

X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional del Rosario. Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Litoral, Rosario, 2005.

"El nuevo desafío islámico: los intelectuales entre el islam y la pared.

Enrique Herszkowich.

Cita:

Enrique Herszkowich (2005). *"El nuevo desafío islámico: los intelectuales entre el islam y la pared. X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional del Rosario. Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Litoral, Rosario.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-006/611>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/e80H/aCw>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Xº JORNADAS INTERESCUELAS / DEPARTAMENTOS DE HISTORIA

Rosario, 20 al 23 de septiembre de 2005

El nuevo desafío islámico: los intelectuales entre el islam y la pared.

Mesa temática nº 64: Violencia, discriminación y marginalidad: la alteridad como frontera. Ayer y hoy

Enrique Herszkowich, Universidad de Buenos Aires

Honorio Puyerrredón 1597 (1414), Ciudad Autónoma de Buenos Aires

T.E: 011-4854-0599

e-mail: emherszkowich@hotmail.com

El nuevo desafío islámico: los intelectuales entre el islam y la pared.

La bota de François

El relato es conocido. El especialista en el mundo árabe (y uno de los precursores del correcto análisis de los movimientos islámicos) François Burgat¹ lo utiliza en sus presentaciones para explicar, de manera anecdótica la concepción *orientalista*² de determinados *expertos* occidentales. Trata de un hombre que despierta un día con una bota en su cara y comienza a pedir que le sea retirada. Frente a la permanencia de la bota opresora, el hombre comienza a suplicar, a gritar, y finalmente a insultar. Como la bota no sale de su cara, el hombre dice “*en el nombre de Dios, quíteme esa bota*”. En ese momento, pasa un analista occidental y analiza: “*dijo en el nombre de Dios... seguro es un shiíta*”³.

Más allá de la utilización de estos recursos efectistas en ámbitos académicos (y nadie ha dicho que estos ámbitos deban ser acartonados) el alcance explicativo del relato debe ser considerado en su justa medida, pero no más allá de ella. Ciertamente, una parte de la opinión occidental consideraría a todo aquel que hable árabe o pertenezca a alguna cultura *exótica* como un ser primitivo, fanático, irracional e infantilmente ingenuo. Edward Said lo ha denunciado, y, ciertamente, aún lo vemos en muchos medios periodísticos. Pero dejemos a un lado a quienes detentan estas opiniones por prejuicios, ignorancia, u oscuros designios políticos.

Circunscribamos el debate al medio académico. Quizás... sí se trataba de un shiíta. No lo hubiera sido si hubiera reclamado que la bota se retirara en nombre de la soberanía popular, los pueblos árabes, las clases oprimidas, la igualdad entre los hombres, o los derechos humanos universales, en definitiva,

¹ Por ejemplo por su *El islamismo cara a cara*, Bellaterra, Barcelona (1996)

² En el sentido utilizado por Said, Edward (1990): *Orientalismo*, Libertarias, Madrid. En forma simplificada, se trata de los prejuicios occidentales sobre *Oriente*, que contribuyen a facilitar la dominación del segundo por parte del primero

³ Relatado en el encuentro realizado el 15 de junio de 2004 en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, sede Ramos Mejía. Además de Burgat, expusieron Jorge Makariz, el profesor Norberto Méndez y el sheij Abdulkarim Paz

occidentales. No lo hubiera sido, independientemente de su religión, porque su identidad política se hubiera basado en otros andamiajes, socialistas, panarabistas, nacionalistas o ilustrados. Pero si su invocación a Dios es un llamado a la movilización y ha surtido efecto, si su reivindicación de una forma de vida islámica ha conmovido a sus vecinos y ha logrado que todos salieran a protestar contra las botas, entonces, estamos hablando de un oprimido que recurre al islam para movilizar a las masas, que utiliza la legitimidad islámica para conmover a sus seguidores. No estamos aquí evaluando la justicia de sus reivindicaciones, o su derecho a la rebelión. Sólo estamos definiendo, una vez más, al *islam político*.

Por otro lado, esta parábola nos hace reflexionar también acerca de otra pregunta: ¿dónde está el shiísmo? ¿En la identidad del oprimido, o sólo en la retina del observador occidental? Si la respuesta fuera sólo la segunda todo el conflicto se convierte en un *problema occidental*, aliviando el trauma de los intelectuales orientales, exculpados de todo análisis crítico interno.

Pero más allá de esta responsabilidad de los intelectuales, occidentales u orientales, el personaje del relato de Burgat, sí es un shiíta, si así responde cuando se le pregunta, a él y al grupo que representa, quién es.

Identidad reactiva e identidad negativa

Toda identidad es *reactiva*, defensiva, en tanto sólo se percibe al verse confrontada con una cultura mayoritaria, dominante o amenazante. En una sociedad pre-industrial, no cabe preguntar si se ama la cultura autóctona, porque ésta no es percibida: es algo que simplemente "está allí". El choque con otras culturas, la experiencia de buscar trabajo, el empleo burocrático, es lo que hace que emerjan las diferencias y se tome conciencia de aquella. Cuando el contexto es alterado la "cultura se convierte en identidad"⁴. Por lo tanto, ninguna identidad es algo dado y pre-existente, sino que es un producto histórico, es decir, fruto de un período concreto, en la cual se gesta y difunde. Por ejemplo el nacionalismo, es decir, la defensa o exaltación de la identidad nacional, no surge de la

⁴ Gellner, Ernest (1991): *Naciones y nacionalismo*, Alianza, Buenos Aires, páginas 86-87

homogeneidad de una cultura anterior, sino que refleja e impone la necesidad de dicha homogeneidad, por lo que parte de su no-existencia⁵.

