





Caleidoscopio

**Etnias, Estado y
Nación en el Islam**

Hernán G. H. Taboada

**Selección
Comentada
de Hojoki**

Masateru Ito



Etnias, Estado y Nación en el Islam¹

Hernán G. H. Taboada

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (CIALC),
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MÉXICO DF-MÉXICO
haroldo@servidor.unam.mx

Resumen

El artículo se enfoca en la cuestión étnica en el Medio Oriente ampliado. Busca explicar la multiplicidad de identidades existente hasta nuestros días y el nivel de conflicto étnico, superior al de otras regiones. Tal situación está anclada en el Estado otomano y otros Estados islámicos coetáneos, que no tendieron hacia la uniformidad como los Estados modernos europeos. Hay una explicación histórica: un punto de partida diferente y un desarrollo trunco debido a su debilidad en el moderno sistema mundial. Los Estados del siglo XX agravaron la situación al intentar sin éxito transformarse en entidades políticas monoétnicas.

Palabras clave: Etnias, identidades, Estado, Nación, Medio Oriente ampliado.

Ethnic groups, State and Nation in Islam

Abstract

The article focuses on the ethnic question in the greater Middle East. It seeks an explanation for the multiplicity of identities subsisting nowadays, and for the level of ethnic conflict, greater than in other regions. Such situation is rooted in the Ottoman state and other Islamic coeval states, which did not tend toward uniformity, as modern European states did. There is a historical explanation for this: their different starting point, and their interrupted development due to their weak position in the modern world system. Twentieth century states aggravated the situation by unsuccessfully trying to transform themselves into monoethnic political bodies.

Key words: ethnic groups, identities, State, nation, greater Middle East.

1.- Introducción

El mundo exterior suele imaginar que la región del Medio Oriente y norte de África,² por otro nombre las tierras centrales del Islam, constituye un bloque sólido dominado por la religión islámica y por las tradicionales lenguas escritas (árabe, persa y turco): semejante homogeneización del Otro es general, y bastante común en el pensamiento europeo, pero hay que subrayar también que, por derivación de éste y por motivaciones propias, a lo largo del siglo xx los nacionalismos o los movimientos islamistas también tendieron a recalcar la uniformidad y pasar por encima de las diferencias en sus sociedades.

En cambio, miradas más recientes, directas o librescas, gustan subrayar una complicadísima división étnico-confesional: mucho más que el moderno mundo euroamericano, el Medio Oriente y el norte de África, parecen conocer la más intrincada variedad comunitaria, trazada por la práctica religiosa, la lengua, la especialización laboral y el sentimiento de pertenencia. Aunque la antropología física sea vista con sospecha en nuestros días, también el aspecto exterior de los individuos sirve en muchos casos para hacerlos reconocibles como miembros de una comunidad: “Perseguimos juntos y juntos nos persiguen” dice resumiendo la cuestión un proverbio árabe bastante conocido.

La divergencia en la percepción depende, no en último lugar, de factores ideológicos. Un primer intento de describir la situación y de definir los términos así lo revela.

2.- Las divisiones existentes

Es inexcusable mencionar que en Medio Oriente y el norte de África, más que en otras sociedades modernas, el grupo es una referencia principal al momento de elegir amistades, residencia, profesión, gobernante o pareja. También lo es para entender los conflictos de la zona: vemos que en el desgarramiento libanés las líneas de división son étnico-religiosas, que en un Estado como Siria (caso extremo) el reclutamiento en el ejército, partido gobernante, diplomacia o gobierno tiene en cuenta el grupo confesional al que pertenece cada uno. En Egipto, Estado con milenaria tradición de centralidad y centenaria fraternidad entre musulimes³ y coptos, estos últimos tienen o tuvieron hasta hace poco en la práctica reservadas ciertas posiciones, y otras les están cerradas: los estudios egiptológicos en el primer caso, la enseñanza del árabe en el otro. La clientela de numerosos partidos políticos con nombre

bastante convencional es engañoso, hasta en los casos en que apelan a idearios universalistas: el antiguo Partido Comunista Iraquí, de clientela básicamente xiita, o los talibanes afganos, cuyo islam puritano no impedía usos heterodoxos que derivaban de la ley tradicional pashtun, la etnia general de pertenencia.

