

El islam ¿enemigo de Occidente?*

José María Tortosa

Universitat d'Alacant. Departament de Sociologia
Ap. de Correos 99. 03080 Alacant. Spain
j.m.tortosa@ua.es

Resumen

La representación occidental del mundo islámico está sesgada y condicionada por una serie de estereotipos negativos que la identifican con el fanatismo, el terrorismo y el peligro de invasión.

Josep M. Tortosa analiza esta percepción del islam en la que intervienen una serie de políticas de *construcción del enemigo* cuyo efecto sirve para aumentar la cohesión interna de los grupos. Así, la acentuación de las diferencias y la construcción de una imagen negativa de la sociedad islámica facilita en la Unión Europea la construcción de una identidad común entre sus diferentes Estados, mientras que en EE.UU. el islam vendría a sustituir al antiguo enemigo soviético.

Palabras clave: islam, sociología del conflicto, Occidente, nacionalismo.

Abstract. *The Islam, Western's enemy*

In Occident, Islam is represented in a sloping way conditioned by negative stereotypes that identify it with fanaticism, terrorism and risk of invasion.

Josep M. Tortosa analyses the politics that mediate in this negative perception projecting Islam as an enemy. It shows how this *construction of the enemy* has the effect of increasing the cohesion inside groups. In this way, accentuating the differences between societies, the European Union constructs a common European and Western identity and in USA, Islam substitutes the old enemy of communism.

Key words: Islam, conflict sociology, Occident, nationalism.

Sumario

- | | |
|---|----------------------------------|
| 1. Percepciones del islam | 4. Futuros para las percepciones |
| 2. La construcción del enemigo | Bibliografía |
| 3. Los Estados Unidos
y la Unión Europea | |

* Una primera versión de este trabajo se presentó en la XV Universitat d'Estiu, Gandía, julio de 1998, antes de los sucesos de Kenia y Tanzania

La respuesta es muy sencilla: la pregunta está mal planteada; no hay tal Occidente ni hay tal islam. Es cierto que «se encuentra en los discursos de ciertas organizaciones musulmanas radicales un antioccidentalismo primario. Con frecuencia hay que reconocer que este antioccidentalismo es una secuela de la época colonial, que no se ha traducido en una ideología y una práctica formal de la exclusión». Aunque «se puede afirmar incluso, quitándole a esta afirmación todo carácter de justificación, que el islam en tanto que religión está en el fundamento de una actitud menos hostil hacia el Otro», «no hay que subestimar la capacidad de algunos islamistas radicales para transformar el resentimiento que experimentan ciertos musulmanes con relación a ciertas políticas occidentales (principalmente en las guerras del Golfo y de Bosnia), en un rechazo puro y simple de Occidente y sus valores» (Khader, 1995a: 79). Por otro lado, es igualmente innegable el papel que el islam ha tenido en la configuración de la política exterior de algunos países, como Irán, definiendo un orden mundial islámico frente a las potencias imperialistas occidentales (Philip, 1994).

Sin embargo, lo dicho no significa necesariamente que el islam sea enemigo de Occidente ni que lo vaya a ser. En todo caso, no lo es intrínsecamente y, sobre todo, el islam como entidad única, homogénea y actuando como un solo actor no existe, a tenor de lo que los conocedores de la materia nos dicen al respecto (VV.AA., 1997). Una cosa es, en efecto, la religión musulmana, otra la civilización islámica y otra los movimientos políticos que se reclaman islámicos. Esta cuestión que se refiere a las diferentes identidades choca con las percepciones que del islam se tiene en Occidente, donde, efectivamente, es visto por amplias capas como enemigo real o potencial. Pero tampoco es que «Occidente» sea una entidad única, homogénea y actúe como un sólo actor, como después se verá.

No siendo un conocedor ni de la religión, ni de la cultura, ni de la política islámica, mi trabajo no se refiere a qué visos de realidad puedan tener esas percepciones, sino a las percepciones mismas «desde aquí». Mi pregunta es, pues, por qué se tiende en Occidente a percibir al islam como enemigo, no el único, ciertamente, ni de forma aislada con otros (Pilger, 1998: 32-36), pero sí, ciertamente, como enemigo.

La respuesta tiene tres partes: en la primera, recuerdo brevemente la tradición de percepciones (mutuas) sesgadas; en la segunda, presento algunos de los factores que llevan a la construcción de un enemigo, y en la tercera, se aplican a los dos actores en que, por lo menos, hay que descomponer al mítico «Occidente» (tan mítico como el islam homogéneo), a saber, los Estados Unidos y la Unión Europea.

