



VIOLENCIA RELIGIOSA Y VIOLENCIA POLITICA

Sami NAÏR

La implantación de los movimientos islámicos en los países árabe-musulmanes y en Turquía suele analizarse como una reacción confesional y de identificación frente a Occidente. Ahora bien, y aun cuando este enfoque tiene algo de certero, el fenómeno más importante, sin cuya consideración estimo imposible entender dichos movimientos, es la desintegración del sistema social global como consecuencia de la crisis económica mundial de los años ochenta.

La crisis repercutió de lleno sobre los estados y las sociedades de la orilla sur del Mediterráneo. Engendró la *dualización* de esas sociedades. Produjo la integración, por un lado, de los estratos sociales vinculados al poder del Estado e insertos en el sistema productivo, y la marginación, por otro, de estratos sociales cada vez más numerosos. Al poner en evidencia

su incapacidad de aplicar políticas públicas capaces de proteger a esas poblaciones marginadas, los estados quedan fuera del terreno de la solidaridad social y aparecen como los responsables de dicha escisión. No son solamente los estratos pobres los que padecen los efectos de esta situación; también los sufren los estratos cada vez más importantes de las clases medias.

El Estado egipcio tiene una enorme responsabilidad en la radicalización del integrismo islamista.

Tres casos paradigmáticos permiten poner en evidencia estos fenómenos: el de los integrismos egipcio y argelino, ambos excluidos del juego político legal, y el del islamismo turco, inserto políticamente y convertido, a partir de las elecciones de diciembre de 1995, en el primer partido político de la Asamblea nacional turca. Voy a analizar aquí cada uno de estos casos desde un punto de vista sociológico y político.

El caso egipcio

En Egipto, dicha dualización se desarrolla desde los años setenta con la política de apertura económica (*infitah*) impulsada por Sadat. Disminución del empleo y de la masa salarial, prolongación del periodo de espera para la incorporación al mercado laboral de los jóvenes licenciados, emigración al Golfo, auge del sector informal de la economía (1). La tendencia se afianza en los años ochenta y noventa, hasta el punto de que se prevé un índice de desempleo superior al 30% de la población activa para principios del siglo XXI (2). El gasto público disminuye el 63% del PNB en 1981 al 43% en 1990. En 1980, el Estado subvencionaba los productos alimenticios

hasta en un 31%; en 1989 la subvención apenas llega al 5%. El caso es que de esa subvención se beneficiaba el 93% de la población urbana. La electricidad se encareció un 30% en los años ochenta; la partida presupuestaria de sanidad era del 5% en 1965; en 1989 está en el 1,9%, cuando la curva de crecimiento apenas había registrado un leve descenso. En la actualidad, más del 50% de la población urbana vive por debajo del nivel de pobreza. Los sueldos de los funcionarios, por su parte, han sufrido una merma del 30% (3). El plan de ajuste estructural firmado en 1991 con el FMI ha agravado la situación. Todos los sectores, o casi todos, se han visto afectados: parados, pensionistas y jubilados, empleados del sector público, campesinos no propietarios de sus tierras, pequeños terratenientes (4), etcétera. Pero la liberalización de la economía no es mala para todo el mundo: un hombre de negocios egipcio lo ha dicho claramente: «No hay país en el mundo en el que un inversor pueda conseguir rápidamente beneficios tan importantes como en Egipto» (5), Mohamed Heikal, sin duda el mejor observador de la sociedad egipcia, sostiene que en Egipto debe de haber entre 80 y 200 multimillonarios, cuyas fortunas se invierten en el extranjero (6). El origen de estas fortunas está en la corrupción y el tráfico de drogas. La violencia, por su parte, habría alcanzado, siempre según Heikal, proporciones alarmantes: cada mes hay entre 3 y 10 personas condenadas a muerte, 20 personas son eliminadas

(3) *Le Monde*, 13 de abril de 1993.

(4) Hassan, A. Nassar, «Quelques conséquences sociales des programmes d'ajustement structurels», *Egypte-Monde arabe*, 1^{er} trim. 1993.

(5) *Le Monde*, 13 de abril de 1993.

(6) Discurso pronunciado por el escritor egipcio Sonallah Ibrahim y citado en una entrevista concedida a Jordi Esteban (obra en curso de publicación).

(1) Así, en 1989 más de 3 millones de personas estaban «empleadas» en este sector.

(2) Leila Kawaga, «Le chômage apparent et la structure du marché du travail en Egypte», *Revue Tiers-monde*, 121, enero-marzo 1990.

por la policía y otras tantas por los terroristas.

El integrismo

En este contexto es donde prolifera el integrismo religioso. No se trata, evidentemente, de un problema nuevo en Egipto. El viejo integrismo de los Hermanos Musulmanes prácticamente se ha institucionalizado en el Estado y en la vida política. Pero su antigüedad, su arraigo ideológico, la ambigüedad de sus relaciones cómplices/conflictivas con el Estado, hacen que hoy en día ya no represente la forma de contestación social más virulenta. Es en realidad la fuerza de las Jamaat o la Sociedad de los Musulmanes de Shukri (así como otros grupos tan incontrolados como manipulados) la que, apoyándose en los estratos excluidos, representa la punta de lanza de la lucha contra el poder oficial.

El Estado egipcio (7) tiene una enorme responsabilidad política en la radicalización del integrismo. Los grupos en el poder han desempeñado un papel determinante en el ascenso del islamismo, dadas las connivencias habidas, tanto ideológicas como político-estratégicas, entre islamismo y Estado.

En el ámbito de la ideología, dichas connivencias se han plasmado principalmente en el recurso permanente del Estado a la referencia religiosa y en la presencia de la religión en todo cuanto organiza y determina la vida colectiva. Tanto Nasser como Sadat recurrieron a ella y la alianza política con los Hermanos Musulmanes marcó los primeros años

(7) Para un análisis del funcionamiento del sistema político egipcio, ver Gema Martínez Muñoz, *Política y elecciones en el Egipto contemporáneo (1922-1990)*, ed. MAE, Madrid, 1992.

La Constitución egipcia de 1971 introdujo el Islam como religión del Estado.

de ambos regímenes. Con Nasser, la reforma de la universidad de Al Azhar en 1961 dejó en manos del Estado la remuneración de los profesores religiosos, pretendiendo con ello el poder «revivificar el Islam sin arrebatárselo al pueblo» (texto de la ley de reforma de la Universidad). En 1962, la Carta de Acción Nacional funda el socialismo sobre el conjunto de ciencias, fundamentalmente sobre las ciencias «históricas y religiosas». La islamización del Estado se incrementa con Sadat mediante la introducción de la referencia religiosa como fuente principal de la legislación en la Constitución de 1971 (8). La Constitución introdujo igualmente el Islam como religión del Estado (art. 2) y las evocaciones del Islam en el Preámbulo pasaron a ser bastante más numerosas que antes (9).

Políticamente, las estrechas relaciones entre el Estado y la oposición islamista variaban conforme a la situación política interna. Se sucedieron periodos de alianzas (primeros años de los regímenes de Nasser y de Sadat), de tolerancia (comienzos del régimen de Mubarak) y de conflictos larvados, de los que Sadat fue víctima y que prosiguen actualmente. El presidente Sadat brindó su apoyo al desarrollo de las actividades socio-culturales de las

(8) Hala Mustafá, «La résistible ascension du courant islamiste en Egypte», *Confluences Méditerranée*, otoño 1994.

(9) *Les régimes islamiques*, Pouvoirs, PUF, 1981.

El rechazo a la ética occidental se traduce en la voluntad de moralización de la sociedad.