Esta situación responde (con paralelismos que se extienden hacia el subcontinente indio, Asia central, el Cáucaso y el Cuerno de África) al entrecruzamiento complejo de diferenciaciones, principalmente lingüísticas y religiosas, sin que falten las familiares, locales o laborales: pueblos que fueron islamizados pero conservaron sus lenguas no escritas, como los curdos, los bereberes o los baluchi; minorías que fueron islamizadas y arabizadas pero mantuvieron creencias propias disfrazándolas de variedades heterodoxas del islam, como los drusos o los alawíes; confesiones cristianas entre armenios, asirios, coptos, maronitas y sudaneses; y por fin los judíos, no tan ajenos a la región como ellos o sus enemigos pretenden, y cada vez más caracterizados en sus divisiones. Cortando transversalmente estas diferenciaciones, oposiciones de todo tipo, como la que aún se observa entre ciudadanos, agricultores y pastores nómadas.

Como en otras culturas de fuerte herencia premoderna, tal panorama socialmente abigarrado puede manifestarse exteriormente (por lo menos para los que están habituados a ese lenguaje: el extranjero va a ver también aquí ajenidad homogénea): en la lengua, nombre, lugar de residencia, gustos culinarios, forma y color del vestuario, tocados, adornos, cortes de barba y bigotes, pinturas corporales femeninas, tatuajes, teñido de cabello y cejas, posturas corporales y gestualidad. Y cada uno gusta acentuar estas diferencias asignando a los otros grupos cantidad de estereotipos, que afloran en motes, chistes y alusiones (el sentido del humor, tan abundante siempre en la región, se está perdiendo rápidamente, y lo peor es que contagia a los estudiosos).

Dichas marcas podían ser en el pasado impuestas (por ejemplo a judíos y cristianos, obligados a portar determinada ropa, a abstenerse de determinadas joyas o a usar determinada montura), aunque la mayoría de las veces eran señas de identidad voluntariamente asumidas. Hoy son menos visibles, pero existen. No siempre se trata de las variaciones naturales entre poblaciones que viven alejadas unas de otras: si las aldeas maronitas, drusas o coptas mantienen una separación espacial casi permanente, dicha separación es discontinua en los ghettos y barrios

minoritarios de las ciudades sirias, donde la regla es una permanente interacción de todos los grupos, que no impide sin embargo la divergencia cotidiana.

Nos hallamos por lo tanto ante una tenaz voluntad de diferenciación, recurso necesario en una sociedad parcelada, donde es de suma importancia reconocer exteriormente la religión, lugar de origen, riqueza y estado matrimonial de un individuo. Se ha hecho común referir esta situación a una problemática general de las minorías; en tal contexto la encontramos estudiada o denunciada en enciclopedias o páginas electrónicas. Debe agregarse, sin embargo, que la fragmentación étnica de la región es peculiar: no guarda semejanza con los islotes que dejó en su camino el milenarismo proceso de incorporación a la etnia *han* en China; ni con el entramado europeo, aproximadamente recortado por Estados nacionales (inclusive en Europa oriental), o el mosaico indio, sin tal recorte político; tampoco se parece a la situación latinoamericana, donde las etnias minoritarias, principalmente indígenas o afroamericanas, son manchones, a veces poco diferenciados, en un panorama de aceptación de la hegemonía cultural criolla. La región mediterránea muestra un nivel de conflicto étnico por encima del promedio, y una participación de la religión en dicho conflicto también por encima del promedio.

3.- La herencia del *millet*

Un observador atento a la dimensión temporal de las sociedades y que haya indagado sobre el común pasado premoderno puede agregar enseguida que la diferencia no es esencial sino histórica, que las sociedades euroamericanas fueron también heterogéneas hasta que empezó la gran labor uniformadora del Estado moderno, equipado con los poderosos instrumentos de la escuela, la conscripción universal, la burocracia y la prensa, y donde la vergüenza constituía presión social dominante. En otras palabras, los numerosos *patois* del reino de Francia revelan que existía un panorama casi tan fragmentado como el de la actual Siria hasta que la Revolución de 1789, y la Tercera República después, decidieran transformar a los campesinos católicos en ciudadanos franceses, en imponerles la misma lengua, los mismos símbolos y la misma ropa, y algo análogo pueden enseñar los dialectos de la Italia moderna hasta que se hizo sentir la labor de la escuela y la RAI-TV en la segunda posguerra. En Europa y aún América Latina, el Estado fue, si no el creador, el gran moldeador de la nación, hasta que nuevos procesos

a fines del siglo xx están revirtiendo la tendencia hacia una nueva heterogeneidad.