1. Percepciones del islam

Todo apunta a que la historia de las percepciones mutuas está plagada de malentendidos (Sayyid, 1997), y así sigue. «La percepción que las sociedades occidentales tienen del mundo árabe [identificado con el mundo islámico] está

distorsionada y condicionada por un conjunto de estereotipos negativos, reforzados desde los medios de comunicación. El fanatismo, el terrorismo y el peligro de una invasión son rasgos que se atribuyen genéricamente al pueblo árabe, olvidando las cualidades y la rica herencia científica y cultural que esta civilización ha aportado al mundo occidental» (Barnier, 1997). Dichas percepciones pueden resumirse (Lueg, 1995) en cinco puntos:

1. La amenaza islámica. Dentro de este capítulo se incluyen las versiones corrientes sobre la «guerra santa», las visiones sobre la invasión de los inmigrantes y el doble rasero con que se valoran las armas nucleares (uno para el Norte —Francia en Mururoa— y otro para el Sur, con un capítulo especial para la «bomba atómica islámica» (Hippler, 1995: 135-139)).
2. El fundamentalismo islámico. En algunos contextos se sobreentiende que la palabra *fundamentalismo* sólo se refiere al islámico. Aunque la palabra se origina en los Estados Unidos para hablar de determinados grupos protestantes y aunque su versión castellana (*integrismo*) se aplicara originariamente a grupos católicos, la idea dominante es que sólo hay un fundamentalismo al tiempo que se oscila hacia la identificación del islam con el fundamentalismo: todo el islam es fundamentalista (Halliday, 1994; Tortosa, 1997a: 113).
3. Fanatismo. No sólo es cuestión de hacer una lectura literal del Corán (que eso es lo que significaría *fundamentalismo* o *integrismo*), sino de llevar esa lectura hasta sus últimas consecuencias. «Muslim fanatic» significa también zelota, sicario, terrorista y... antimoderno, es decir, antioccidental e irracional, como si moderno, occidental y racional fueran una misma cosa (Howard, 1996: 323). Digno de ser temido (Füredi, 1994: 116-117). El titular que se espera en la prensa occidental a propósito de Argelia es bien conocido: «Numerosas mujeres y niños degollados por los fundamentalistas».
4. Machismo. La mitología del harén, las prácticas de la infibulación, la obligatoriedad de cubrir el rostro de las mujeres, forman parte de una percepción del islam como un conjunto de prácticas antimujer. Las feministas occidentales han tenido un papel importante subrayando, por ejemplo, las prácticas represivas de los talibanes afganos *después* del colapso del PCUS y la desaparición de la URSS. Mientras los talibán fueron aliados de los Estados Unidos contra la URSS, tales prácticas no fueron *tan* percibidas. En todo caso, se trata, una vez más, de generalizaciones: las prácticas son reales, en cambio la generalización, asumiéndolas como representativas de todo el islam y derivadas del mismo, es fraudulenta.
5. Inferioridad. Una forma de ver el mundo muy difundida en Occidente viene a decir: si nosotros somos el estadio supremo de la evolución de la humanidad (somos modernos, civilizados, desarrollados etc.), todos los demás son inferiores *por definición*. Son, pues, bárbaros, salvajes, incivilizados, subdesarrollados, irracionales, y no es tan difícil encontrar indicadores que «prueben» o «corrobo» este *parti pris*. El islam forma parte de este pro-

yecto autojustificatorio: si ellos son inferiores es que nosotros somos superiores.

No tiene mucho sentido negar el papel que tienen las religiones dominantes en una sociedad a la hora de moldear los comportamientos de sus habitantes, sean o no creyentes. Las religiones, en la medida en que pretenden definir el bien y el mal, son también un código de conducta que se inculca mediante la educación formal e informal. Tienen, pues, un papel de variable independiente. Pero de ahí a adjudicar a las religiones un papel de variable única y estable dista un gran trecho. Sería como atribuir las teorías de Faraday a su pertenencia a los sandemanianos (que cierta «afinidad electiva» weberiana sí que la hay), a pesar de que los restantes miembros de dicho grupo fundamentalista *no* hicieran tales descubrimientos (*The Guardian Weekly*, 31 de mayo, 1998, p. 25). El papel de las religiones viene mediado, a lo largo del tiempo y del espacio, por otras muchas variables, razón por la que tan católicos son Urbano II (el primero en convocar una guerra santa contra el islam) como Francisco de Asís el pacifista; y tan musulmanes han sido Jomeini como los *pashtuns* (Johansen, 1997). El adjudicar a una religión una característica que va a explicar el comportamiento de *todos* sus creyentes y cercanos forma parte, por lo menos, del prejuicio. Y en más de un caso de algo más y no necesariamente benigno.

Por lo menos desde el citado Urbano II y su «Dios lo quiere» en el Clermont de 1095 hasta nuestros días, pasando por los «orientalistas» (Sumption, 1975: cap. IX; Nair, 1995: 18-21; Van der Veer, 1995), la tradición es la de mantener percepciones sesgadas, fruto de factores reales (como, por ejemplo, la presión demográfica en tiempos de las primeras cruzadas... y de la Reconquista ibérica), pero también de factores ideales como, por ejemplo, los complejos avatares que siguieron las diferentes ciencias sociales en su consolidación académica de finales del XIX y comienzos del XX. Que dicha consolidación y diferenciación no fuese ajena a los intereses políticos y geopolíticos del momento no es razón para darla ahora por buena, cosa particularmente importante en el caso del «orientalismo» de tradición filológica y literaria, pero sin utillaje intelectual politológico (VV.AA., 1996).