Jamaat, sobre todo en los campus universitarios, donde la instrumentalización de estos grupos tenía como meta principal la erradicación de la oposición de izquierdas. Su sucesor, Hosni Mubarak, no ha modificado fundamentalmente la actitud ambigua del régimen para con los Hermanos Musulmanes. Su organización ha seguido siendo ilegal, pero el discurso del Estado ha resaltado su dimensión religiosa. El actual presidente ha tratado de integrar a los Hermanos en la vida política abriéndoles las puertas del Parlamento y de los sindicatos profesionales para que, bajo la cobertura de los partidos políticos de oposición «adecuados», su influencia se difuminara y con ella sus reivindicaciones. Resultado: tal irradiación de la influencia de los Hermanos Musulmanes en las instituciones que, a principios de los años noventa, el propio Mubarak dio marcha atrás y mediante una reforma legislativa (leyes de 1990 sobre las elecciones al Parlamento y de 1993 sobre las elecciones en los sindicatos), volvió a excluirlos de la vida política (10).

El estallido de la corriente islamista

Junto con los Hermanos Musulmanes surgen otros movimientos más radicales que progresivamente han ido consolidando su lugar en la oposición. Son va-

(10) Hala Mustafá, «La résistible ascension du courant islamiste en Egypte», *Confluences Méditerranée*, otoño 1994.

rios los factores que concurren en su aparición y que permiten comprender el mayor radicalismo de su rechazo del régimen. Los Hermanos, no obstante los fracasos en su relación con el poder, nunca han cuestionado su posición «moderada», lo que ha fomentado crisis y escisiones en el seno del movimiento, dando lugar a la formación de grupos radicalmente hostiles a la negociación política. En términos sociológicos, así como en los años treinta los Hermanos reclutaban a sus partidarios principalmente en los estratos medios y bajos (campesinos «sin tierra»), su implantación en las ciudades, y sobre todo en El Cairo, señala el principio de su expansión en el seno de las clases medias relativamente acomodadas y conservadoras. En términos ideológicos, este cambio de base social ha embarrancado al movimiento en un conservadurismo que no le permite afrontar los problemas de la modernidad y los cambios sumamente rápidos que sufre la sociedad egipcia. La nueva corriente islamista ocupa en cierto modo el terreno sociológico e ideológico que han dejado vacante los Hermanos Musulmanes. Los estratos medios y bajos son los que aportan la base social y el grueso de las tropas de las Jamaat: jóvenes campesinos llegados recientemente a la ciudad, escolarizados cuyas perspectivas de futuro son nulas por la gravedad de la crisis económica. A estos estratos, bloqueados en sus aspiraciones, se suman las poblaciones más pobres y las más directamente afectadas por la crisis. Esta corriente islámica más radical no pone en tela de juicio la dimensión material de la modernidad, como tampoco sus utensilios —ciencias exactas, informática, medios de comunicación, etcétera—, de los que por regla general se vale perfectamente gracias a que muchos de sus militantes son ingenieros, médicos, etcétera. En cambio, la dimensión «ética» de la modernidad sufre una violenta contestación y se rechazan

los valores occidentales que la sustentan (11). En el fondo, estos grupos no plantean ninguna ruptura ideológica real con los medios intelectuales y religiosos tradicionales (y oficiales), cuya actitud frente a la modernidad ha consistido en aprovechar los elementos materiales conservando siempre los elementos culturales y éticos propios de la sociedad de origen.

El rechazo de la ética occidental y el deseo de un regreso a una concepción estricta e intolerante del Islam se traduce así en la voluntad de moralización de la sociedad (lucha contra el alcohol, la droga, el relajamiento de las costumbres en materia de relaciones entre los sexos, etcétera). Ello pone de manifiesto una forma de resistencia reaccionaria contra la atonía que se apodera de la sociedad, contra su desintegración y contra la ruptura del ligamen social (12). El debilitamiento del sistema de solidaridad orgánica, por emplear términos de Emile Durkheim, favorece, en este caso, las condiciones de una reactivación de las solidaridades mecánicas. De allí también la necesidad de un control social fundado ante todo en el derecho penal, en la ley religiosa (*sharia*). Por lo que respecta al espectro socio-cultural, el modo de intervención y de acción de estos grupos guarda parecido con el de los Hermanos Musulmanes: actos de solidaridad, respuestas concretas a los problemas de la salud, de la vivienda, de la organización de la vida material de las clases más desfavorecidas, centros de formación y de ocio, etcétera. Por el contrario, en el espectro político estos grupos se distinguen radicalmente de los Hermanos. Su modo de acción reviste dos fórmulas: bien el retiro total del mundo mediante la creación

(11) Nicole Khouri: «De la mouvance islamiste en général et des Jamaat en particulier», *Revue Tiers-monde*, 1990.

(12) *Ibid.*

Los islamistas aprovechan los elementos materiales de la modernidad rechazando los valores que la sustentan.

de una contra-sociedad —Sociedad de los Musulmanes de Shukri—, bien la acción violenta encaminada a poner en entredicho el papel del Estado (determinadas fracciones de las Jamaat, así como otros grupúsculos). Pero en ningún caso se contempla el diálogo con el poder: la oposición se mantiene radical y violenta (13).

El caso argelino

En Argelia la situación ha llegado a un punto de no retorno, el de la guerra como manera de gestión de la crisis política. Dotada de una economía esencialmente rentista (basada en los hidrocarburos), Argelia se ha visto —como consecuencia de la caída del precio del petróleo y de los acuerdos del Plaza entre americanos, europeos y japoneses sobre la baja del dólar en 1985— abocada a una crisis devastadora a la que el Estado no ha podido hacer frente.

Entre 1985 y 1991, las reservas de divisas disminuyeron un 80% (14). La deuda, que absorbía una tercera parte de las reservas de exportaciones antes de 1985, pasó a absorber más de las tres cuartas partes de las mismas. El índice de creci-

(13) Hala Mustafá, «La résistible ascension du courant islamiste en Egypte», *Confluences Méditerranée*, otoño 1994.

(14) Jean-Pierre Sereni, «L'Algérie, le FMI et les FIS», *Les Cahiers de l'Orient*, 1° y 2° trimestres 1992.

***En 1990, un ejecutivo
argelino ganaba una décima
parte del sueldo
de su homólogo francés.***

miento del PIB no ha dejado de ser negativo desde entonces: -0,3 en 1986; -1,4 en 1990 (15). Las importaciones han registrado una fuerte contención, lo que ha acarreado cierre de empresas, carestía, desarrollo del mercado negro, despidos y desempleo.

Forzada a recurrir al FMI, Argelia emprendió en 1989 un proceso de reestructuración de su economía mediante recursos tan clásicos como la devaluación del dinar, la liberalización de la economía, el desendeudamiento del Estado. Los efectos de las devaluaciones sucesivas se notaron muy rápidamente; la inflación pasó del 12% en 1986 al 22% en 1991 y al 32% en 1994. El FMI ha impuesto la reducción de las subvenciones a los productos de primera necesidad a cambio de un «sistema de subsidios» que, pese a su ridículo monto (120 dinares al mes), permite evaluar la amplitud de la crisis social: 14,5 millones de personas son beneficiarias, casi la mitad de la población total.

En el terreno del empleo, el paro pasa del 18% de la población activa en 1984 a más del 26% en 1993 (16). No es previsible que la curva pueda invertirse, dada la

incidencia de factores como la menor creación de empleo, la desaparición definitiva de muchos puestos en el sector público y la llegada masiva de jóvenes al mercado laboral cada año (17). Entre los desempleados, un 5% son licenciados —principalmente de especialidades árabes—, lo que permite entender el surgimiento de una élite marginada, a la cabeza hoy en día del movimiento islamista.