En la región que nos ocupa, pues, nos encontraríamos frente a una situación social superada en los países que primeramente entraron a la modernidad, pero no a una diferencia específica. La modernidad en un primer momento⁴ homogeneiza y los mismos procesos que actuaron en Europa están actuando con mayor retraso en el Medio Oriente y norte de África, como podemos ver en el caso de Iraq: el que hoy contemplamos como complicado mosaico étnico lo era mucho más, era un arenal movedizo, cuando se fundó el reino haxemita en 1932. Unas décadas de educación fuertemente nacionalista originaron un sentimiento de pertenencia iraquí antes desconocido: y aún así, esta obra quedó inconclusa y las rivalidades comunitarias ensangrentaron las últimas dos décadas de su historia baathista y posibilitaron la caótica situación actual.

Admitiendo este desfase cronológico, surge la pregunta acerca del momento en que ambos tipos de sociedades comenzaron a diverger. La ciencia convencional nos asegura que en Europa fue a partir del mítico momento llamado Renacimiento, cuando el Estado moderno tomó forma. Gran cantidad de fantasías se han tejido sobre este supuesto Renacimiento,⁵ pero en este caso creo que efectivamente la tendencia hacia una mayor concentración del poder monárquico en los Estados europeos data de los siglos xv y xvi.

Debemos inmediatamente anexar que no se trata de un fenómeno únicamente europeo, y que tendencias coetáneas hacia una similar reunificación territorial las observamos en todo el Viejo Mundo, desde Japón a Gran Bretaña. A tal tendencia contribuyeron sin duda los avances tecnológicos y el crecimiento poblacional y económico de los siglos xv y xvi, procesos que permitieron conquistar extendidos imperios, controlarlos mediante mayores burocracias, equipadas con el más barato papel, y someter de este modo a las poblaciones a fuerte tributo, domeñándolas en caso de rebeldía. La China Ming, los imperios mogol, safaví y otomano, el dominio asiático zarista y los colonialismos transmarinos europeos son ejemplos de esta configuración imperial en los comienzos de la época moderna.

En el caso que nos ocupa, es notable cómo, para los autores políticos europeos del siglo xvi y xvii, el imperio otomano fuera un modelo a seguir en cuanto a la centralización burocrática: con temor o con envidia veían que el Gran Turco⁶ extendía el control sobre las más

alejadas regiones, podía levantar en poco tiempo ejércitos y armadas poderosas, mantenía un sistema de justicia eficaz y rápido y concentraba recursos fiscales muy superiores a los de cualquier Estado europeo. Es verdad que los observadores cristianos tradujeron más la teoría que el funcionamiento real de los dominios del Turco: es el caso del embajador imperial Busbecq en el siglo XVI, de Mouradgea d'Ohsson, armenio al servicio de Suecia, o del instructor militar Barón de Tott en el XVIII (o los que copiaron de ellos: como muestran los ejemplos latinoamericanos de Francisco de Miranda o Pedro Paz Soldán, que habían leído alguna literatura sobre el imperio otomano antes de su rápido paso por el lugar). Además, modelos clásicos y utopías coetáneas contribuían a la pintura de una centralización absoluta, que ha seguido motivando las distintas teorías acerca del *despotismo oriental*.

Aún descontando tales deformaciones en la descripción, el Gran Turco, y de haber sido mejor conocido en su época de auge el Gran Mogol de la India, resultan en gran medida correlato y aun modelo del absolutismo europeo. Sin embargo, y ésta es la diferencia, ni uno ni otro pretendía una igualdad absoluta entre los distintos grupos étnicos y religiosos de su imperio: ya Ernest Renan observaba en sus famosas notas sobre la nación que el armenio o el judío otomano no presentan diferencias con sus antepasados. Respetando frente a ellos una tolerancia desconocida en Europa, el sultán los controlaba mediante un sistema indirecto llamado *millet*. En él, las distintas comunidades reconocidas (judíos, griegos ortodoxos y armenios) eran gobernados por sus autoridades propias (el gran rabino, el patriarca, el cathólicos), que aplicaban sus leyes propias y eran responsables de los impuestos y la seguridad colectiva, gozando de considerable autonomía en estatuto personal, culto y educación.