El resumen lo puede proporcionar Patrich Buchanan: «Durante un milenio, la lucha por el destino de la humanidad fue entre el cristianismo y el islam; en el siglo XXI puede serlo de nuevo» (Salla, 1997: 729). En esta perspectiva encaja la percepción dominante entre los llamados *esencialistas*, es decir, la de aquellos que, como Bernard Lewis, Daniel Pipes, Martin Indyk o Samuel Huntington, piensan que el mundo musulmán está «dominado por un conjunto de procesos y significados relativamente duraderos e inalterados que pueden entenderse a través de los textos del islam mismo y del lenguaje generado a través de ellos». En general, las percepciones de estos «esencialistas» han influido mucho más en la percepción dominante del islam que la de los llamados *contingentistas* (Esposito, Said, Piscatori), la de los que creen que es preciso por lo menos levantar acta de la enorme diversidad de los actores y movimientos relacio-

nados con el islam, al tiempo que se reconoce el papel que otras variables tienen en la selección histórica que se hace de tal o cual pasaje del Libro (Salla, 1997: 730). Adoptar una u otra de las escuelas no sólo influye en la percepción que se vaya a tener, sino que, sobre todo, influye en las consecuencias políticas que se extraigan de cara a las relaciones interestatales.

Si alguna lección se tuviera que extraer de la experiencia histórica de la guerra fría, ésta sería doble: por un lado, que las percepciones cuentan mucho en los posteriores comportamientos, de forma que pueden determinar el curso de la acción por más que la base empírica de dichas percepciones sea en muchos casos por lo menos endeble, si no inexistente; desde este punto de vista, ser «esencialista» es parecido a atribuir a la URSS todas las características eternas e inamovibles del «imperio del mal», con su incapacidad congénita para cambiar. Como después se ha visto, la percepción y definición del «totalitarismo» (como opuesto, interesadamente, al «autoritarismo») carecía de base.

Por otro lado, la otra lección que se puede sacar de la guerra fría es que las percepciones cambian a lo largo del tiempo, de nuevo con independencia del cambio real en el objeto percibido y en evidente correlación con los cambios en el que percibe. Las diferencias entre esencialistas y contingentistas pueden resolverse adjudicando la razón a sólo una parte. Pero no estaría de más plantearse la posibilidad de que las diferencias estén en los que miran y sus sesgos y no en lo que se ve, como puede suceder en las diferencias entre «tradicionalistas» y «transformacionistas» en lo que se refiere al Estado africano en general y al somalí en particular (Samatar, 1992). Con independencia de sus antecedentes históricos (que tampoco pueden explicarlo todo), ¿a qué pueden deberse las actuales percepciones sesgadas?

2. La construcción del enemigo

El enfrentamiento armado entre colectividades *políticas* emparentadas, por un lado, con el islam y, por otro, con el cristianismo, es algo que no puede obviarse y el folclore de algunas zonas de Occidente se encarga de recordarlo. Tampoco tendría que obviarse el que, en otros lugares o tiempos, ambas colectividades *culturales* han podido convivir de forma pacífica y fértil para de ahí pasar al enfrentamiento violento y viceversa. Tal vez convenga, entonces, recordar algunos puntos referidos a la función que puede cumplir el conflicto en las relaciones sociales, al papel del nacionalismo y a algunos elementos de la geopolítica contemporánea.

En la sociología más clásica (Simmel, 1904; Coser, 1956) se da por sabido que:

1. Los conflictos con grupos extraños aumentan la cohesión interna. Un grupo que se siente atacado se hace más compacto y solidario.
2. El tipo de conflicto externo define la estructura interna. No todos los conflictos tienen el mismo efecto en la composición y tipos de relaciones entre los miembros de la colectividad.

3. La búsqueda de un enemigo externo fortalece la cohesión. Es algo que saben bien las clases políticas que, si no tienen un enemigo a su disposición, se lo inventan. O exhuman viejas historias, reivindicaciones territoriales, miedos ancestrales... Los vaivenes fronterizos entre el Perú y el Ecuador son un buen ejemplo.
4. Si la meta es colectiva e impersonal, la lucha es más intensa. Luchar por «occidente» o por el «islam» es más movilizador que luchar por los diamantes de los arretes de la reina, por la coima del primer ministro o del ministro de energía o por el reparto de las comisiones derivadas de un proceso privatizador.

Obsérvese que los enemigos no tienen por qué ser necesariamente reales: pueden ser contruidos, inventados o creados, cosa que, como con el aprendiz de brujo, una vez puestos en funcionamiento ya no son tan fáciles de controlar y, como la creación de Frankenstein, pueden llegar a tener vida propia. Tampoco la percepción de la amenaza tiene que coincidir con la realidad ni la fuerza del enemigo tiene que ser evaluada de forma objetiva. En otros términos, se encuentra aquí algo que los conocedores de la historia del viejo Partido Comunista Español pueden recordar: la importancia que puede llegar a tener, para el dirigente político, el engaño a sus bases en aras de mantenerles alta la moral y, así, presentarles, en claro ejercicio de «subjetivismo», un enemigo con las características necesarias para cumplir con el punto 2 en la forma que más conviene al dirigente (Claudín, 1978: 61 y s.). En otras palabras, que los factores ideales («subjetivismo») pueden llegar a tener más peso que los factores reales («materialismo»).