En términos generales, el círculo de los favorecidos, en lugar de ampliarse —conduciendo así a un proceso integrador de ascenso social— no deja de retraerse, arrojando mecánicamente a los márgenes de la pobreza a estratos que con anterioridad eran relativamente acomodados. En 1980, un ejecutivo argelino ganaba el 80% del sueldo de su homólogo francés. En 1990 la situación es bien distinta: ya no gana más que una décima parte de ese sueldo (18). Y el mismo no le permite siquiera proveerse de carne y frutas, productos que, después de desaparecer de la mesa de los más pobres o de los parados, abandonan ahora también el menú de aquellos que todavía gozan del privilegio de tener un verdadero empleo (profesores, ingenieros, etcétera) (19).

Dualización

Así pues, la sociedad presenta un aspecto profundamente dualizado. En un lado se encuentra una parte de la élite francófona y de lengua árabe —la que el sistema ha llegado a integrar—, junto a

(15) Institut national d'études de stratégie globale, Algérie. *Evaluations et perspectives de l'économie*, Argel, 1992.

(16) Abdellatif Benachenhrou, «Inflation et chômage en Algérie», *Maghreb-Machrek*, enero-marzo 1993.

(17) La demanda adicional de empleo sobre el índice de paro constante se eleva a 234.000/año. Institut national d'études de stratégie globale, Algérie. *Evaluation et perspectives de l'économie*, Argel, 1992.

(18) Abdellatif Benachenhrou, antes citado.

(19) *Ibid.*

fracciones de la clase obrera, de los campesinos y de los estratos medios ligados al sistema estatal o insertos en el sector privado e informal; en el otro, excluidos del sistema de producción y de reproducción social, se encuentran los parados, los trabajadores en situación precaria, las víctimas del éxodo rural, los jóvenes no escolarizados y una gran parte de la élite de lengua árabe sin perspectivas de integración, etcétera. La exclusión es multiforme: ante todo, la de los jóvenes del sistema educativo debido a la degradación de las condiciones de la enseñanza, motivada a su vez por la retracción del Estado y el crecimiento demográfico. En 1993, el 93% del alumnado que finalizaba el periodo educativo lo hacía sin ninguna perspectiva de promoción profesional o universitaria. Otro factor es la merma de las formas elementales de la civilización por la degradación continua de las condiciones de vida: la eterna falta de viviendas, dificultades de acceso al agua y al alcantarillado (20), etcétera. Y, por último, la imposibilidad de acceder al sistema de poder debido a su monopolización por una pequeña fracción del ejército y por los entramados constituidos a su alrededor.

Esta situación, sabido es, ha provocado una grave crisis de identidad que hoy se plasma en la ideología integrista. Crisis visible tanto en las conductas individuales —sobre todo las de los jóvenes— como en las conductas colectivas, que han sufrido una profunda transformación. Individualmente, lo que más llama la atención es el fenómeno de gran distanciamiento de la *realidad interna del país* (rechazo del compromiso político, negativa a creer en el futuro, proyección hacia un provenir

(20) En 1991, el 40% de la población no tenía acceso al agua corriente ni al alcantarillado, PNUD, *Le développement humain dans le monde*, ONU, 1993.

La dualización de la sociedad argelina actual ha provocado una grave crisis de identidad cultural.

que no se desarrolle en Argelia) y, simultáneamente, la búsqueda de un refugio en la ideología religiosa supuestamente redentora (21). Colectivamente, el cambio se traduce en la desaparición de los movimientos sociales clásicos, organizados en el marco de negociaciones con el poder y fundados en reivindicaciones de mejoramiento de las realidades existentes (salarios, condiciones laborales), y en la aparición de movimientos espontáneos de diverso tipo (huelgas de hambre, tumultos, manifestaciones), fundados en una exigencia de reconocimiento y de integración. Buen ejemplo de ello son las huelgas de octubre de 1988, en el curso de las cuales los más jóvenes, estimándose postergados en su más elemental dignidad humana, corearon, entre otros, un eslogan que decía: «Somos hombres, somos hombres» (22).

Descomposición del bloque dirigente

En Argelia, esta situación de degradación social lleva aparejada una profunda descomposición del bloque en el poder. No cabe duda de que precisamente la correlación de estos dos hechos es lo que distingue a la situación argelina y permite compararla con la situación sudanesa.

(21) Laetitia Bucaille, *La socialisation politique des jeunes Algériens depuis 1988*, Memoria de la IEP, París, diciembre 1990.

(22) José Garçon, *Le drame algérien*, La Découverte, París, 1994.

Los grupos sociales que se adhieren al FIS no están estructurados y carecen de coherencia interna.

Ante ella, ni los partidos políticos, rápidamente creados después de 1989 (fecha de legalización del pluripartidismo), ni el FLN, viejo partido totalitario instrumento hasta entonces de los militares en el poder, pudieron responder a las demandas sociales que estallaron de forma tan brusca y brutal. El Frente Islámico de Salvación (FIS) será quien, con una facilidad desconcertante, encarne esas frustraciones.

El Frente Islámico de Salvación

Surgido del movimiento fundamentalista representado antes de la guerra de liberalización nacional por la Agrupación de los *ulemas*, el Frente Islámico de Salvación —el movimiento, por entonces, no tenía todavía este nombre— se corresponde con la corriente que, a partir de la independencia, rechaza el compromiso elaborado entre el nuevo Estado y la mayor parte del movimiento fundamentalista. Representado principalmente por las asociaciones religiosas, culturales o de beneficencia, y, a partir de los años setenta, por algunos grupos más radicales que optan por la guerrilla para combatir al poder de turno, el movimiento islamista sigue siendo relativamente marginal ya entrados los años ochenta. Durante todo este periodo, manipulado por un Estado que ve en su activismo moral y religioso un buen escudo contra las otras formas de oposición (sobre todo las de izquierdas), el islamismo realiza un lento trabajo de división de la sociedad; incremento de las

mezquitas en las que podían expresar libremente sus opiniones —por lo menos hasta 1988—, incremento de asociaciones culturales, de centros de salud y de beneficencia, etcétera. El partido islamista no se forma oficialmente sino después de los tumultos de 1988; se sirve así de la nueva Constitución de febrero de 1989, que autorizaba la formación de asociaciones y de partidos políticos. Se suma entonces a la contienda política recién autorizada hasta su victoria —rechazada por los militares— en las elecciones legislativas de 1991. El golpe de Estado de enero de 1992 y la prohibición del FIS marcan el inicio de la guerra civil en Argelia.

En 1990, el FIS reivindica 3 millones de militantes. Según estudios realizados por algunos observadores (23), así como por las encuestas de prensa, los grupos sociales que se adhieren al FIS presentan dos características esenciales: de un lado, son grupos parcial o totalmente excluidos de la sociedad; de otro, no están estructurados y carecen de cohesión interna. Las comunidades tribales o culturales profundamente estructuradas (cabildos, mozabitas, tuaregs, etcétera), se mantienen todavía algo al margen de la influencia del FIS. Mayoritariamente joven, el electorado del FIS es primordialmente masculino, víctima de una escolarización muchas veces inconclusa. Más urbano que rural —o mejor dicho en el cruce entre la ciudad y el campo—, manifiesta una inserción difícil en la ciudad, donde en cualquier caso vive marginado. Está desarraigado —aun cuando no sea pobre— y ha dejado de pertenecer a las antiguas comunidades religiosas o tribales tradicionales (24). Siendo el único partido que posee una implantación casi nacional

(23) Ahmed Khelladi, François Burgat, Séverine Labat, Ahmed Rouadjia.

(24) *Algérie Actualité*, 9 a 15 de mayo 1991.