También en este caso, el pensamiento político europeo ha elucubrado en demasía sobre la organización en *millet*, menos sistemática de lo que aparece en algunos tratamientos. De todos modos, se trató de una organización peculiar en la que todos los habitantes del imperio otomano terminaron acomodándose. Ciertamente que los musulimes sunníes de rito hanafí conservaron una primacía (en cuestiones de ley familiar, herencia y testimonio),⁷ pero las realidades sociales se encargaban de nivelarla: es sabido, por ejemplo, que la xariah castiga con la muerte la conversión de un musulime a otra religión, y no así el caso inverso; hay testimonios, sin embargo, que nos dicen cómo la conversión en cualquier

dirección, en una sociedad organizada sobre líneas comunitarias, era prácticamente imposible. El sistema fue abolido entre 1839 y 1856, no sin protestas por parte de quienes eran supuestamente beneficiados con la incorporación plena al cuerpo político: cristianos y judíos descubrieron que su nuevo estatus los obligaba al servicio militar, del que antes estaban exentos, y el nuevo deber cívico hacía peligrar el avance económico que habían logrado (Braude & Lewis, 1982).

4.- Las raíces de la diversidad

Tarea central del historiador es explicar esta evolución divergente a la del Estado europeo (o el chino!), esta persistencia de diferencias étnicas o religiosas, legal y socialmente traducida. No se trata solamente del imperio otomano: para presentar la región en su conjunto se requeriría también una mención del impero safaví en Persia y el jerifiano en Marruecos, por lo menos, y también en ellos encontramos, menos desarrollados, sistemas análogos al del *millet*.

Podría pensarse en un rasgo inherente a las bases religiosas y legales islámicas, siguiendo el ejemplo de la comunidad mediní supuestamente fundada por Mahoma, pero un análisis en este sentido no nos llevaría muy lejos, puesto que las realidades sociales islámicas han tenido una enorme variedad en el tiempo y el espacio. Tampoco convencen quienes, desde la otra orilla, explican el Estado europeo a partir de la tradición jurídica grecorromana, o los que argumentan a partir de la “asabiyya”, el espíritu de cuerpo tribal estudiado por Ibn Jaldún, o del “despotismo oriental” –cuyo interés es exclusivamente guerrero y fiscal, de ninguna manera cultural, con aldeas autosuficientes– para hacernos entender la persistencia de los particularismos.

En otros casos, desde la academia israelí y los libros de vulgarización se ha postulado el carácter opresivo que desde sus comienzos habría tenido el régimen árabe-islámico, sometiendo a las poblaciones conquistadas a un régimen jurídico y social degradado, el de *dhimmi*, por obra de un “imperialismo árabe”.⁸ Opresión que otros datan del predominio de las castas militares turcas a partir de las Cruzadas, y siempre con los mismos resultados: la cerrazón cultural, defensiva, de los sometidos (Sivan, 1985).

También es posible aludir al medio físico y social: la pobreza ecológica origina como respuesta una especialización laboral grupal –que se reproduce mediante una segregación cultural– o favorece el

predominio social de ciudadanos y nómadas, la cual ocasiona reacciones defensivas de las comunidades agrícolas, que tienden a cerrarse culturalmente. De igual modo se ha notado una fuerte tradición individualista entre los nómadas, ciudadanos y montañeses del área, que hace muy difícil la tarea centralizadora de los gobiernos.⁹

Cada uno de estos argumentos contiene observaciones y generalizaciones atractivas junto a otras muy discutibles, y reconoce una genealogía bastante extendida, que suele remontar a concepciones eurocéntricas. En todo caso, me parece ver en todos ellos el común defecto de presentar ahistóricamente los grupos étnicos, sin considerar su reciclamiento continuo, y de leer la historia de la región (como suele hacerse) del hoy hacia el ayer. Superando estos defectos, una explicación general válida para el Medio Oriente tiene aún que desarrollarse y mucho ganaría agregando a las consideraciones de tradición cultural, de herencia conquistadora y de condicionamientos ecológicos, una comparación más ajustada con otros procesos ecuménicos.