Si, en general, los grupos humanos pueden usar del conflicto con el Otro para alterar su propia cohesión y estructura, en el caso del nacionalismo esto se hace por necesidad: el nacionalismo necesita, por definición, del Otro.

No voy ahora a retomar los argumentos sobre el nacionalismo (Tortosa, 1996), pero sí recordar algunos elementos que aparecen en su invención relativamente moderna. En primer lugar, el hecho de que el nacionalismo es, desde su origen, una excelente legitimación de los nuevos ejércitos y una forma de asegurar su financiación. Para los nacionalismos producidos desde y por un Estado preexistente, parece que es general que «crecieron a partir del esfuerzo de los dirigentes por cumplir dos programas muy relacionados entre sí: 1) extraer crecientes medios bélicos —dinero, hombres, material y más— de poblaciones súbditas en las que crecía la resistencia y 2) sustituir el gobierno directo de arriba abajo por una dirección indirecta mediante intermediarios que extrajeran los tributos y que gozaran de suficiente autonomía dentro de su propia jurisdicción» (Tilly, 1994: 138). Se llega a decir que el Estado moderno (es decir, nacionalista) nace para hacer viables los ejércitos modernos, pero es una exageración si se pretende que *sólo* tengan que ver con ello.

En segundo lugar, y para el caso de los nacionalismos a la búsqueda de un Estado, el hecho, igualmente generalizable, de que el conflicto en general y la guerra en particular han sido y son un instrumento para la creación o el refuer-

zo de la identidad que se dice defender y por cuya causa se busca el Estado. La generalización empírica a partir de la historia vendría a decir que «a menos guerra, menos Estado» (Herbst, 1990), con todas las matizaciones que pueden ocurrir de inmediato, algunas de las cuales afectan igualmente al mundo árabe (Hashim, 1995). Pero sí parece que el conflicto es padre de la nación como la guerra es madre de la patria, cosa que los himnos llamados nacionales suelen encargarse de recordarnos.

Tanto en un caso como en el otro, es decir, tanto en el caso del Estado a la búsqueda de un nacionalismo como el del nacionalismo a la búsqueda de su Estado (Tortosa, 1997b), nos encontramos ante mitos constitutivos, que Armstrong llama *mythomoteurs*, con frecuencia impregnados de religión si no directamente religiosos y que, para lo que aquí nos ocupa, sí parecen diferenciar las tradiciones islámicas y las cristianas (Armstrong, 1982: cap. 9), sin por ello significar indulgencia con el esencialismo. Pero, sobre todo, en ambos casos, es decir, en el nacionalismo en general, se encuentra la necesidad constitutiva de un Otro frente al cual se afirma la identidad cultural y la subsiguiente necesidad política. Este Otro, como en el caso de la sociología del conflicto, no hace falta que sea real-empírico: basta con que los actores sociales lo definan como real para que tenga consecuencias reales con independencia de su existencia previa; puede darse el caso, incluso, de que el Otro acabe existiendo realmente, precisamente porque ha sido definido como tal.

Un último punto en este epígrafe genérico sobre la construcción del enemigo. Se trata de una cuestión de método (Tortosa, 1998): es obvio que las explicaciones basadas en las características locales no sólo gozan de credibilidad y tradición, sino que permiten alcanzar datos contrastables y argumentaciones convincentes (la historiografía que nace en la época de las «construcciones nacionales» es un buen ejemplo de ello, al tiempo que colabora en dicha construcción (VV.AA., 1996)); sin embargo, la opción metodológica opuesta (comenzar la explicación por el todo y no por las partes) parece igualmente legítima por más que esté plagada de dificultades y riesgos de los que la perspectiva local carece. Ésta es, por ejemplo, la perspectiva de Jack Ownes para Murcia y es, como es bien conocido, la que viene defendiendo André Gunder Frank en los últimos tiempos y, de forma más matizada, Immanuel Wallerstein (Frank, 1998). Desde este enfoque, tomándolo básicamente en la versión de Wallerstein (Tortosa, 1997c), hay cuatro puntos que conviene reseñar:

1. La excepcionalidad de Occidente. Con independencia del carácter empírico o ideológico («eurocéntrico») de tal excepcionalidad, sí parece que los últimos quinientos años marcan el auge de Occidente o, si se prefiere, los últimos doscientos. Esto no quita que el centro de la economía haya estado en otros lugares del globo en otros momentos.
2. Occidente tuvo un tipo particular de expansión aunque no único y estuvo legitimado por un evidente sentido de tener una misión frente al resto del

mundo o, en otras palabras, por el síndrome de Pueblo Elegido (Kiernan, 1982: cap. 10). El evangélico «id y predicad a todas las gentes» fue seguido religiosamente (nunca mejor dicho) por más que lo predicado no fuera siempre el Evangelio.