(25), el FIS se presenta ante todo como una respuesta a la crisis social y económica que padece Argelia.

Entre los grupos sociales más sensibles al islamismo y que conforman el grueso de sus batallones figuran los jóvenes en paro de barrios escolarizados en árabe y los titulados de las especialidades en lengua árabe sin salidas a la altura de sus aspiraciones, junto a los profesores de primaria y de secundaria. A ellos se suman estudiantes de las carreras científicas, bilingües o francófonos, así como los comerciantes y los «*trabendistes*» (26) que se oponen a la red comercial oficial protegida por el Estado. Con otras palabras, los partidarios de la ideología islamista se mezclan muchas veces con los beneficiarios de un sistema económico caído en la anarquía, al que denuncian pero del que saben sacar provecho.

Enfrentado a una represión extremadamente violenta, el FIS ha intentado en vano constituirse en auténtico partido político. Ello casi hasta el otoño de 1991, cuando la perspectiva de las elecciones legislativas de diciembre, en las que se autorizó su participación, otorgó una autoridad indudable en el seno del movimiento a los partidarios del diálogo. Sin

(25) El mapa electoral del Frente Islámico de Salvación (FIS) es fiel reflejo del malestar social del que se hace eco. Así, su presencia es mayor en tres tipos de zonas: las especialmente desheredadas: interior del Jijel y pequeña Cabilia, los montes de Titeri (en Médéa el FIS obtuvo el 79% de los votos, sus mejores resultados), la cuenca del Hodna (M'Sila, Bahika), el sur del wilayato de Djelfa, las regiones de intensa descomposición debido a la colonización: llanura de Chelif y, por último, las regiones de urbanización rápida y anárquica: aglomeración de Argel, sudeste de la Mitidja.

(26) El «*trabendo*» es la forma popular de denominar al sector informal de la economía en el que se trafica con mercancías de contrabando, con productos llevados por los emigrantes.

Enfrentado a una dura represión, el FIS no ha conseguido constituirse en auténtico partido político.

embargo, incluso en estos años, determinados grupúsculos minoritarios, disidentes tras el fracaso de la gran manifestación de mayo de 1991, escaparon a su control y perpetraron atentados que dañaron su credibilidad.

El estallido del movimiento se produjo después del golpe de Estado de enero de 1992, respuesta militar a la victoria del FIS en las legislativas de diciembre de 1991. Los militantes perseguidos se dispersaron por la guerrilla y formaron grupúsculos más o menos estructurados que irían alcanzando progresivamente una nueva unidad. Así aparecieron, entre 1992 y 1994, los dos principales movimientos armados: el Ejército Islámico de Salvación (AIS) y los Grupos Islámicos Armados (GIA).

Constituido por antiguos cuadros del FIS que lograron escapar a la represión, el AIS representa, desde su creación en 1994, al conjunto de los grupos armados que consiguió federar el FIS. El Frente Islámico de Salvación ha llegado así a controlar una parte bastante amplia de la guerrilla. En la medida en que de él depende la alternancia de treguas y de acciones armadas, goza de un estatuto de socio creíble en el marco de una solución negociada.

El GIA se estructura en la oposición al FIS, al que reprocha sus veleidades de diálogo con el poder. Pero la oposición FIS/GIA no es solamente estratégica;

también es ideológica, en la medida en que el GIA agrupa principalmente a los jóvenes socialmente marginados y para los que la entrada en los grupos armados suele representar una primera experiencia política y militar. Así, se oponen a los jefes más antiguos, que consideran desacreditados debido a sus fracasos sucesivos en su lucha para acabar con el régimen. Pero aunque el FIS trata de hacerse con el control de estos grupos, al tiempo teme que a través de ellos se infiltren en sus filas miembros de la seguridad militar. Por su parte, el GIA teme verse marginado en el marco de un diálogo y perder los beneficios de sus acciones.

El anárquico funcionamiento de estos grupos refleja la represión que padecen y que les impide la formación de cualquier estructura y la planificación de una estrategia coherente. Son grupos de pequeño tamaño, muy desmembrados, que desaparecen y se reconstituyen rápidamente pese a los arrestos y las muertes. Sus acciones son puntuales, breves y, a ser posible, espectaculares. La infiltración en estos grupos de miembros de la seguridad militar incide todavía más sobre la anarquía global de la situación. La desconfianza y la confusión que reinan en el seno del movimiento islamista repercuten también en sus bases populares, lo que fomenta un clima de miedo y de sospecha permanente.

En este contexto, las elecciones presidenciales del 16 de noviembre de 1996 tuvieron un índice de participación cer-

cano al 75%. El presidente Zerual obtuvo el 61,34% de los votos, y su rival inmediato, Mahfoud Nahnah (corriente islamista moderada), el 25,38%. Les siguieron, a considerable distancia, el candidato de la Agrupación por la Cultura y la Democracia (RCD), Saïd Saïdi, con el 9,29% de los votos, y el líder del Partido de la Renovación Argelina (PRA), con el 3,78%. Estos resultados significan dos cosas: si los argelinos pretenden alcanzar la pacificación en el marco de la representación del conjunto de las fuerzas políticas, el triunfo del presidente Zerual no conlleva ninguna aceptación de la estrategia de total represión. Por el contrario, los buenos resultados de Mahfoud Nahnah, en un contexto que favorecía claramente al presidente Zerual, vienen a demostrar que la población busca ante todo que se instaure un diálogo entre las principales fuerzas políticas y no que se perpetúe una estrategia que engendra y fomenta la violencia. Los militares han interpretado ese 60% de votos al presidente Zerual como un cheque en blanco ofrecido a su política; reiteran, así, el error del golpe de Estado de 1992, que sumió al país en la guerra civil. Tan sólo una solución política que conduzca a la institucionalización del conjunto de las fuerzas existentes —incluidos los islamistas— podría hoy en día modificar el *statu quo* sangriento que impera nuevamente en Argelia. En cualquier caso, las próximas elecciones legislativas deberían replantear el problema de la apertura del sistema político en toda su agudeza.

***El triunfo de Zerual
no significa la aceptación
general de la política
de represión total del islamismo.***

El caso turco

Turquía ha entrado en crisis más tardíamente que los otros países del entorno mediterráneo. Desde principios de los años ochenta, el liberalismo como ideología de desarrollo económico toma el relevo del modelo estatista impuesto por

Mustafá Kemal. Aunque dicha liberalización de la economía haya hecho posible un elevado índice de crecimiento, no es menos cierto que también ha consolidado las fuertes desigualdades geográficas ya existentes con anterioridad —fomentando un éxodo rural de intensidad permanente, ya que cada día más de 1.000 personas se desplazan definitivamente hacia Estambul— y provocado una serie de desequilibrios fundamentales. El déficit de la balanza comercial no ha hecho más que aumentar, la deuda ha crecido rápidamente, hasta los 60 mil millones de dólares en 1994, y el déficit presupuestario se ha disparado, con el consiguiente aumento de la masa monetaria y de la inflación.

Crisis económica y social

En 1994, en una situación crítica, el gobierno llegó a un acuerdo con el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial sobre el enderezamiento de la economía. Los efectos de este acuerdo, que contemplaba sobre todo la privatización efectiva y rápida de grandes empresas del Estado (34 en total) hasta entonces protegidas, así como una devaluación considerable de la libra, no se hicieron notar en toda su dimensión sino varios años más tarde. Pero los primeros indicios de una descomposición rápida y profunda de la sociedad ya son visibles. La depreciación de la moneda turca en más de un 50% en relación al dólar provocó inmediatamente la subida de los precios, y sobre todo el de los productos controlados por el Estado (27), del 50 al 100%, dividiendo globalmente *por dos* la capacidad de compra de los turcos. Hoy el salario mínimo no permite siquiera garantizar el pan y el té

(27) «Té, azúcar, alcohol», *Le Monde*, 7 de abril de 1994 y 19 de enero de 1995.