5.- Un comienzo diferente

Rehaciendo a grandes rasgos la historia del área, hallamos en ella como rasgo distintivo un mayor número de “grandes tradiciones” que el islam incorporó en sus oleadas conquistadoras. Tanto el primer imperio árabe califal como los imperios islámicos modernos, el otomano, el safaví y el timúrida, encontraron ante sí y englobaron a otros pueblos del Viejo Mundo que, como ellos, contaban con una tradición ciudadina y letrada ya milenaria cristalizada en lenguas literarias, cánones, jerarquías, hábitos y religiones comparables a los de los portadores del islam, por lo cual la batalla cultural y teológica fue prolongada.¹⁰

Por el contrario, el cristianismo romano se encontró, tanto en su primera expansión medieval como en la segunda protomoderna, es decir tras la expansión transatlántica europea, con pueblos cuyas creaciones culturales, refinadas a veces, tenían una base escrituraria mínima. Por ello, ni con la Europa de los germanos, celtas o eslavos bárbaros ni con la América indígena tuvo diálogo alguno el cristianismo,¹¹ y muy lentamente algunas de las lenguas vulgares de tales pueblos accedieron a la condición de lenguas escritas.

Todo lo cual tuvo necesarias consecuencias. El islam debió contar desde el comienzo con una mayor diversidad y careció además de un factor de impulso: se ha sugerido que la expansión del Estado moderno

debe mucho (como deben mucho el capitalismo o la industrialización) a su expansión colonial: tanto la que se volcó sobre las fronteras bárbaras del norte y el este como la posterior expansión transmarina; sistemas de control, métodos de explotación e ideologías unitarias se ensayaron en dichos territorios coloniales antes de serlo en los metropolitanos.

Dado este comienzo diferente, el Estado europeo se encontraba mejor equipado para que la centralización política hiciera de las culturas subordinadas elementos secundarios de identidad, por lo cual quedaron borrados del campo visual durante algunos siglos. No estoy afirmando con esto que dicha centralización y homogeneización sean el camino normal y deseable de todo Estado. Simplemente que en los comienzos de la modernidad existía, como mencioné antes, un proceso ubicuo de centralización, en el cual algunas tierras entre el Mediterráneo y el Atlántico contaron con una ventaja cultural.

Dado este comienzo diferente, en vez de oponer el Estado europeo y el otomano como basados en dos cosas distintas, se debe comenzar por buscar sus semejanzas. Ambos parecen haber tenido las mismas tendencias homogeneizadoras y ambos las habrían realizado con lentitud, vacilaciones y oposición. Por ejemplo, la política lingüística europea fue casi inexistente, no digamos en sus colonias americanas, sino en su propio territorio metropolitano, hasta el siglo XIX. Por otro lado, el código de Solimán el Magnífico (conocido como “el Legislador” para la historiografía islámica, y que reinó entre 1520 y 1566), que dispuso una serie de leyes uniformes para todo su imperio, no tuvo correlato en la Europa coetánea.

6.- Y un desarrollo trunco

Sin embargo, el Estado otomano, como los otros imperios islámicos, sufrió una desaceleración histórica, un cambio de velocidad, a partir del siglo XVIII: a pesar de todos los diagnósticos sobre una decadencia temprana del poder del Gran Turco, muy posiblemente su desventaja absoluta frente a Europa se originara en este siglo y no antes. En términos de Immanuel Wallerstein, el imperio otomano había ingresado en la periferia del sistema mundial, y con ello lo empezaban a caracterizar la debilidad estatal y la aparición, por ambiciones de mando o simplemente necesidades de gobierno y defensa, de potestades locales de vario origen y composición. Junto a una vuelta al feudalismo y al autogobierno local y tribal, el siglo XVIII conoció el fortalecimiento de

las identidades locales, contra las cuales debió luchar el Estado otomano en el siglo XIX, cuando retomó su sendero hacia la centralización.

“Mitad imperio, mitad colonia”, como se dijo de la Rusia zarista, también la entidad turca se vio además frenada por presiones ajenas. Las maniobras vaticanas originaron la creación de Iglesias uniatas (melkita, armenia, copta) y, con ello, de nuevas identidades, la legislación mantuvo las diferencias del estatuto personal de acuerdo con el grupo al que se pertenecía, los diplomáticos europeos hicieron que el número de *millets* se multiplicara, el proselitismo protestante agregó conflictos, el avance del comercio extranjero y los vaivenes políticos hicieron prosperar las comunidades de levantinos y de individuos de origen europeo y fomentaron las inmigraciones interregionales; en otras regiones aparecieron nuevos grupos religiosos, los babíes-bahais, la Ahmadiyya, confesiones nacidas en el siglo XIX, con enseñanzas marcadas por la situación colonial y que hoy subsisten en una curiosa mezcla de cerrazón comunitaria y vocación proselitista hasta lugares tan lejanos como las capitales latinoamericanas.