Por otra parte, esta identidad reactiva mantiene unas fronteras muy delgadas con una identidad *negativa*: al formarse en contraposición al otro, es más fácil explicar y sentir lo que no se es, que caracterizar lo que se es⁶.

La identidad reactiva de las minorías (diferenciarse de la mayoría percibida como opresora) intenta *recrear* un supuesto paraíso perdido en el cual todos los miembros compartían un consenso que evitaba las disputas y las experiencias injustas. Esas comunidades ancestrales son recreadas, o mejor dicho, reemplazadas por, en palabras de Benedict Anderson, “comunidades imaginadas”⁷. Estas nuevas comunidades son diferenciadoras, pequeñas (o familiares), ya que todos los miembros se conocen y se identifican entre sí, y autosuficientes.

Los miembros de estas modernas comunidades perciben que ciertos rasgos de la modernidad amenazan su existencia: la invasión de la información, la movilidad espacial y social, la emancipación del individuo respecto del grupo, etc⁸. En realidad deberíamos decir que estos rasgos, además de amenazar a la comunidad la hacen surgir, en tanto *muestran* el mundo exterior al cual los miembros no tienen acceso, haciendo consciente el interior, que se idealiza. En otras palabras, “la identidad se inventa justo cuando se colapsa la comunidad”⁹.

Es cierto entonces que la propia identidad europea se forjó en contraposición al islam que la rodeaba, limitaba y amenazaba tanto en su territorio como en el control de las rutas comerciales marítimas. Pero si es cierto que “Europa es un concepto artificial formado por nacionalidades y poblaciones étnicamente distintas”¹⁰, pretender en base a este carácter construido de la

⁵ Hobsbawm, Eric (1992): *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Crítica, Barcelona

⁶ Como sugiere Joseph Fontana. Ver Al-Sayyad, Nezar – Castells (Ed) (2003): *¿Europa musulmana o euro-islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*, Madrid, Alianza, página 23

⁷ Hobsbawm, Eric (1992): *op.cit*, página 55

⁸ Bauman, Zygmunt (2003): *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, páginas 9 a 17

⁹ Young, Jack (1999), citado en Bauman, Zygmunt (2003): *op.cit* página 22

¹⁰ Al-Sayyad, Nezar – Castells (Ed) (2003): *¿Europa musulmana o euro-islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*, Madrid, Alianza, página 42

identidad su no-existencia¹¹ es no comprender la principal característica de la cuestión identitaria, es decir, su subjetividad.

Por otra parte, lo aplicable a la identidad europea no lo es menos en el caso de la identidad musulmana. Las primeras generaciones musulmanas en la Europa contemporánea, según Tariq Ramadán, reducían su islam a una serie de prohibiciones o prescripciones rituales (“el fiqh sobre los fundamentos”). En relación al espacio público, se trataba de pasar desapercibido o a lo sumo “explicar lo que el islam no es”. Fueron sólo las nuevas generaciones, que ni siquiera hablaban el árabe, sometidas a nuevas tensiones, las que decidieron crear una nueva forma de identidad islámica que reivindicaba nuevos derechos¹².

De esta manera, más que un *resurgir* del islam estamos ante la creación de una nueva forma de identidad que, sin vínculos con el pasado más que en el plano romántico, intenta “recrear una comunidad en forma virtual e ilusoria”. Al no poder encarnarse en un Estado nacional, la identidad se basa en un movimiento de “individualización y desterritorialización”¹³. En el mundo islámico, la imposibilidad de acceder a los bienes materiales y simbólicos del poder que justifican al Estado determina esta nueva concepción que prescinde del territorio, como sugiere Josrojavar. En un capítulo que lleva por título “La imposible comunidad nacional”, Josrojavar sostiene que la neo-umma aparece como “*más allá de cualquier lugar, de cualquier patria...puro diseño de una red*

¹¹ Tal como afirma, por ejemplo, el catedrático de Göttingen Bassam Tibi, en “Los inmigrantes musulmanes de Europa, entre el euro-islam y el gueto”, Al-Sayyad, Nezar – Castells (Ed) (2003): *op.cit.* página 87

¹² Ramadán, Tariq (2002): *El islam minoritario. Cómo ser musulmán en la Europa Laica*, Bellaterra, Barcelona, páginas 163-165. Es interesante destacar que la primera generación de musulmanes veía su propia presencia en Europa como un *problema*. Por otra parte, la repentina exposición pública de los musulmanes argentinos a raíz de los atentados contra la Embajada de Israel (1992) y la AMIA (1994) en Buenos Aires, así como el 11-S también forzó a las entidades islámicas a “explicar lo que el islam no es”, según el secretario de cultura del Centro Islámico de la República Argentina, Omar Abud. En Brieger, Pedro – Herszkowich, Enrique: “De La Meca a las pampas. La comunidad islámica en la Argentina”, Revista *Todo es Historia*, número 430, mayo 2003, Buenos Aires, páginas 6 a 15