3. El sistema ha sido un sistema interestatal en el que sucesivos países (España-Portugal, Países Bajos, Inglaterra, Estados Unidos) han gozado de hegemonía en una sucesión de hegemonía, desafíos, deslegitimación, conflicto abierto y nueva hegemonía para volver a empezar.

Hay un cuarto punto a añadir y que se refiere a la actual coyuntura en la que, terminada la guerra fría, los Estados Unidos, potencia hegemónica desde 1945 hasta 1968-73, pasan de la polaridad a, tal vez, una nueva hegemonía en un momento en que se produce una recuperación del ciclo económico después de una fase financiero-armamentística (Tortosa, 1997d; Fisas, 1998: cap. II). Los cuatro puntos llevan, de nuevo, a la construcción del enemigo.

3. Los Estados Unidos y la Unión Europea

Si Norte y Sur son conceptos geopolíticos ambiguos (¿dónde está Mongolia? ¿dónde está Australia?), Oriente y Occidente lo son igualmente. Baste, para ello, pensar dónde situar al Japón oriental y potencia occidental. La forma más popularizada de definir «Occidente» ha sido, recientemente, la del «choque de las civilizaciones» de Samuel Huntington y su visión de Occidente como formado por los Estados Unidos, Europa occidental y Australia-Nueva Zelanda. Este Occidente, como es sabido, estaría siendo amenazado por una alianza islámico-confuciana ante la cual Occidente estaría en su derecho a defenderse y tendría la obligación moral de hacerlo. No voy a añadir nada a tal debate (Thieux, 1994; Smith, 1994; Aguirre, 1995)..., si es que es un debate (George, 1996). Me ceñiré a un país (los Estados Unidos), potencia hegemónica, y a un conjunto de países (la Unión Europea) que parecen estar teniendo un particular papel en el sesgo de las percepciones sobre el islam. Si se ha visto que el islam no es una entidad única y homogénea, no hay por qué pensar que Occidente lo vaya a ser. Y, de hecho, lo más importante a reseñar es que las construcciones del islam como enemigo por parte de los Estados Unidos y la Unión Europea, aunque relacionadas entre sí, guardan desemejanzas que no conviene minimizar.

La Commission on America's National Interests expuso en 1996 los que creía eran los intereses nacionales vitales estadounidenses, a saber (Huntington, 1998: 184-185):

1. Evitar un ataque contra los Estados Unidos con armas de destrucción masiva.
2. Evitar el nacimiento de hegemonías hostiles en Europa o Asia y de potencias hostiles en las fronteras de los Estados Unidos o que controlen los mares.

3. Evitar el derrumbamiento de los sistemas globales de comercio, finanzas, energía y medio ambiente.
4. Asegurar la supervivencia de los aliados.

Si estos son los intereses, ¿cuáles son las amenazas? Una, está claro, la constituye un islam homogéneo y antioccidental, un islam que se identifica con el terrorismo y el fanatismo (Fandy, 1996) y que está detrás de la primera reacción ante la bomba contra el edificio del FBI en Oklahoma: habían sido los terroristas musulmanes fanáticos, por más que después resultara ser un grupo de terroristas protestantes anglosajones fanáticos.

El islam, presentado así, ocupa el vacío creado por la «pérdida del Otro» que supuso el fin de la guerra fría. Durante dicho período, el «otro», es decir, la Unión Soviética en particular y el comunismo en general, cumplía con la misión de aglutinar al país frente a la amenaza exterior, legitimar al «complejo militar-industrial», como lo llamara Eisenhower en su discurso de despedida, y dar un sentido de misión al pueblo estadounidense, Pueblo Elegido. La Unión Soviética cumplía con las funciones que se han visto en el epígrafe anterior referidas al conflicto, al nacionalismo y a la búsqueda y legitimación de la hegemonía (Huntington, 1998: 178-181). De ahí que, para muchos, el fin de la URSS creara a los Estados Unidos más problemas que los que aparentemente resolvía. El islam pudo, entonces, ser puesto en el lugar del comunismo y el complejo Libia-Irán-Irak, en el lugar de la URSS.

Hay, sin embargo, algunos problemas en este intento. En primer lugar, que, si bien la política exterior de los Estados Unidos parece, según Huntington, cada vez más motivada por «los grupos étnicos [que] promueven los intereses de personas y entidades exteriores a EE.UU.», esta promoción de intereses étnicos choca, en los Estados Unidos, con el bien evidente hecho de que «los musulmanes superan ya a los episcopalianos» y algunos pueden, asociando islamismo y negritud, movilizar hasta un millón de varones negros en Washington, la «nation of islam» de Louis Farrakhan, antisemita y, si se me apura, antijudeocristiano, que es la forma de denominar en los Estados Unidos a «Occidente». Si «la política exterior de EE.UU. se está convirtiendo en una política exterior particularista cada vez más dedicada a la promoción en el extranjero de intereses comerciales y étnicos», éstos últimos suponen una seria dificultad al proponer al islam como EL enemigo. Sucede algo semejante a lo que pasa con el «comunismo» cubano y el «comunismo» chino (malo el primero, aceptable el segundo): que, en realidad, reflejan situaciones diversas en las comunidades étnicas estadounidenses, a saber, los refugiados cubanos sobre todo en Miami preocupados por la transición al poscastrismo (entre la reforma y la ruptura) por un lado y, por otro, los inmigrantes chinos preocupados por el comercio con la China, la repatriación de beneficios y los acuerdos bilaterales que incluyen la solución a la cuestión de Taiwán. Hay que mirar, pues, a las comunidades musulmanas dentro de los Estados Unidos para entender los problemas de una percepción que sustituya tan fácilmente al Otro que fue la URSS.