A pesar de tanto forcejeo y sobresalto interno, y de las amenazas de desintegración, el imperio otomano pudo reconfigurarse con relativo éxito, reconquistar territorios y obtener en sus provincias mediterráneas una razonable lealtad al trono sultanal de parte de las distintas etnias: las primeras manifestaciones del particularismo armenio o árabe afectaron en realidad a minorías, hay acuerdo en que no alcanzaron a difundirse sino tardíamente. También hay acuerdo en que fueron en gran parte una respuesta a la política turquificadora del gobierno surgido del golpe militar de 1908, por el cual, y del mismo modo que el imperio zarista y los Estados nacionales europeos y latinoamericanos, los gobernantes de Estambul dieron en la extraña idea de que todos los habitantes del imperio deberían hablar una misma lengua. Las élites provinciales del imperio fueron otomanistas hasta el final de la primera Guerra Mundial, y adoptaron nuevas formas de identidad cuando ya el otomanismo era imposible por la derrota y retirada de los ejércitos turcos.¹²

No sabemos qué habría ocurrido étnicamente hablando sin esta derrota, como no sabemos qué habría sucedido con el imperio austrohúngaro. Las narrativas de las décadas posteriores enfatizaron la inviabilidad de ambos, pero no es de excluir que pudieran haber sobrevivido, como sobrevivió, considerablemente transformado, el otro gran Estado multiétnico, el ruso.

7.- Los Estados sucesores

De este modo, los Estados actuales recibieron de su antecesor otomano una notable diversidad étnica, agravada por la aparición de un fantasma ideológico de la modernidad europea, el Estado nacional, y las complicaciones que el breve interregno colonial supuso: la política de los notables (con su base clientelista), las fronteras arbitrarias, la *politique minoritaire* y la colonización sionista. Para los Estados vecinos, que no habían pertenecido al imperio otomano, la situación fue levemente distinta, pero no mucho.

Como sus inmediatos antecesores, los nuevos dirigentes se empeñaron en la tarea de homogeneización cultural, por diversidad de medios más o menos pacíficos: la difusión de una educación monolingüe (sufrida por bereberes o los árabes de Antakia que terminaron dependiendo políticamente de Ankara), la negación o prohibición de lenguas (el curdo, que la propaganda oficial de Ankara definió como dialecto turco), la sedentarización (que lloraron las tribus nómadas), las migraciones forzadas (como la de los árabes de los pantanos trasladados a la zona curda de Iraq), el intercambio de poblaciones (que eliminó casi completamente a los griegos de Turquía), las presiones para la emigración (así desapareció una etnia reciente en la región, constituida por los descendientes de europeos ahí trasplantados), la amenaza constante (por ejemplo a los xiitas de la península árabe), la expulsión de minorías (como los judíos de Egipto o Libia) y la limpieza étnica bajo forma de masacres (desde la de los armenios hasta las del Iraq en los últimos tiempos) o procedimientos más discretos como los del Estado sionista.

Es decir que ha habido una voluntad sostenida de sustituir la antigua diversidad por Estados monoétnicos. Excepto los casos de Israel y Líbano, donde llegaron al poder grupos anteriormente sometidos a la condición de *dhimmi* y donde se mantienen formas del derecho estatutario otomano, estos Estados fueron confiados por las potencias coloniales a los grupos que siempre habían detentado el poder: las “mayorías” (en realidad una minoría en Iraq u otros Estados del Golfo) que sólo en el caso sirio se dejaron arrebatar dicho poder, por obra de una exitosa intriga alawita.

Podría pensarse que la labor uniformadora fue favorecida por procesos más o menos ecuménicos: el mayor lugar del individuo en la sociedad moderna, la afluencia de migrantes de todo origen a las ciudades

cosmopolitas, los medios de comunicación masivos, el nuevo espacio de las identidades sobre el modelo euroamericano, la influencia monetaria e ideológica de quienes lograron emigrar a los países centrales. Pero el efecto de estos procesos es ambiguo, pudiendo actuar en un sentido o en otro. Durante décadas favorecieron el abandono de las identidades grupales en favor de las nacionales o panárabes, pero la tendencia más reciente es hacia una reafirmación particularista, dentro de lo que es útil llamar neopatriarcalismo, un engendro del capitalismo tardío (Sharabi, 1988). Los ejemplos abundan: el resquebrajamiento del Estado libanés, las fisuras del sudanés y el iraquí, las reivindicaciones culturales de los bereberes y políticas de los curdos, la creciente tensión entre ashkenazíes y misrayim en Israel, entre coptos y musulimes en Egipto, reclusión en ghettos, atentados a iglesias y sinagogas, acusaciones mutuas e insistencia sospechosa de las autoridades sobre la falta de conflictos entre los hermanos de una misma patria.