¹³ Olivier, Roy: *El islam mundializado. Los musulmanes en la era de la globalización*, Bellaterra, Barcelona, 2003, páginas 9 y 10. La imposibilidad de construir un *Estado islámico* y la consecuente búsqueda de crear una sociedad islámica a partir de los Estados nacionales, es decir, decretar la primacía de la política secular, conduce a Roy a hablar del *fracaso del islam político*, idea duramente criticada por François Burgat. Ese fracaso sólo puede aceptarse si el objetivo previo hubiera sido la construcción de ese Estado islámico supranacional, objetivo único de cuya existencia dudamos.

de puntos nodales...” que reemplazan ciudades “vacías de contenido concreto en quienes el sentimiento de no pertenencia prevalece sobre cualquier otro”¹⁴.

En cuanto a la desterritorialización, la pérdida de las relaciones *naturales* de las sociedades islámicas se viven, en un contexto de minoría, como traumáticas para los musulmanes europeos. Si en las sociedades islámicas el islam era lo dado, lo natural y heredado (“estaba allí”), en las ciudades europeas esa identidad debe ser recreada, concretizada, inventada y explicitada¹⁵.

El islam se convierte así en una forma de reapropiación de la experiencia de la vida en sociedades modernas, de identidad positiva para quienes no han sido plenamente integrados ni aceptados, incluso para quienes no son religiosos. Es decir que contrariamente a la concepción clásica que define al islam sólo como una religión, aparece la posibilidad de pensar un *islam laico*. Tariq Ramadán lo reconoce, aun cuando defiende la necesidad de renovar el mensaje religioso, al decir que muchos jóvenes europeos que no practican su religión siguen identificándose como musulmanes: son “musulmanes sin islam”¹⁶. Sin embargo, Ramadán critica la exigencia republicana de circunscribir el islam al ámbito privado, hacerlo invisible, es decir no mostrarse “demasiado musulmán”, en suma, otra variante de lo que considera la aspiración europea de crear un musulmán sin islam¹⁷.

Si las prácticas rituales islámicas se convierten en la concretización y materialización de una nueva identidad minoritaria y defensiva, parece menos agresiva la pregunta de Olivier Roy acerca de si existe una esencia musulmana por afuera de sus concreciones culturales¹⁸. Sobre todo cuando el mismo Tariq Ramadán describe cómo en Inglaterra, Francia, Bélgica o Suecia los

¹⁴ Josrojavar, Farhad (2003): *Los nuevos mártires de Alá. La realidad que esconden los atentados suicidas*, Madrid, Martínez Roca, página 247

¹⁵ Olivier, Roy (2003): *El islam mundializado. Los musulmanes en la era de la globalización*, Bellaterra, Barcelona, página 14

¹⁶ Ramadán, Tariq (2002): *El islam minoritario. Cómo ser musulmán en la Europa Laica*, Bellaterra, Barcelona, página 244

¹⁷ Ramadán, Tariq (2002): *op.cit.*, página 242

¹⁸ Olivier, Roy (2003): *El islam mundializado. Los musulmanes en la era de la globalización*, Bellaterra, Barcelona, página 16

musulmanes se preocupan por reproducir el islam tal como lo vivían en sus países de origen, reduciéndolo a una dimensión cultural localista¹⁹.

En el sentido en que abordamos el islam (como nueva identidad o comunidad imaginada) también deberíamos responder que no hay *esencia* islámica por afuera de sus concreciones culturales. Pero como se ha dicho, y no necesariamente en concordancia con Roy, esto no hace del islam una identidad de menor categoría, “más construida que otra”. Como cualquier otra identidad subjetiva, es equiparable a aquellas basadas en la nación, el género, el color, etc, y que sirven para posicionarse políticamente frente a lo que se percibe como mayoría amenazante.

Comunidades, pluralismo cultural y multiculturalidad. En busca del conflicto perdido

Zygmunt Bauman señala que las relaciones impuestas por el neoliberalismo, que exacerban el individualismo y comprimen el campo de acción de los estados nacionales también estimulan “entre los poderosos” las comunidades extraterritoriales basadas en la experiencia, las amenazas foráneas, o los acontecimientos festivos (recitales, encuentros deportivos) que se caracterizan por tratarse de identidades compartidas en forma provisoria, sin compromisos de largo plazo, que no son teorizadas sino sólo experimentadas²⁰. Pero el individuo que se siente desprotegido, vulnerable frente a una cultura mayoritaria que lo excluye, busca una comunidad cuyas características son opuestas a estas provisionarias. Busca garantías de “derechos inalienables, compromisos a largo plazo, obligaciones irrenunciables”²¹.