En Turquía son ya visibles los primeros indicios de una rápida y profunda descomposición de la sociedad.

indispensables para la vida de una familia. La mayoría de los trabajadores —capas medias incluidas: universitarios, médicos, etcétera— no tiene más remedio que dedicarse a una segunda actividad para poder luchar contra la inflación (28).

La caída brutal de la producción en 1994, con un índice de crecimiento negativo, ha provocado numerosas quiebras, con los consiguientes despidos y la congelación de los salarios (29). Desde principios del año 1995, el índice de crecimiento vuelve a ser de signo positivo (+7%), pero el desarrollo rápido y ostentoso del sector privado tiene lugar en un contexto de degradación creciente de la situación material de la mayoría de la población, lo que pone en evidencia la fractura social y aumenta la impopularidad de la clase política y de las élites económicas. En lo que al programa de privatización de las empresas del Estado se refiere, su aplicación ya ha acarreado, entre abril y junio de 1994, el despido de más de 100.000 personas. Estos primeros signos de crisis social se sitúan en un contexto demográfico desfavorable (crecimiento del 2,3%), que arroja cada año a más de un millón de jóvenes al mercado de trabajo. Así, cabe que el paro, que en 1993 alcanzaba al 9% de la población activa, aumente rápidamente, provocando esa

(28) *Le Monde*, 26 y 27 de diciembre de 1995.

(29) Paso, entre 1993 y 1994, de un régimen de crecimiento positivo del PNB (+7,6%) a un régimen de crecimiento negativo (-5%).

El islamismo turco no es tan radical como ciertos movimientos del Magreb y de Oriente Medio.

dislocación interna de la sociedad propicia al desarrollo de las ideologías contra la sociedad. O cabe la reinstauración del islamismo turco como fuerza de contestación socio-política.

Al hilo de cuanto está ocurriendo en el resto del mundo musulmán, encontramos en el desarrollo del islamismo en Turquía la combinación de tres parámetros favorables al surgimiento de esa corriente: una clase dirigente no democrática, la monopolización y la manipulación de la religión por el Estado y la clase política, una fuerte dualización de la sociedad en un contexto de apertura económica rápida.

La singularidad del islamismo turco

Sin embargo, varios elementos singularizan el caso turco. Los sucesivos intentos de apertura del sistema político, su democratización parcial y brusca, han permitido que las fuerzas políticas que invocan el Islam entren varias veces en el juego político y participen en el ejercicio del poder desde 1969. El islamismo turco no tiene el mismo radicalismo de determinados partidos o movimientos del Magreb o del Oriente-Medio. Desde que ejerce el poder (está al frente de los grandes municipios desde 1994), su discurso tiende a suavizarse: ya no se distingue de sus contrincantes más que por su trabajo sobre el terreno y su capacidad —muy superior— para movilizar a las poblaciones y dirigir campañas políticas francamente eficaces

(siendo éste uno de los rasgos característicos de tales partidos o movimientos en todo el mundo musulmán).

La modernización y la laicización del país, más profundas y sin duda *un poco menos* ambiguas y contradictorias que en otros países musulmanes, han engendrado una situación socio-cultural que no parece favorecer realmente al integrismo. El islamismo turco preconiza menos una aplicación integral de la ley religiosa que un *nacionalismo teológico e identificativo* fuerte frente a la mundialización. Ahora bien, no parece que dicha modernización haya llegado a producir una «cultura moderna» totalmente secularizada como fuerza de cohesión social a partir de la cual podría mobilizarse un electorado mayoritario. Por mediación de las hermandades y de su profundo arraigo social, el Islam sigue siendo una referencia indispensable para la movilización de la gran mayoría, y sobre todo del mundo rural o de las poblaciones recientemente urbanizadas.

Es más, la laicización kemalista del Estado obedecía al modelo francés del siglo XIX no menos que al del siglo XVIII: se trataba, en realidad, de una galicanización laica. La religión queda separada del Estado, pero le está sometida. Las medidas tendentes a la laicización del Estado estipulaban, en un primer momento, la exclusión de la religión de la esfera política. Entre 1923 y 1937 la religión ya no es fuente de legitimidad política y de derecho. La Constitución que funda la República en 1924 promulga al Estado como único legitimario de la soberanía nacional. La abolición del califato elimina cualquier participación o reparto de dicha soberanía. El apartado de la Constitución en que se mencionaba al Islam como religión oficial del Estado turco se suprime en 1928, y el carácter laico del Estado queda escriturado en la Constitución de

1937 (art. 2). En 1926, la adopción de un Código civil, copiado del Código suizo, de un nuevo Código penal y, por último, en 1929, de un Código de comercio de inspiración occidental, elimina la totalidad de las reglas jurídicas islámicas de la legislación.

El Islam es asimismo desterrado de la cultura mediante algunos actos significativos: en 1925, adopción del calendario gregoriano y obligación de llevar sombrero en lugar de fez; en 1928, adopción del alfabeto latino; en 1934, adopción del sistema métrico; en 1934, ley sobre los patronímicos y adopción del domingo como día de descanso en vez del viernes.

En principio, esta marginación de la religión tiene una restricción importante: el Ministerio de la *sharia* no es abolido, sino reemplazado, en 1924, por una Presidencia de los asuntos religiosos vinculada a los servicios del primer ministro. Esta institución persigue asegurar el control del Estado sobre la religión: retribución y nombramiento de los funcionarios religiosos, vigilancia del contenido de las predicaciones y de las publicaciones, elaboración de una doctrina religiosa oficial. Una situación, de hecho, comparable a la de Argelia después de la independencia (1962), con el añadido del laicismo del Estado.

Islam oficial e Islam de las hermandades

Este Islam oficial tropieza desde un primer momento con la oposición del Islam de las hermandades. Este se halla representado por órdenes religiosas profundamente integradas en el orden político local: la Naqshibendiyya, la Suleymaniyya o la Kadiriyya. Estas órdenes coinciden con particularismos regionales, culturales y lingüísticos importantes: así, los jefes religiosos kadirios o naqshibendis en el

este del país son además jefes tribales y militares kurdos. Por tanto, son los poderes intermediarios tradicionales de la sociedad los que se resisten al control del nuevo Estado. Las revueltas más violentas y las más organizadas contra el Estado central procedieron, en los años 1925-1930, de dichos grupos. De ahí la prohibición de las hermandades desde 1925. En el sistema político autoritario y monopartidista de entonces, la única oposición que llegó a estructurarse en la clandestinidad fue la de este Islam de las hermandades. El Estado reaccionó de dos maneras: mediante la coerción (Código penal que prohibía a los religiosos expresar sus ideas políticas, decretos constitucionales que equiparaban cuestionamiento del laicismo y rebelión contra el Estado) y la difusión de una doctrina religiosa oficial. Tras la desaparición de Kemal (1938) y la Segunda Guerra Mundial, se asiste a una evolución de la relación entre religión y política. Los intentos de apertura política y de instauración del pluripartidismo se saldan sistemáticamente con la victoria de la oposición islamista (hasta hoy mismo). Las reacciones del ejército —golpes de Estado sucesivos (1960, 1971, 1980)—, siempre legitimadas en aras de la salvaguarda de la República laica, parecen encubrir en realidad un rechazo a la alternancia política no controlada por los militares. De ahí la monopolización de todas las formas del Islam por los sucesivos poderes. Desde los años cincuenta, el Islam de las hermandades se va haciendo progresivamente clientelista y más inte-

***Los islamistas turcos preconizan
ante todo un nacionalismo
teológico e identificativo frente
a la mundialización.***

grado. A cambio, el Islam se introduce progresivamente en la vida pública (enseñanza, desarrollo de las escuelas coránicas y de las universidades religiosas, restablecimiento de la oración en árabe, etcétera), mientras que el principio constitucional del laicismo del Estado no es puesto en tela de juicio. En fin, todos los partidos que postulan al gobierno recurren con creciente asiduidad a la referencia religiosa y se otorgan cada vez más concesiones a las fracciones religiosas de los partidos políticos en el poder, favoreciendo la penetración del aparato del Estado por los «islamistas» (que pueden pertenecer a partidos rivales), cuyos terrenos de influencia se diversifican y se extienden desde 1970 (sector económico privado, función pública, enseñanza, cultura, etcétera).