También podemos colocar en la base de estos desarrollos una herencia particularista llamativamente fuerte. El mismo Estado sionista sufre resquebrajamientos desde costados que nunca habrían imaginado sus fundadores. Pero en el caso de las regiones centrales del Islam, la mención de esta diversidad no debe ignorar las metamorfosis, recientes divisiones y hasta identidades nuevas. Los mismos palestinos, ubicados en un territorio pequeño y aglutinados en una lucha común, ven acentuarse las diferencias entre musulimes y cristianos, y aun entre la franja de Gaza y Cisjordania. En todos los casos el juego político es decisivo, fomentando la continuación de las diferencias. Como en la temprana época moderna, debemos observar también aquí como decisiva la debilidad de los Estados, incapaces de ganar legitimidad, de movilizar sus recursos, de sobrevivir incluso. Los más heterogéneos se han convertido en juguete de una etnia, y los más homogéneos han acentuado su carácter exclusivista.

Y las etnias, en este medio de constante precariedad, se reciclan y se reinventan como forma de conseguir para el grupo el acceso a los recursos escasos (empleos, educación, beneficios sociales, permisos de construcción, licencias de transporte, placas de taxis), de mantener los privilegios acumulados y de defenderse de los extraños, laboralmente o, en casos extremos, militarmente. De esta manera se marca una más de las numerosas y poco honorables excepciones del área, que no sólo experimenta un nulo desarrollo económico (lejos aun de los raquíticos

niveles latinoamericanos) y alejamiento consciente de la modernidad (sin propuestas viables alternativas), sino también desintegración social progresiva.

Notas

- ¹ Agradezco los comentarios de un anónimo dictaminador que me ha sacado de varios errores y omisiones.
- ² Cercano Oriente, Medio Oriente, Medio Oriente ampliado. Los términos tienen ya amplia circulación y uso, incluso por parte de quienes allá residen, por ello los retomo, aunque consciente de que son decididamente parciales y eurocéntricos. Con este recaudo se pueden usar, aunque no ha faltado quien aluda a teorías de la conspiración en su origen: creo que la respuesta es menos cruda, como detalla Taboada (1997).
- ³ Una aclaración terminológica: si bien en castellano ha terminado por prevalecer la variante “musulmán”, creo necesario insistir en el alternativo de “muslim” (que también figura en los diccionarios); recordemos que está más cerca del original (cualquiera con una untada de árabe lo puede comprobar) y es el término que usaron los musulimes españoles que existieron antes de la expulsión para referirse a sí mismos (tampoco fue desconocido entre los cristianos, y alternó con el mucho más usual de “moros”). Lo de “musulmán” es un plural persa que luego pasó del turco al francés para aterrizar en castellano en el siglo XVIII. Y la verdad que en este largo camino adquirió un sonido que a mí me suena tétrico. Me dan la razón los cada vez más numerosos musulimes españoles o latinoamericanos que así se autodesignan, como puede verse en las referencias de sus escritos o en páginas electrónicas. Sobre las transcripciones de nombres: si bien conozco sistemas como el de la Escuela de Arabistas Españoles, considero que son engorrosos; y tampoco quiero retomar las transcripciones inglesas o francesas, que veo alegremente usadas por doquier: más bien debe hacerse un esfuerzo por transcribir cada palabra de la manera más reconocible y en eso se basa mi sistema. Para solucionar una cruz del mismo me uno a quienes han recuperado (ya son varios) el viejo sonido castellano de la *x* y lo usan para evitar las *sh*, *ch*, *sch*, *sc* del inglés, francés, alemán o italiano, ¿para qué si teníamos ese sonido en castellano? Era el que usaba Cervantes al nombrar a Don Quijote, que en francés dio en Don Quichotte y en italiano en Don Chisciotte. Verdad es que algunos leerán *csiitas* o *padicsá*, pero no más, espero, que los que leen *Mécsico*. ¿Por qué escribo *pashtunes* entonces? Bueno, no exageremos...
- ⁴ Es importante señalar estos dos momentos, uniformador y disgregador, de la modernidad, cf. CONNOR (1998).