Si consideramos que el islam político provee a sus bases una argumentación religiosa para expresar y canalizar sus demandas políticas y sociales, y si admitimos que el discurso religioso está mejor preparado que

¹⁹ Ramadan, Tariq (2002): op.cit, páginas 245 a 247. Esto no significa que no se trate de una práctica política, en tanto busca diferenciarse y autoafirmarse frente a una mayoría vista como opresora. El filósofo egipcio Fouad Zakariya también acordaría en la ausencia de *esencia*, ya que afirma que “el islam no es nada más que lo que de él hacen los musulmanes”. Taguieff, Pierre-André (2003): *La nueva judeofobia*, Gedisa, Barcelona, página 48

²⁰ Bauman, Zygmunt (2003): *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, páginas 79-86

²¹ Bauman, Zygmunt (2003): op cit, página 87

otros para proponer respuestas trascendentes, definitivas, *sólidas* y permanentes, podríamos pensar, nuevamente con Bauman, que la distinción entre un tipo de comunidad y otro no es *“un problema filosófico, sino que debe describirse como productos de genuinos conflictos sociales”*²².

En otras palabras, no se trata de conflictos o demandas culturales o religiosas, sino la expresión de otro tipo de demandas: políticas, económicas o sociales. Por lo tanto, abordar esas demandas (el velo, por ejemplo) desde una perspectiva culturalista, basada en políticas de la diferencia, la identidad o el reconocimiento, como pretende cierto progresismo relativista es considerar *“más en serio los estigmas que el capital”*, o en otras palabras, ocultar tras una “estructura mental” la imposibilidad de cuestionar la “estructura de las relaciones económicas”²³. O lo que es lo mismo, eludir la necesidad de abordar las diferencias de clase y justificarlas con argumentos culturalistas.

Una sociedad pluralista debe basarse en una red de asociaciones voluntarias y múltiples: etnia, religión, pero también afiliación política o sindical, agrupaciones vecinales, recreativas, culturales, etc. Por el contrario, las asociaciones tradicionales que obligan al individuo y lo predeterminan, como la raza, la religión, la tribu, o la casta, no pueden corresponder a sociedades pluralistas. En otras palabras, el pluralismo funciona sólo cuando las líneas de división de esas pertenencias identitarias se cruzan o se pueden neutralizar unas a otras. Pero cuando estas líneas se refuerzan y se suman, predeterminando el acceso a los bienes materiales y simbólicos del poder en función de estas asociaciones, la sociedad pluralista deja de existir²⁴.

El multiculturalismo parte de la afirmación no sólo de múltiples identidades culturales sino además de que estas identidades pueden ser variadas: religiosas, lingüísticas, étnicas, sexuales, etc. El problema es que el multiculturalismo exige el reconocimiento de todas las culturas como si tuvieran

²² Bauman, Zygmunt (2003): *op.cit*

²³ Richard Rorty, citado en Bauman, Zygmunt (2003): *op.cit* página 75

²⁴ Sartori, Giovanni (2001): *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus, página 39. También la idea de Alain Touraine sobre el multiculturalismo se basa en la libre adscripción de las identidades en un contexto de múltiples ofertas. Bauman, Zygmunt (2003): página 128

igual valor, idea que tendría como primera consecuencia la destrucción misma del concepto de *valor*²⁵.

Así, este relativismo considera las diferencias como positivas en sí mismas, y por lo tanto se debe renunciar a todo intento de modificarlas o analizarlas desde el exterior. Pero una concepción tal no es más que un argumento fuertemente conservador, que bajo la máscara de la resistencia al modelo neoliberal imperante en occidente convierte milagrosamente “*la fealdad moral de la privación en la belleza estética de la variación cultural*”²⁶. En otras palabras, adscribir al derecho de las comunidades a defender sus *identidades culturales* por el simple hecho de ser diferentes, cuando éstas canalizan demandas sociales, políticas o económicas, es esconder el conflicto y eludir las responsabilidades que históricamente los Estados nacionales debieron asumir.

La nueva traición de los intelectuales

La nueva identidad islámica puede prescindir o por lo menos complementar la noción del islam como religión justamente porque ha devenido identidad étnica. Este proceso se vio facilitado por la conjunción de tres factores: en primer lugar, la mayoría occidental atribuye a los musulmanes una cultura común, independientemente de su origen (argelino, marroquí, libanés, turco, pakistaní, etc.). En segundo lugar, esa cultura les es atribuida independientemente de su fe, es decir que incluye a los laicos. En otras palabras, la mirada del otro *islamiza* a los musulmanes, o lo que es lo mismo, *lo musulmán* es también lo que la mayoría no musulmana denomina así (por ejemplo, el *velo islámico*). Sin embargo, también entre los musulmanes se produce esta banalización del islam, esta reducción a los signos exteriores que levantan murallas contra la integración. En su crítica a la educación tradicional islámica, Tariq Ramadán sostiene que el énfasis en la memorización de fragmentos del Corán y las enseñanzas del Profeta, pero sin reflexionar acerca del contexto histórico, sobreentienden una identidad vivida de facto, de manera cerrada y aislada. Por el contrario, y en tanto el islam es uno, pero sus

²⁵ Sartori, Giovanni (2001): *op.cit* página 80

²⁶ Bauman, Zygmunt (2003): *op.cit* página 127

metodologías de aplicación y concreción históricas son plurales, todo medio, instrumento, tradición, arte o vestidura que no conspire contra las prescripciones islámicas serían islámicas por definición²⁷. Sin duda, los neocomunitaristas que refuerzan su pertenencia a través de los signos exteriores, no lo viven así. También para estos musulmanes existe un *velo islámico*.