El Estado y la religión

Por tanto, la ambigüedad de la relación entre Estado y religión reside en la integración y la monopolización crecientes de la religión y en el reforzamiento paralelo del aparato legislativo y coercitivo concebido para impedir toda utilización política de aquélla.

En un contexto de modernización económica rápida, las hermandades constituyen grupos sociales sólidamente integrados, indispensables para la victoria de las fuerzas políticas en pugna. Los valores religiosos no son nunca abandonados para

La mayoría de los partidos turcos utilizan explícitamente la referencia religiosa para movilizar al electorado.

la movilización del electorado: la mayoría de los partidos —esencialmente los partidos de derecha mayoritarios desde los años sesenta— utilizan explícitamente la referencia religiosa. A ello se debe que el partido Refah (islamista), cuya victoria en las elecciones municipales de 1994 y luego en las legislativas anticipadas de 1995 ha suscitado tantas reacciones, no surja como un fenómeno radicalmente nuevo en el panorama político. En realidad, todo ocurre como si el aumento de la pujanza de una oposición que utiliza y da primacía a la referencia islámica para afirmar su influencia electoral coincidiese, a lo largo de la historia política turca, con el aumento de la pujanza de un nuevo estrato social. Su inicial desapego a la clase política dio lugar a la intervención del ejército, garante, no del laicismo, como supusieron precipitadamente algunos observadores, sino de un reparto controlado del poder en el seno de los grupos sociales dominantes. Seguidamente se asiste a un proceso de integración —más o menos rápido— de los oponentes a la vida política. El hecho de que el Islam de las hermandades haya sido en un primer momento víctima de una fuerte represión y después progresivamente clientelista hasta integrarse en el juego político (además de la historia del propio partido Refah), es muy revelador de esta forma de funcionamiento. Este fenómeno no demuestra solamente la capacidad integradora de la clase política en el poder, sino también la proximidad ideológica entre los partidos liberales de derechas y los partidos «islamistas», además de la facilidad con que los partidos que han tenido una oportunidad de llegar al poder abandonan, no bien llegan al gobierno, los postulados más radicales del programa y del discurso que les permitió la victoria. También en esto el islamismo turco se distingue muy claramente de los movimientos religiosos de los otros países musulmanes.

Pero no por ello deja de ser cierto que, después de la Segunda Guerra Mundial, determinados elementos del laicismo impuestos por el régimen de Kemal se han visto progresivamente cuestionados. A mediados de los años cuarenta, la enseñanza religiosa privada, bajo evidente control estatal en el contenido de los manuales, fue nuevamente autorizada. A partir de 1949, el Estado facilita el peregrinaje e instituye cursos facultativos de enseñanza religiosa para los profesores de primaria. Durante la década de los cincuenta, alentó el desarrollo de asociaciones para la construcción de mezquitas, restableció la llamada a la oración en árabe, introdujo en la radio rezos del Corán y amplió los cursos de religión al segundo grado.

Pero el auténtico hito se produjo con el tercer golpe de Estado militar en 1980. El poder quedó entonces repartido entre el presidente de la República, el general golpista Kenan Evren, y el primer ministro, Torgut Ozal, triunfador de las elecciones que se organizaron en 1983 bajo la égida del ejército. Los dos poderes solicitaron del Islam la legitimación de su presencia y rivalizaron en este tema. El poder civil se apoya electoralmente en los grupos sociales englobados por las hermandades, lo que da a los representantes de éstas un acceso directo al poder. El jefe de gobierno hace alarde de su actitud religiosa personal y es imitado por la clase política. Las acciones políticas en favor del Islam se multiplican: rápido incremento de las mezquitas (1.500 al año), cursos de Corán, escuelas de formación de imanes, editoriales especializadas en publicaciones religiosas. La actividad de las asociaciones y las fundaciones religiosas se autoriza. En 1982, la nueva Constitución establece la obligatoriedad de la enseñanza religiosa en los colegios. Los institutos especializados en la formación de teólogos pasan de ser 40 a principios de

Desde 1982, la Constitución turca establece la enseñanza religiosa obligatoria en las escuelas.

los años ochenta, a 384 a finales de la misma década, con lo que llegan a abarcar a una tercera parte de la población escolar. La función pública —ejército no incluido— queda abierta a los jóvenes que salen de dichos institutos, mientras que antes su futuro profesional se circunscribía a la función religiosa. En 1988, el 40% de los alumnos que se presentaron a la escuela administrativa, equivalente a la ENA francesa, habían salido de dichos institutos.

Así pues, el poder y las hermandades se hallan estrechamente relacionados. El hermano de Torgut Ozal es miembro de la hermandad de los Nakshibendi, muy poderosa económicamente dado que controla tanto los recursos financieros sudaneses destinados a los movimientos islamistas como los procedentes de la inmigración turca en la RFA. El propio Torgut Ozal favorece la implantación en el país de los bancos sudaneses Al Baraka y Faysal Finans, principales proveedores de fondos de las fundaciones y las hermandades islámicas. A Torgut Ozal se deben además las primeras leyes morales sobre la blasfemia y las publicaciones pornográficas (30).

El ultraliberalismo económico permite a las organizaciones de hermandades actuar como grupos de presión eficaces, al tiempo que un sector económico islámico

(30) Claude Thévenet, «Les activistes du califat», *Les Cahiers de l'Orient*, 2º trimestre 1992.

La victoria del Partido de la Prosperidad se debe a su infatigable trabajo social, caritativo y cultural.

poderoso y bien estructurado registra un rápido desarrollo. La contrapartida por el apoyo al Estado se traduce en cargos, ventajas fiscales, etcétera. El poder no es el único que hace concesiones. El movimiento islamista, fragmentado en diferentes partidos, abandona sus reivindicaciones más específicas en cuanto llega al poder: debido, sin duda, a presiones del ejército. Por tanto, es en este contexto histórico, político y social donde conviene analizar el papel del partido Refah (Partido de la Prosperidad).

El aumento del poder del Refah

El movimiento que se convirtió en el «Partido de la Prosperidad» nació a finales de los años sesenta. La coyuntura socio-económica es sombría: por un lado, la política gubernamental de apertura al capital occidental sirve a los intereses de los sectores industriales y comerciales de las grandes ciudades, pero margina a la burguesía media de las ciudades y el campo; de otro, comienza a afirmarse el descontento creciente de estos estratos medios de provincias, que ven cómo decrece su papel sin llegar a beneficiarse del impulso económico nuevo de las grandes ciudades. Descontento que se traduce en un discurso conservador y religioso opuesto a la apertura al Oeste, a la burguesía «compradora» y a la modernidad occidental.