- ⁵ La cuestión de la existencia o no de un Renacimiento ha originado Nilos de tinta y Atlas de papel: remito al clásico Ferguson (1948).
- ⁶ Leyendo con atención, cualquiera puede ver que uso el término europeo de Turco o Gran Turco (como el de Gran Mogol) precisamente cuando cito opiniones de los europeos, quienes inventaron el mote.
- ⁷ Hablo de realidades históricas que han sido documentadas. La teoría no admite diferencias entre las escuelas ortodoxas, y hay apologistas actuales que aseguran cómo xiitas y sunnitas, sefardíes y ashkenazis, maronitas y coptos se quieren y se adoran. Recordemos la escena de los pastores de diferentes confesiones cordialmente reunidos que nos describe el *Elmer Gantry* de Sinclair Lewis.
- ⁸ Las interpretaciones en este sentido pueden ser bastante burdas, con la anacrónica extensión del concepto de imperialismo al siglo VII, o más refinadas, como las de Ye'or (1985). Pero en todo caso son básicamente panfletarias, del mismo modo que sus abundantísimas contrapartes árabes e islámicas. Refutar panfletos es imposible, así que mejor es dejar que sus autores se rompan los cuernos entre sí.
- ⁹ Éstas son las posiciones asumidas en distintos momentos por Coon (1958), los varios libros de Planhol (1957, 1968, 2000) y Lindholm (1996).
- ¹⁰ A contrapelo de la tendencia general de ver al islam como una creación *ex nihilo*, prefiero valorar la herencia de las civilizaciones anteriores, siguiendo a autores como Hodgson, *The venture of Islam* (1974), y más recientemente Lewis (1996).
- ¹¹ Me refiero al diálogo teológico, evitado por los predicadores cristianos *in partibus infidelium*, aunque las reminiscencias paganas terminaran infiltrándose por doquier, desde los nombres de los días de la semana hasta la figura de Santa Claus en Europa, desde los santos lanzadores de rayos hasta las Vírgenes de eficacia agrícola en América.
- ¹² Toco aquí muy tangencialmente el tema de los orígenes del nacionalismo en la región. El tema fue iniciado de forma crítica por Dawn (1975), véase un balance con abundante bibliografía en Jankowski & Gershoni, (1997).

Referencias

- Bat Ye'or (1985). *The dhimmi: Jews and Christians under islam*, London / Toronto: Farleigh Dickinson University Press/ Associated University Press.
- Braude, Benjamin & Lewis, Bernard, (Eds.). *Christians and Jews in the Ottoman empire: the functioning of a plural society*. New York & London: Holmes / Meier, 1982, pp. 1-34.
- Connor, Walker (1998). *Etnonacionalismo*. Madrid: Trama.

- Coon, Carleton S. (1958, 1. ed. 1951). *Caravan: the story of the Middle East*. Revised edition. New York/Chicago/San Francisco: Holt, Rinehart and Winston.
- Dawn, Ernest (1975). *From Ottomanism to Arabism*. Urbana: University of Illinois Press.
- Ferguson, Wallace K. (1948). *The Renaissance in historical thought: four centuries of interpretation*, Boston etc: Houghton Mifflin.
- Hodgson, Marshall (1974). *The venture of islam*. University of Chicago Press.
- Jankowski, James & Gershoni, Israel, (Eds.). (1997). *Rethinking nationalism in the Arab Middle East*. New York: Columbia University Press.
- Lewis, Bernard (1996). *El Oriente Próximo: dos mil años de historia*. Barcelona: Grijalbo.
- Lindholm, Charles (1996). *The islamic Middle East: an historical anthropology*. Oxford/Cambridge MASS: Blackwell.
- Planhol, Xavier de (1957). *Le monde islamique: essai de géographie religieuse*. Paris: PUF.
- (1968). *Les fondements géographiques de l'histoire de l'islam*. Paris: Flammarion.
- (2000). *Las naciones del Profeta*. Barcelona: Bellaterra.
- Sharabi, Hisham (1988). *Neopatriarchy: a theory of distorted change in Arab society*. N.York/Oxford: Oxford University Press.
- Sivan, Emmanuel (1985). *Interpretations of islam: past and present*. Princeton NJ: The Darwin Press.
- Taboada, Hernán G. H. (1997). "Dominaciones y denominaciones: Medio Oriente, países árabes e Islam", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* (México), año 42, núm. 167 (enero-marzo), pp. 85-96.