Es decir que a la mirada del otro que *crea lo musulmán*, confluye, como tercer factor del surgimiento de una identidad étnica islámica, en la aceptación de esta mirada y el desarrollo de una identidad de grupo, como si realmente esa cultura en común hubiera existido siempre²⁸. La etnicidad de una identidad “tiene la ventaja de naturalizar la historia²⁹”, es decir, de recrear y crear una *historia* de elementos comunes que brindan identidad.

Pero es justamente la islamización, es decir, la identificación de la nueva minoría como *musulmana-religiosa* lo que crea recelo en la mayoría europea³⁰. Mientras la República ve como sospechosa la irrupción de una identidad religiosa, los multiculturalistas y los movimientos islámicos dan la bienvenida a este tipo de identidad, pretendiendo transformar en religiosa la lucha política por el acceso a los bienes de la sociedad moderna.

Desde los partidarios de las políticas del reconocimiento, la crítica hacia la República laica es que la pretendida laicidad no es más que una expresión de la mayoría cristiana. Así, el catedrático catalán Manuel Castells, en su defensa del multiculturalismo y la *tolerancia* respecto del islam, afirma que la “matriz cristiana de Europa” ya no puede ser sostenida, debido a la indiferencia religiosa de la mayoría de su población *indígena*. Al tiempo que niega la validez de la teoría del choque de civilizaciones defendida por Samuel Huntington, que esconde “la utilización de símbolos culturales y religiosos al servicio... de un orden geopolítico mundial favorable” a Occidente, dice que “esa matriz cristiana debe pervivir mediante la práctica sentida y no por derecho divino impuesto por

²⁷ Ramadan, Tariq (2002): *op.cit*, páginas 265 y 266

²⁸ Olivier, Roy (2003): *op.cit* página 67

²⁹ Bauman, Zygmunt (2002): *Modernidad Liquidada*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, página 183

³⁰ “Nos califican de árabes y pretenden impedirnos que nos identifiquemos en relación al islam”, dice el joven magrebí entrevistado en *Le Monde*, el 5 de julio de 2004

el Estado”³¹. La pregunta es si el estado laico y la separación, aunque fuera teórica, de la Iglesia y el Estado responden a una “matriz cristiana”. Y si así fuera, no se entendería por qué se opone a la teoría de Huntington.

Hala Mustafá, directora de Investigaciones del Centro de Estudios Políticos y Estratégicos de la Fundación Al-Ahram, de El Cairo, también pretende rebatir a Huntington. Después de afirmar que en realidad “existen millones de seguidores moderados del islam”, explica que así como “la cultura occidental de nuestra época no puede reducirse al cristianismo, otro tanto podríamos pensar de la cultura islámica”³². El problema es justamente, el término *nuestra época*, porque en occidente ya hubo separación, al menos conceptual, entre Iglesia y Estado, esferas pública y privada, dios y César. Y aun así, no se trata de una cuestión de *civilizaciones*, sino de estructuras.

Por otra parte, esta autora, después de explicar que el islam político es fruto del fracaso de la modernidad en los países árabes afirma que es necesario que las “las culturas tradicionales evolucionen hasta incorporar una cultura civil moderna. Los valores de la democracia y los derechos humanos deben fomentarse en todo el mundo”. Entre esos valores que deben llegar cuando las *culturas tradicionales evolucionen*, Mustafá menciona la transición al laicismo, la razón, la libertad y los derechos humanos “universales, únicos y comunes a toda la humanidad”³³. El propio Huntington hubiera aplaudido esta idea de que el conflicto terminará cuando oriente alcance... valores occidentales.

Por su parte, el sociólogo Tariq Modood³⁴, de Bristol, explica que una igualdad basada en la “autodefinición positiva del grupo” resulta más liberadora que aquella basada en la asimilación a la cultura dominante. Es decir que se debería pasar de una igualdad individual a una “política de reconocimiento, es

³¹ Al-Sayyad, Nezar – Castells (Ed) (2003): ¿Europa musulmana o euro-islam? Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización, Madrid, Alianza (University Press of America, Lanham, Maryland, 2002), páginas 11 a 13

³² Mustafá, Hala: “El islam y occidente en tiempos de globalización: ¿coexistencia o choque de civilizaciones?”, en Al-Sayyad, Nezar – Castells (Ed) (2003): op cit páginas 130 y 131

³³ Mustafá, Hala: “El islam y occidente en tiempos de globalización: ¿coexistencia o choque de civilizaciones?”, en Al-Sayyad, Nezar – Castells (Ed) (2003): op cit página 150

³⁴ Modood, Tariq: “El puesto de los musulmanes en el multiculturalismo laico británico”, en Al-Sayyad, Nezar – Castells (Ed) (2003): op cit página 157

decir, una igualdad étnica o cultural”. Agrega que esta diferencia no debe ser sólo tolerada en el ámbito privado, sino reconocida también en el ámbito público. Se observa en esta definición que el multiculturalismo regresa al individuo al interior de un grupo cerrado. En ese sentido, al reivindicar la igualdad para el grupo, y no para el individuo, es anti-moderno y anti-emancipatorio. Nótese que no decimos pre-moderno, ya que es una reacción contra una modernidad (y producto de ella) que no tiene “ya centro de gravedad cultural”, y que estimula un multiculturalismo que radicaliza el individualismo en el seno de un pluralismo de modos de ser, pero que rechaza ese mismo individualismo hacia el interior de cada grupo³⁵.