Al mismo tiempo, los intereses nacionales, como se ha dicho, incluyen una

referencia a los sistemas globales de energía. Desde esta perspectiva, si la situación de los musulmanes internos (numerosos y organizados) impone una relativización de la enemistad universal, homogénea y absoluta del islam, las relaciones con Arabia Saudita o Kuwait imponen una todavía mayor. No conviene olvidar que Arabia Saudita controla más de una cuarta parte de la oferta de petróleo mundial y que el dinero generado por las ventas de petróleo saudita a los Estados Unidos se convierte en compras de armas a empresas estadounidenses por parte del gobierno saudita (Fandy, 1997). La heterogeneidad del islam tiene, necesariamente, que verse cuando, además, se incluye un elemento más de esta política exterior particularista, a saber, la que se refiere al Estado de Israel y a la utilización de la «Autoridad» palestina dentro del conflicto por el territorio y el agua, cosa que la agencia Mid-East Realities se encarga de recordar desde Internet. Finalmente, y como el mismo Huntington acaba reconociendo, si hay un enemigo a considerar a medio plazo no es el mítico islam, sino la China, por más que no sea «inminente una amenaza china suficiente como para crear un nuevo sentido de identidad nacional en EE.UU., y [que] la seriedad con que vaya a juzgarse esa amenaza dependerá de hasta qué punto consideren los norteamericanos dañina para sus intereses la hegemonía china en Asia oriental» (Huntington, 1998: 194-197).

En general, pues, parece que la percepción del islam como enemigo de Occidente va perdiendo intensidad en los Estados Unidos, lo cual no es tan claro en Europa en general ni en la Unión Europea en particular, a la que me refiero de inmediato.

Lo primero que hay que decir a propósito del islam y la Unión Europea es que ésta ha venido practicando y practica un claro «seguidismo» en su política exterior en general y en su política de defensa en particular (Nair, 1995: 93-98): los ministerios de defensa europeos parecen mirar al Pentágono o a la Casa Blanca en busca de directrices que seguir. Es obvio que, a este respecto, la homogeneidad de la Unión Europea tampoco es que sea excesiva: los problemas de Grecia con Turquía no son los de España con Marruecos, ni la «relación especial» anglosajona entre Inglaterra y los Estados Unidos es la misma que la que se da entre éstos y Alemania, potencia vencida y con marco fuerte. Incluso los países en los que el «antiamericanismo» es más evidente, como puede ser el caso de Francia, en el terreno de la defensa no presentan tal «antiamericanismo».

Las complicadas relaciones recientes entre las dos riberas del Mediterráneo (Khader, 1995b; Aguirre, 1996) no sólo reflejan los cambios en la potencia hegemónica, sino que también tienen que ver con factores internos a la Unión. En primer lugar, conviene no olvidar que la Unión se está construyendo según el modelo establecido por la construcción de los Estados nacionales europeos. En otras palabras, la construcción de la Unión sigue las pautas del modelo del «nacionalismo a la búsqueda del Estado perdido» (Tortosa, 1997b). Quiere esto decir que se busca mejorar las comunicaciones, crear un mercado único (antes se le llamaba «mercado nacional») y una moneda única, lograr cierta unificación política (que es la etapa en la que nos encontramos) y, finalmente,

levantar un ejército común cuyo embrión podría ser la Unión Europea Occidental (WEO) y, anteriormente, el batallón franco-alemán (la OTAN, a este respecto, es puro «seguidismo» (Galtung, 1998)). Este modelo nacionalista-culturalista implica la necesidad de encontrar, definir y hacer aceptar a un Otro. El islam, como vecino, como enemigo y como habitante, tiene suficientes antecedentes como para ser un firme candidato (Koenigsberger, 1987: 2-3). Precisamente, en el esfuerzo nacionalista por reinterpretar el pasado, no son nuevas ni infrecuentes las visiones de una Europa cristiana, unida, unicultural, peregrina, colaboradora (Daniel-Rops, 1957: 25-27)... frente al islam, por más que sean necesarias múltiples matizaciones, sobre todo si se pretende definir de esa manera a los «valores occidentales» (Howard, 1996).