La trayectoria profesional de quien se convertirá en el portavoz de este movi-

miento es fiel reflejo de la evolución socio-económica del conjunto de un estrato social: Necmettin Erbakan es directivo de una mediana empresa cuya supervivencia corre peligro por la competencia exterior. Erbakan sigue, paralelamente a su actividad profesional, una carrera política en el seno del Partido de la Justicia, que tuvo que abandonar desde el momento en que situó en el centro de su discurso la defensa del rechazo del capitalismo. Funda su propio partido (Partido del Orden Nacional) en 1970, apropiándose de parte de la clientela de hermandades del Partido de la Justicia y haciendo hincapié en la dimensión religiosa de su programa. El partido queda prohibido después de la intervención de los militares en 1971. Erbakan funda entonces un nuevo partido en 1972 (el Partido de la Salvación Nacional), con un discurso más prudente en materia religiosa, a fin de no ser objeto de una nueva prohibición. El núcleo del programa es similar: nacionalista, anti-occidental, anti-capitalista, reparto más igualitario de la riqueza nacional. En 1973, su partido obtiene el 11,8% de los votos en las elecciones legislativas, convirtiéndose en la tercera fuerza política del país. Forma parte de tres gobiernos sucesivos entre 1974 y 1977, y brinda su apoyo a las disposiciones favorables a la implantación de la enseñanza religiosa. A consecuencia de los enfrentamientos entre partidos de izquierdas y partidos islamistas y del golpe de Estado militar, Erbakan es arrestado en 1980 con los principales jefes de su partido. Al prohibir la Constitución de 1982 todo partido con invocaciones religiosas, el de Erbakan se reconstituyó en 1983 bajo su nombre actual. Tiene escaso peso hasta 1991. A partir de esa fecha aparece, a la vista de la evolución política del régimen, como la única oposición auténtica existente.

La victoria de este partido se debe ante todo a su incansable trabajo sobre el te-

reno. Un trabajo tanto social y caritativo como cultural, cuyos principales beneficiarios son los suburbios de desheredados. Los otros partidarios no tenían más recurso que los medios de comunicación social. El Refah carece de cuadros y, en un contexto nacional e internacional con mayor y más tolerada presencia islamista, los representantes de las clases medias (ingenieros, empresarios, abogados) se le adhieren con la perspectiva de la conquista del poder y de su ascenso a puestos que hasta entonces les habían estado vedados.

Además, el ultraliberalismo y el autoritarismo político han estimulado el surgimiento de nuevos grupos sociales (nuevos emigrados que se instalan en los cinturones de las ciudades, una burguesía ascendente llegada de Anatolia y que choca con la burguesía instalada, kurdos del sudeste de Anatolia) que se suman a la antigua base social (provinciana y conservadora) del Refah y participan en la modernización de su discurso y de sus prácticas. El ascenso electoral del partido es evidente desde 1992 (31).

Ahora bien, el Refah va a enfrentarse con muchas dificultades para resistir la prueba del poder, ya que es portador de

(31) En las municipales parciales de Estambul, el partido consiguió 4 de los 6 ayuntamientos en liza con el 26,95% de los sufragios. En las elecciones municipales de marzo de 1994, obtuvo el 19% de los votos en el conjunto del país y ganó más de 300 pueblos, entre los que había 28 cabezas de partido sobre 76. El 25 de diciembre de 1995, las elecciones legislativas permitieron al Refah conseguir 158 escaños sobre 550, con el 21,32% de los votos. Superó al partido de la Primera Ministra Tansu Çiller (Partido de la Recta Vía —DYP—, de derecha), que obtuvo 135 escaños con el 19,20% de los sufragios, y al Partido de la Madre Patria (ANAP, de derecha), que, con el 19,66% de los sufragios, obtuvo 132 escaños. Ha sido el principal partido de oposición del Parlamento saliente.

El islamismo será el principal protagonista de las sociedades musulmanas del Sur mediterráneo.

esperanzas demasiado contradictorias: de justicia, de mayor bienestar, de un reparto igualitario de las riquezas a través del instrumento de un Estado fuerte para los desheredados, de libre competencia y de apertura para las clases medias con el proyecto —que choca con la unión aduanera con Europa— de un gran mercado común musulmán. Pero lo que es seguro es que se ha convertido en una fuerza política con la que todos los partidos tendrán que contar. Fuerza cultural, además, que demuestra la inserción estructural del Islam como factor de la vida política turca.

¿Qué hacer con el islamismo?

Podemos, a partir de estos tres casos, ensayar una reflexión más amplia sobre la significación del islamismo político en las sociedades musulmanas del Sur mediterráneo.

Sin duda ninguna, el islamismo va a ser en este final de siglo el protagonista principal de la vida política de estas sociedades. De la manera de tratarlo dependerá su futuro. Claro está que, como en cualquier otra parte y por motivos más o menos análogos, el despertar religioso testimonia una necesidad irrefrenable de referencias identificativas en un mundo cada vez más descarnado, donde las relaciones entre los hombres pasan a ser simples relaciones entre cosas y donde el fetichismo del consumo no puede suplir la desaparición de las utopías laicas. Pero

este despertar es todavía más intenso en los países árabe-musulmanes en los que se mezcla con una crisis global: fracaso del nacionalismo árabe (concebido en su origen, no hay que olvidarlo, contra un poder musulmán: Turquía), hundimiento de los despotismos burocráticos llamados «socialistas», inserción en el sistema económico mundial actual, desastres sociales provocados por el liberalismo desenfrenado, etcétera.

En su versión islámica, en este despertar religioso se confrontan dos orientaciones: la de un Islam «moderno», oficial, fundado en un clero dependiente del Estado, y la del islamismo político y radical. Hoy en día, el Islam oficial comparte con los poderes autoritarios el mismo descrédito: ¿no se han servido éstos, acaso, de aquél para legitimar unos sistemas sociales profundamente desigualitarios y unos poderes sistemáticamente corruptos? El islamismo es portavoz de un pujante conservadurismo cultural: escudo contra los efectos destructores de la modernización o fijación paroxística ante éste, encarna en realidad un miedo abismal al futuro. De allí su resentimiento ante el presente, su nostalgia de un pasado idealizado y su sueño de retorno a una época míticamente pura, la de los cuatro primeros califas del Islam; de allí, también, la acuciante necesidad de dogma y de fusión comunitaria que postula, como para expulsar de la realidad la aparición de ese individuo autónomo, secularizado, aunque problemático, cuya fi-

***Es necesario un debate público
sobre el estatuto de la religión
en la sociedad y en relación
al Estado.***

gura se perfila al ritmo de la modernización del mundo árabe-musulmán.

Entre estas dos versiones del Islam existe a la vez profunda identidad del proyecto y oposición abierta: las dos hacen de la referencia islámica un *absoluto identificador* en el que se entremezclan la nacionalidad, la cultura y la confesión, pero divergen en lo tocante a la relación entre religión y Estado. El Islam oficial no admite la separación del Estado de la religión, pero acepta una adaptación del derecho religioso al mundo moderno; el integrismo, por su parte, pretende someter este mundo a una concepción totalitaria del derecho religioso, llamado «*sharia*». Por tanto, no hay oposición en cuanto a la referencia religiosa como base de la identidad del Estado, sino diferencia de apreciación en cuanto al papel de la religión: para el Islam oficial, el Estado musulmán es el que manda sobre la religión islámica; para los integristas, la religión islámica es la que manda sobre el Estado musulmán.