Vemos entonces cómo al mismo tiempo que se condena la idea de *choque de civilizaciones* y se rechazan los *modelos multiculturalistas* que promueven la guetoización de ciertos sectores marginales de la sociedad, se recurre a análisis e interpretaciones basadas en las diferencias culturales asumidas como *derechos humanos*. A pesar de las declaraciones en contrario, se adoptan así esquemas multiculturales que terminan promoviendo un *diálogo de civilizaciones*, tan ilusorio como la idea del choque. Porque el problema con la teoría de Huntington no es el *choque*, sino las explicaciones basadas en variables culturales que privilegian características esenciales de pretendidas *civilizaciones*. El llamado a la aceptación del *diálogo* no resuelve las deficiencias conceptuales de un modelo que sobreestima las variables culturalistas.

Modernidad banalizada

Habiendo sido y mereciendo ser la bandera tras la cual se asuma un compromiso político de resistencia frente a todo abuso del poder tanto del Estado como por parte del capital privado, pocos conceptos pueden ser tan bastardeados como el de Derechos Humanos. Uno de los desafíos que presenta esta noción es que está sujeta a la ilimitada aparición y reivindicación de nuevos derechos. Por ejemplo, denunciando que la asimilación es ya

³⁵ Josrojavar, Farhad (2003): op.cit página 236

obsoleta, y que el poder del Estado ya no puede garantizar el acceso a los bienes culturales o materiales de la modernidad, Yasemín Soysal sostiene que los inmigrantes en Europa deben lograr “una identidad de grupo a partir del discurso universalista de los derechos humanos” y que el “multiculturalismo, o derecho a ser diferente y a crearse una cultura propia es un derecho natural e inalienable de todos los individuos”. De hecho, que no vale la pena la exigencia de los derechos de ciudadanía, sino que sólo debe exigirse el reconocimiento de los derechos humanos universales³⁶.

Al exigir el reconocimiento de su diferencia en nombre de esos derechos humanos, pero negando la reciprocidad que implican las obligaciones ciudadanas, se estimula también la “perpetuación de la diferencia” y la construcción de una comunidad cerrada en torno a ella³⁷, sectaria, opresiva e intolerante.

Por otra parte, los derechos humanos no pueden ser reivindicados para sostener cualquier derecho. Si en su nombre nos oponemos a un universalismo que niegue la posibilidad de pluralismo, también debe ser rechazada la “naturaleza esencialista de las diferencias y por tanto también la vanidad de la negociación entre diferentes formas de vida”³⁸. Por eso, situar las demandas de reconocimiento en el marco de la justicia social (de la posibilidad de acceso a los bienes materiales y simbólicos de la modernidad) y no en el contexto de la autorrealización cultural puede contribuir a eliminar el sectarismo y el fundamentalismo³⁹.

Pero si no puede hablarse seriamente de valores metafísicos universales, ni sostener la superioridad de una cultura por sobre otras⁴⁰, el desafío es establecer el límite, la elasticidad de la sociedad plural. Y uno de los posibles criterios para poner a prueba la elasticidad de los derechos humanos

³⁶ Kumar, Krishan: “El Estado-nación, la Unión Europea y las identidades transnacionales”, en Al-Sayyad, Nezar – Castells (Ed) (2003): op cit páginas 89, 90, 93

³⁷ Bauman, Zygmunt (2003): op.cit. páginas 90 y 91

³⁸ Bauman, Zygmunt (2003): op. cit página 95

³⁹ Bauman, Zygmunt (2003): op. cit página 93

⁴⁰ Russo, E y Mas, A (2004): “Multiculturalismo y derechos humanos”, Índice 22. Revista de Ciencias Sociales. Diversidad, recorridos, tensiones y conflictos, Centro de Estudios Sociales, Delegación de Asociaciones Israelitas Argentinas, Buenos Aires, 2004, página 271

es continuar considerando, fiel al espíritu del surgimiento del concepto, la defensa de tres principios inalienables: la vida, la libertad y la igualdad⁴¹.

La sobrevaloración de la razón condujo a pensar que de su mano la humanidad alcanzaría el progreso indefinido, la justicia y la libertad, y que todos los hombres confluirían hacia esos sistemas racionalmente probados. Mientras tanto, si existían diversas opciones, se debían a los “yerros de la historia –resultado de un daño cerebral que puede denominarse prejuicio, superstición o falsa conciencia”. El romanticismo, en cambio, sostuvo que antes del descubrimiento de la razón ya existían comunidades que habían encontrado, siempre en el pasado ideal, los mejores códigos de conducta⁴². En la actualidad, los neocomunitaristas, los multiculturalistas y los relativistas culturales sostienen algo parecido.