Con independencia del modelo que se está siguiendo, el objetivo parece ser el de llegar a una comunidad que tenga los poderes de un Estado. El análisis de la trayectoria seguida hace dar ese escenario como el más probable para la actual Unión (Tilly, 1992: 716-717). Para hacer tal cosa, es preciso evaluar la «posibilidad de producir una visión coherente de lo que es o podría ser la integración en una Europa mayor, una visión que fuera capaz de convencer al público de que la búsqueda del bienestar nacional es compatible con la construcción de una economía unificada supranacional y que vale la pena incluso si exige sacrificios nacionales a corto plazo» (Schmidt, 1997: 182). Y para eso, una vez más, nada mejor que un buen Otro que, si es percibido como amenazante, puede, de paso, legitimar que no se dedique el «dividendo de la paz» a fines sociales sino a la construcción de un ejército capaz de intervenir en cualquier punto de vital interés para la Unión, al tiempo que se defiende de invasiones más o menos pacíficas y avisa de sus intenciones con respecto a los territorios particularmente problemáticos como pueden ser Ceuta y Melilla.

El nacionalismo aplicado a la Unión no es, por el momento, muy fuerte. Otros nacionalismos parecen tener primacía en la actualidad. De ahí que la construcción del islam como enemigo no sea tan fuerte como podría esperarse, cosa que, además, viene complicada por la fuerte presencia del islam *dentro* de la Unión (turcos en Alemania, argelinos en Francia, paquistaníes en el Reino Unido) y la complicada gestión de la solicitud turca para integrarse en la Unión.

En resumen, pues, hay ciertas semejanzas entre las percepciones estadounidenses y europeas: El islam aparece como enemigo, pero el *mythomoteur* está plagado de dificultades. Al mismo tiempo, las diferencias internas entre los Estados Unidos y la Unión Europea hacen que tanto la percepción como su función sean igualmente diferentes, al tiempo que la predicción sobre su vigencia y virulencia tiene que ser negativa: posiblemente vaya a menos.

4. Futuros para las percepciones

La vida social (desde la local a la global) puede compararse con un juego de cartas en el que el futuro puede vislumbrarse mediante un análisis sistemático de las tendencias (series temporales, por ejemplo), pero también mediante el

intento de descubrir las reglas del juego que definen lo que los jugadores pueden hacer, lo que no deben hacer y lo que les resulta óptimo dadas sus cartas.

Si se pudiera construir una serie temporal con la frecuencia de actitudes hostiles hacia el islam entre actores occidentales (políticos, intelectuales, medios de comunicación), la tendencia parecería ser al alza. Dentro de esa tendencia entra el que, todavía, en muchos círculos se perciba al islam como enemigo de Occidente. Pero al preguntarnos sobre las reglas del juego (las funciones del conflicto, el nacionalismo, la geopolítica) se ha visto, en primer lugar, a qué puede deberse dicha tendencia, quiénes salían ganando y por qué se ponía en circulación. Pero también se ve que, tal vez, la percepción del islam como enemigo de Occidente puede estar entrando en decadencia, al margen de que se impone una visión más matizada de «Occidente» y (aquí no se ha hecho por falta de conocimientos) del «islam».

No digo que la percepción de ese enemigo vaya a desaparecer para los Estados Unidos y la Unión Europea, sino que otros «Otros» van a ocupar su lugar o, para ser más precisos, van a ocupar el lugar del comunismo y la URSS. Los chinos, por ejemplo, que ya Huntington ve como posibles enemigos, son los que son atacados en Indonesia (y tal vez acaben siéndolo en Malaysia) como si de una «noche de los cristales rotos» se tratara. De hecho, el síndrome «islam-enemigo-de-Occidente» va a quedar en «Occidente» a disposición de las extremas derechas que lo van a utilizar en este cambio de ciclo económico que tantas semejanzas tiene con el de los años 20-30 de este siglo, pero otras búsquedas de enemigos aparecen en otras partes de un mundo globalizante.

Luchar contra estas percepciones tiene sentido. En primer lugar, tiene sentido desde un punto de vista intelectual de búsqueda de la verdad. Verdad, en su palabra griega (*aletheia*), tiene que ver con el ir quitando los velos que ocultan la realidad. Y la actividad intelectual es, precisamente, ésa: la de ir descubriendo las cosas que, por intereses, valores, ignorancia o mala fe, se nos ocultan. Y se nos ocultan, curiosamente, en medio de una gran abundancia de información.

En segundo lugar, tiene sentido desde un punto de vista político: primero, porque la Ilustración sigue siendo un proyecto político y el presentar al islam como enemigo de Occidente es oscurantista; segundo, porque, en las sociedades europeas, supone una opción por los que menos poder tienen, inmigrantes, ilegales, marginados; en tercer lugar, porque dejar que el argumento vaya por los derroteros por los que ha ido transcurriendo, supone colaborar con las legitimaciones menos civilizadas por más que se autopresentaran como civilizadoras, es decir, con las imperialistas, sean estadounidenses o europeas.

Bibliografía

- AGUIRRE, M. (1995). *Los días del futuro. La sociedad internacional en la era de la globalización*. Barcelona: Icaria.
- (1996). «Europe and the challenges from the Southern periphery». *Brassey's Defence Yearbook 1996*. Londres y Washington: Brassey's, p. 200-212.

