando de destruir Estados Unidos, ofrece indicación alguna de cifras reales, de la verdadera frecuencia con que se producen los acontecimientos, las reuniones, etcétera. La impresión final que Emerson deja en el espectador es que islam equivale a *yihad*, lo cual es igual a terrorismo, y esto a su vez refuerza un sentimiento de miedo cultural y de odio al islam y a los musulmanes.

El poder de la película de Emerson, y la astucia de su estrategia, radica en que, por supuesto, no existe una visión compensatoria del islam con influencia en los medios de comunicación, al menos una sugerencia de que la gran mayoría de los musulmanes no tiene nada que ver realmente con la emergencia de numerosos pequeños grupos marginales. Una parte considerable de la animosidad transmitida por la representación del «islam» de Emerson también procede del supuesto antisemitismo musulmán y de su odio a Israel: se muestran

varias escenas de confusión tras atentados suicidas en Israel, así como una breve referencia visual al atentado contra la Asociación Mutual Israeli de Argentina (AMIA) de Buenos Aires, por el que no fue detenido ningún musulmán. Resulta, por lo tanto, evidente que estas representaciones del terrorismo islámico están dirigidas a inflamar sentimientos de rabia y dolor entre quienes apoyan a Israel, dando por sentado que dicho país es una víctima inocente del gratuito y antisemitismo islámico. Esta es, desde luego, la línea oficial israelí, que tiende a ocultar cualquier acción que Israel pueda llevar a cabo —con el apoyo incondicional de Estados Unidos— en la ocupación militar de Cisjordania, Gaza, Jerusalén Este, los Altos del Golán y el sur del Líbano, zonas donde la población ha sufrido la ocupación durante décadas, donde los aviones israelíes han atacado hospitales, concentraciones de civiles, escuelas, orfanatos, etcétera. Todo ello queda calculadamente fuera de la película de Emerson para poder dirigir mejor el odio y el temor de los televidentes estadounidenses contra todos los musulmanes, con el sentimiento de que «nosotros» somos inocentes de cualquier acusación, excepto de haber creado nuestra democracia y amar la libertad, etcétera.

Tal vez sea demasiado esperar que algunas personas, aquí y en el mundo islámico, puedan sacar a la luz las lamentables limitaciones de etiquetas tan coercitivas como «Occidente» o «islam». Tal vez sea demasiado esperar que estas etiquetas y los marcos que las sustentan pierdan con el tiempo su fuerza coercitiva, pero tal vez sea posible que el «islam» parezca menos monolítico y atomizante y más el resultado de interpretaciones al servicio de las aspiraciones políticas inmediatas que se derivan de nuestras preocupaciones, ya «seamos» musulmanes o no. Una vez que comprendamos por fin el gran poder que tienen los componentes subjetivos de la interpretación, y una vez que reconozcamos que muchas de las cosas que sabemos son *niestras* de otros modos diferentes a los que normalmente admitimos, nos habremos situado en el camino de adquirir cierta ingenuidad y una gran cantidad de mala fe, así como de reconocer algunos mitos acerca de nosotros mismos y el mundo en que vivimos. Así, incluso comprender «las noticias» es en cierto modo comprender lo que somos y

cómo actúan algunos sectores de la sociedad en que vivimos. Solo una vez que hayamos comprendido estas cuestiones podremos disponer a entender el «islam» que es nuestro y los diferentes tipos de «islam» que existen para los musulmanes.

Tratemos ahora de analizar con detenimiento el que ha sido el más problemático episodio entre «nosotros» y el «islam»: la crisis de los rehenes de Irán, cuya resonancia aún se deja sentir en el estancamiento que en los años noventa todavía perdura entre Estados Unidos e Irán. Hay mucho que revisar y mucha confusión política por disipar en este episodio, no solo porque ha sido muy traumático y complejo para nosotros, sino también porque, visto críticamente, dice mucho acerca de procesos que ahora mismo están desarrollándose en otras zonas del mundo musulmán. Cuando hayamos tratado el tema de Irán, podremos continuar analizando las más amplias cuestiones que vinculan islam y Occidente.