Esta discrepancia no ha sido *nunca* tratada franca y abiertamente por las élites dirigentes de los países afectados. El poder político pretende ser islámico pero quiere, al mismo tiempo, secularizarse: en el terreno de los hechos, viene a ser una especie de *galicanismo vergonzante* el que somete prácticamente a los clérigos religiosos al poder político, reconociéndoles sin embargo la capacidad de intervenir en todas las esferas del derecho y de la cultura. Esta situación presenta evidentemente una flaqueza estructural: toda deslegitimación del Estado entraña *ipso facto* la deslegitimación del Islam oficial. Ahora bien, enfrentado a la pérdida de eficacia social del Estado que, como hemos visto, entraña descomposiciones difíciles de gestionar (fin de las subvenciones a los productos básicos, merma de los servicios sociales y educativos, desmantelamiento

del sector público de la economía, despidos masivos de obreros y empleados, etcétera), el poder político es hoy en día doblemente deficitario: cultural y socialmente. ¿Cómo va a poder, entonces, hacer frente al cuestionamiento tajante, muchas veces sangriento, que postula el islamismo? Conjuntando los casos que he analizado más arriba, cabe esbozar cuatro modelos de gestión de la contestación islamista: el jordano, el egipcio, el argelino y el marroquí.

El modelo jordano, al institucionalizar la militancia islamista, la obliga a entrar en el juego parlamentario y a elaborar proyectos políticos compatibles con el principio de gobernabilidad dominante (la monarquía); el resultado de esta estrategia es, de momento, elocuente: en dos legislaturas, los islamistas jordanos han perdido bastante terreno y parece que seguirán todavía largo tiempo atascados ante las puertas del poder.

El modelo egipcio tiende, por el contrario, a expulsar del espacio político a los islamistas más extremos, a integrar institucionalmente a las franjas moderadas —véase el papel de El Azhar—, aunque sin franquearles el acceso a los puestos clave de responsabilidad, y a permitir, bajo vigilancia, eso sí, a las élites laicas la dirección de la lucha cultural. Este modelo implica, sin embargo, una gestión de crisis permanente: no puede eludir el ciclo infernal terrorismo-represión. Aunque incierto, supone un régimen político unificado en lo esencial.

El modelo marroquí consiste en oponer al islamismo una especie de fundamentalismo de Estado, que satisface prácticamente la mayoría de las exigencias islamistas pero deja al monarca como único juez del peso de la ley religiosa en el terreno político. Así, el islamismo no puede dar lecciones teológicas al rey. Pero este

***Había que prohibir,
también al Estado, utilizar
la religión como arma
de legitimación política.***

modelo no está resguardado de la exacerbación de los conflictos sociales, y corre el riesgo de padecer por los problemas que inevitablemente planteará la sucesión del rey.

El caso de Argelia es ejemplar porque ninguna de las soluciones evocadas más arriba ha podido aplicarse. En efecto, estos tres modelos tienen en común, no obstante sus diferencias, que se apoyan en élites y en formaciones dirigentes relativamente estables, mientras que en Argelia el surgimiento del islamismo se produce *al mismo tiempo* que la descomposición de los grupos sociales dirigentes. La manera en la que el islamismo se integrará —si llega a integrarse algún día— en el juego político legal, tendrá repercusiones decisivas para todos los países musulmanes. Ya que los islamistas argelinos habrán demostrado efectivamente que, en lugar de vencer a los militares sólidamente aferrados al poder (y a sus privilegios), pueden, aterrorizando a la sociedad, inducirlos al arrepentimiento. Es, de hecho, una primera gran victoria, sobre la que necesariamente tendrán que meditar los islamistas de otros países.

Por lo que respecta a los militares argelinos, parece que vacilan entre dos vías. La primera podría definirse como la de un compromiso entre la espada y la podadera. En esta hipótesis, los militares aceptarían dejar ámbitos enteros de la sociedad en manos de los islamistas, a cambio de que éstos no se entrometan en zonas

***El Estado debe luchar contra
el integrismo impulsando
una auténtica reforma
de la sociedad.***

reservadas (¿defensa y gestión de la renta energética?). Esta vía, cómoda en un primer momento para los militares porque no los obliga a jugar totalmente el juego democrático, puede, sin embargo, resultar a la postre muy peligrosa: como en el Sudán, la islamización progresiva de los aparatos del Estado sería ineluctable; el ejército no escaparía a esta labor de erosión ideológica y la presión ejercida desde la base de la sociedad por los islamistas entrañaría forzosamente la asfixia de la cúspide del Estado. A esto se añadiría probablemente el riesgo de una explosión inter-étnica suscitada por la política lingüística autoritaria del poder y por su envés, la propaganda irresponsable de determinados movimientos culturalistas. A la larga se instauraría un poder de guerra civil, a imagen, justamente, del Sudán que estalla por todas partes bajo la presión de los conflictos confesionales, lingüísticos y étnicos.

Esta vía parece convenir a los islamistas argelinos. Es así como hay que entender la declaración de uno de sus amigos, el dirigente islamista tunecino Rached Ghanouchi, según el cual «habrá de todas formas un poder islámico en Argelia» (*Le Monde*, 20 de septiembre de 1994). Entiéndase: por la fuerza o por el compromiso.

La segunda vía a la que los militares argelinos podrían recurrir, aunque su aceptación sea bastante más difícil, es la de una *institucionalización conflictiva* del islamismo. En efecto, si de lo que se trata

es de respetar el pluralismo político legalizando el islamismo, es preciso defender al mismo tiempo la democracia desencadenando una confrontación cultural total, sin concesiones, contra aquellos que utilizan la religión con fines políticos. La institucionalización política del islamismo no tiene sentido, desde un punto de vista democrático, a menos que se contrarreste con una lucha cultural inclemente contra el fanatismo. En el caso argelino, el movimiento islamista se da por la combinación de tres factores: la crisis social y la descomposición del sistema político, la ambigüedad del papel del Estado en su utilización de la religión (ya que ha hecho, antes que los islamistas, de la religión de Estado un elemento de dominación política) y la aparente desconexión del islamismo del sistema político. Para conjurar esta situación, es necesario incluir al islamismo en el juego político y demostrar, por medio de una crítica radical, la vacuidad de su programa religioso (someter la *sharia* a una auténtica crítica pública); hacer hincapié en la muy gravosa responsabilidad que le compete en la degradación de la situación social; clarificar, por último, la relación del Estado y de la religión prohibiendo, también al Estado, la utilización de la religión como arma de legitimación política. Pero sería de lo más nefasto que esta prohibición fuese percibida como una decisión estrictamente administrativa y autoritaria. Antes bien, debe ser la ocasión de un debate público sobre el estatuto de la religión en la sociedad y en relación al Estado. No hay aquí modelo puro ni esquema a importar: cada sociedad debe encontrar, en función de su historia específica y de sus tradiciones, la mejor manera de conciliar la fe individual con el respeto de la tolerancia colectiva. Pero para lograrlo el Estado debe defender a todas las fuerzas directamente afectadas por la predicación integrista. Destaca, en este sentido, la situación de las mujeres argelinas, sometidas desde 1984

a un Código de estatuto personal medieval. El Estado tiene que liberarlas no solamente derogando este texto infame, sino también reforzando sus derechos en todos los ámbitos (trabajo, educación, representación política); debe, además, sustraer la enseñanza pública a la influencia de todos los cleros (tanto el del Islam como el del integrismo) y proponer auténticas políticas públicas de integración social para los excluidos de la sociedad, que son, como todo el mundo sabe, la carne de cañón del integrismo. En una palabra, el Estado debe emprender la lucha contra el fanatismo no solamente, como ha sostenido el

ex primer ministro argelino Redha Malek, «utilizando el poder público», sino además, y sobre todo, impulsando una auténtica reforma moral e intelectual en la sociedad. Argelia, ciertamente, es un caso extremo. Pero su ejemplo muestra claramente las contradicciones y aporías de las élites dirigentes en el mundo árabe-musulmán. Muestra también, de la manera más dramática, que la utilización política de la religión no podrá combatirse a menos que el propio Estado clarifique sus bases seculares.

Traducción de César Palma