Entre el islam y la pared

Es cierto: la cultura (es decir, la separación de la simple naturaleza) implica una noción de preferencia. “La cultura exalta a un orden como el mejor, quizás hasta como el único bueno y denigra todas las alternativas como inferiores o desordenadas”⁴³. Por lo tanto, no sólo implica una forma de comportarse, sino también una serie de juicios de valor acerca de esos comportamientos. Así, el enfrentamiento entre diferentes identidades culturales implica un conflicto que va mucho más allá de las formas externas, rituales o folclóricas.

El laicismo en cuyo nombre el republicanismo francés niega el derecho del velo en la escuela demuestra que no se trata de una categoría neutra. Sin embargo, no podemos conceder que “lleve la carga de una distinción cultural”⁴⁴, como sostienen algunos intelectuales. En todo caso no es una cuestión cultural, sino, nuevamente, se trata de una toma de posición ideológica.

⁴¹ Russo, E y Mas, A (2004): op.cit, página 271

⁴² Bauman, Zygmunt (2002): *Modernidad Liquidada*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, página 179

⁴³ Bauman, Zygmunt (1994): *Pensando sociológicamente*, Nueva Visión, Buenos Aires, página 145. Citado en Russo, E y Mas, A (2004): op.cit

⁴⁴ Kumar, Krishan: op cit página 96

El problema del velo no es una simple cuestión de una moda o una forma de vestir. Aunque lo fuera, y como demostró Roland Barthes en *El sistema de la Moda*, la forma de vestirse tiene también una impronta simbólica, *dice* un mensaje con su propio contenido semántico, no se reduce a una cuestión de elegancia⁴⁵. Pero no podemos indignarnos frente a la prohibición como si la escuela pública se tratara sólo de un club que no permite la entrada a quienes no se vistan de manera elegante⁴⁶.

Aun si el principio de laicidad no puede considerarse universal, sí puede ser universalizable, ya que puede dotar a los pueblos de un “marco amplio capaz de albergar todo tipo de posiciones políticas e ideológicas”, dice el filósofo egipcio Fouad Zakariya⁴⁷. Pero el pluralismo exige la secularización, porque las “fes reveladas no toleran contra-fes”. Si el pluralismo exige que la mayoría respete los derechos de las minorías, es imprescindible la separación entre iglesias y Estado. Porque sólo así, al reconocer que la religión pertenece al ámbito privado se impide que “Obispo o Príncipe tengan una exigencia total” sobre el individuo⁴⁸.

Atravesamos una época en la que el propio Estado decreta su retirada y su renuncia a garantizar la representación o el marco en el cual se producen las luchas por el acceso a los bienes que garantizan la emancipación del individuo. En la que las mismas fuerzas que exigen y promueven esa retirada del Estado demandan de éste la intensificación de su acción policial para proteger y garantizar la solidez de los muros de los guetos de quienes ya han accedido a esa emancipación, amenazada por las consecuencias sociales de la desregulación estatal.

Es entonces cuando el espacio vacío es ocupado por otras instituciones, no controladas por el Estado, que asumen la defensa de las comunidades locales, que crean su identidad, que justifican su espacialidad diferenciada, sus límites en el acceso a los bienes de la modernidad o su derecho a su disfrute,

⁴⁵ Russo, E y Mas, A: *op.cit*, página 271

⁴⁶ Soyinka, Wole: “Escuela y símbolos religiosos”, en Clarín, Buenos Aires, 22 de enero de 2004 y www.elcorresponsal.com (publicado el 23 de enero de 2004)

⁴⁷ Taguieff, Pierre-André (2003): *op.cit*, página 48

⁴⁸ Sartori, Gino (2001): *op.cit* páginas 31 y 36 a 38

en su distancia física, pero también cultural y moral respecto del resto de la sociedad.

El problema del velo no es la indumentaria, sino el límite entre la República y su disolución, entre lo público y lo privado, entre lo que puede ser concertado y lo que no se negocia. El pañuelo puede ocultar el cabello de quienes no quieran exhibirlo, pero no puede velar los límites de las normas según las cuales se define qué se puede y qué no se puede aceptar⁴⁹.

Porque si el Estado ha desaparecido como garante del acceso a ciertos beneficios, es posible preguntarse si no es entonces ese Estado el que debe ser reconstruido, ya que se trata de la única institución que puede brindar salud, educación, trabajo y derechos políticos en pos de la igualdad. Por ejemplo, si la escuela pública no beneficia a los musulmanes europeos porque son quienes más sufren el fracaso escolar y las desigualdades educacionales⁵⁰, es necesario explicar ese fracaso por las desigualdades de la sociedad capitalista liberal, y no por la cultura de origen de los estudiantes. En otras palabras, es necesario volver a dotar a la escuela pública de las herramientas que garanticen el acceso a los beneficios de la modernidad, y no seguir justificando la retirada del Estado para que se autocumpla la profecía del fracaso republicano.

Refugiarse en el relativismo cultural y el comunitarismo es eludir las responsabilidades y los conflictos, es aceptar las diferencias y rendirse ante ellas, es haber dejado de creer en la existencia de un horizonte último de justicia social⁵¹.

La desaparición de un sujeto revolucionario capaz de prometer la redención contribuyó a crear la ilusión de un nuevo sujeto oprimido que se enfrenta al establishment occidental. Pero si la diferencia cultural se naturaliza,

⁴⁹ Peña, Ruiz: “Laicismo y justicia social, palancas de la emancipación”, en *Le Monde Diplomatique*, Buenos Aires, febrero 2004. “(¿podemos aceptar) .. qué algunos profesores sean impugnados a causa de su sexo o del contenido de sus enseñanzas, por ejemplo sobre la evolución de las especies en biología o sobre el genocidio de los judíos en la historia?... ¿Qué del derecho legítimo a alimentarse según las propias tradiciones se pretenda pasar a exigir mesas separadas para las distintas comunidades en los comedores colectivos?”

⁵⁰ Wieviorka, Michel: “Raza, cultura y sociedad”, en Al-Sayyad, Nezar – Castells (Ed) (2003): op cit páginas 185-186

⁵¹ Bauman, Zygmunt (2003): op. cit, página 89

si la conducta de los barrios periféricos se culturaliza, se pasa de la criminalización de la pobreza a la criminalización de las culturas. Si el individuo es reducido a sus orígenes, se vuelven a abonar los enfoques culturalistas propios de la idea del *choque de civilizaciones*.

Ya no creemos que la razón nos conduzca por sí misma e inevitablemente al final del camino, al bien absoluto en un fin de la historia ideal. La misma idea del bien es una construcción, un compromiso ideológico, por lo tanto, una opción. En otras palabras, una elección política *en el amplio sentido de una interpelación a los discursos ideológicos de la polis*⁵². Si los valores de la ilustración o los derechos humanos no son universales, pueden ser universalizables, en tanto definamos qué está bien, y qué no lo está. Se trata, una vez más, de una opción militante. Todavía es imprescindible, entonces, para los intelectuales que pretendemos resistir las interpretaciones hegemónicas, la búsqueda de nuevos espacios entre el islam y la pared.

Bibliografía:

Al-Sayyad, Nezar – Castells (Ed) (2003): *¿Europa musulmana o euro-islam? Política,*

cultura y ciudadanía en la era de la globalización, Madrid, Alianza (University

Press of America, Lanham, Maryland, 2002)

Bauman, Zygmunt (2002): *Modernidad Liquidada*, Buenos Aires, Fondo de Cultura

Económica (Polity Press y Blackwell Publishers, 2000)

Bauman, Zygmunt (2004): *La sociedad sitiada*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica (Polity Press y Blackwell Publishers, 2002)

Bauman, Zygmunt (2003): *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil,*

Buenos Aires, Siglo Veintiuno (Polity Press, 2001)

⁵² Grüner, Eduardo (2003): “El retorno de la teoría crítica de la cultura: una introducción alegórica a Jameson y Zizek”, en Jameson, Fredric – Zizek, Slavoj (2003): *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Paidós, Buenos Aires

- Brieger, Pedro – Herszkowich, Enrique (2003): “De La Meca a las pampas. La comunidad islámica en la Argentina”, Revista *Todo es Historia*, número 430, mayo 2003, Buenos Aires, páginas 6 a 15
- Burgat, François (1996): *El islamismo cara a cara*, Bellaterra, Barcelona
- Gellner, Ernest (1991): *Naciones y nacionalismo*, Alianza, Buenos Aires (1983)
- Hobsbawm, Eric (1992): *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Crítica, Barcelona
- Huntington, Samuel (1993): “The clash of de civilization”, *Foreign Affairs*, Summer 1993
- Jameson, Frediric – Zizek, Slavoj (2003): *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Paidós, Buenos Aires
- Josrojavar, Farhad (2003): *Los nuevos mártires de Alá. La realidad que esconden los atentados suicidas*, Madrid, Martínez Roca (Flammarion, 2002)
- Olivier, Roy (2003): *El islam mundializado. Los musulmanes en la era de la globalización*, Bellaterra, Barcelona
- Peña Ruiz, Henri (2004): “Laicismo y justicia social, palancas de la emancipación”, en *Le Monde Diplomatique*, Buenos Aires, Febrero 2004, páginas 32 y 33
- Ramadán, Tariq (2002): *El islam minoritario. Cómo ser musulmán en la Europa Laica*, Bellaterra, Barcelona, 2002
- Russo, Eduardo - Mas, Analía: “Multiculturalismo y derechos humanos”, Índice 22. Revista de Ciencias Sociales. Diversidad, recorridos, tensiones y conflictos, Centro de Estudios Sociales, Delegación de Asociaciones Israelitas Argentinas, Buenos Aires, 2004
- Said, Edward (1990): *Orientalismo*, Madrid, Libertarias (1978)
- Sartori, Giovanni (2001): *La sociedad multiétnica. Puralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus

Soyinka, Wole (2004): “Escuela y símbolos religiosos”, en Clarín, Buenos Aires, 22 de

enero de 2004 y www.elcorresponsal.com (publicado el 23 de enero de 2004)

Tagguieff, Pierre-André (2003): *La nueva judeofobia*, Barcelona, Gedisa (Átome Fayard, 2002)

Tevanian, Pierre (2004): “Antilaica, antifeminista y antisocial”, en *Le Monde diplomatique*, Buenos Aires, Febrero 2004, páginas 33 y 34