- AMSTRONG, J.A. (1982). *Nations before nationalism*. Chapel Hill, The University of Northern Carolina Press.
- BARNIER, H. (1997). *Percepciones sobre el Mundo Árabe*. Las raíces de los conflictos. Unidad didáctica 3. Madrid: Centro de Investigación para la Paz.
- CLAUDÍN, F. (1978). *Documentos de una divergencia comunista*. Barcelona: El Viejo Topo.
- COSER, L.A. (1956). *Las funciones del conflicto social*. México: Fondo de Cultura Económica.
- DANIEL-ROPS, H. (1957). *Cathedral and Crusade. Studies in Medieval Church 1050-1350*. Londres: J.M. Dent.
- FANDY, M. (1996). «Islamists and U.S. policy». *Foreign Policy in Focus*, I, 21.
- (1997). «U.S. oil policy in the Middle East». *Foreign Policy in Focus*, II, 4.
- FISAS, V. (1998). *Cultura de paz y gestión de conflictos*. Barcelona: Icaria.
- FRANK, A.G. (1998). *ReOrient: Global economy in the Asian age*. Berkeley: University of California Press.
- FÜREDI, F. (1994). *The new ideology of imperialism. Renewing the moral imperative*. Londres: Pluto Press.
- GALTUNG, J. (1998). «The estward NATO expansion: The beginning of Cold War II?». *Ritsumeikan Journal of International Relations and Area Studies*, XIII, p. 17-31.
- GEORGE, S. (1996). «Comment la pensée devint unique». *Le Monde diplomatique*, agosto, p. 16-17.
- HALLIDAY, F. (1994). «El fundamentalismo y el mundo contemporáneo». *Papeles. Cuestiones internacionales de paz, ecología y desarrollo*, 52, p. 37-51.
- HASHIM, A. (1995). «The state, society, and the evolution of warfare in the Middle East: the rise of strategic deterrence?». *The Washington Quarterly*, XVIII, 4, p. 53-72.
- HERBST, J. (1990). «War and the state in Africa». *International Security*, XIV, 4, p. 117-139.
- HIPPLER, J. (1995). «The Islamic threat and Western foreign policy». En VV.AA. *The next threat. Western perceptions of Islam*. J. Hippler y A. Lueg (eds.). Londres: Pluto Press y TNI, p. 116-153.
- HOWARD, M. (1996). «Europe - Land of peace or land of war?». *Aussenpolitik*, IV, p. 319-325.
- HUNTINGTON, S.P. (1998). «Intereses exteriores y unidad nacional». *Política Exterior*, XII, 61, p. 177-198.
- JOHANSEN, R.C. (1997). «Radical Islam and nonviolence: A case study of religious empowerment and constraint among Pashtuns». *Journal of Peace Research*, XXXIV, 1, p. 53-71.
- KHADER, B. (1995a). *El muro invisible*. Barcelona: Icaria.
- (1995b). *Europa y el Mediterráneo. Del paternalismo a la asociación*. Barcelona: Icaria.
- KIERNAN, V.G. (1982). *European empires from conquest to collapse 1815-1960*. Leicester University Press.
- KOENIGSBERGER, H.G. (1987). *Early Modern Europe 1500-1789*. Londres: Longman.
- LUEG, A. (1995). «The perception of Islam in Western debate». En VV.AA. *The next threat. Western perceptions of Islam*. J. Hippler y A. Lueg (eds.). Londres: Pluto Press y TNI, p. 7-31.
- NAIR, S. (1995). *Mediterráneo hoy. Entre el diálogo y el rechazo*. Barcelona: Icaria.

- PHILIP, P.G. (1994). «The Islamic revolution in Iran: its impact on foreign policy». En CHAN, S.; WILLIAMS, A.J. *Renegade States. The evolution of revolutionary foreign policy*, Manchester: Manchester University Press, p. 117-137.
- PILGER, J. (1998). *Hidden agendas*. Londres: Vintage.
- SALLA, M.E. (1997). «Political Islam and the West: a new Cold War or convergence?». *Third World Quarterly*, XVIII, 4, p. 729-742.
- SAMATAR, A.I. (1992). «Destruction of state and society in Somalia: Beyond the tribal convention». *The Journal of Modern African Studies*, XXX, 4, p. 625-641.
- SAYYD, B.S. (1997). *A fundamental fear: Eurocentrism and the emergence of Islamism*. Londres: Zed Books.
- SCHMIDT, V.A. (1997). «Discourse and (dis)integration in Europe: The cases of France, Germany, and Great Britain». *Daedalus*, CXXVI, 3, p. 167-197.
- SIMMEL, G. (1904). «The sociology of conflict». *American Journal of Sociology*, IX, 4, p. 490-525; 5, p. 672-689; 6, p. 798-811.
- SMITH, D. (1994). «¿Por qué han de chocar las civilizaciones?». *Papeles. Cuestiones internacionales de paz, ecología y desarrollo*, 52, p. 25-36.
- SUMPTION, J. (1975). *Pilgrimage. An image of mediaeval religion*. Totowa NJ: Rowman.
- THIEUX, L. (1994). «Confrontaciones de culturas: buscando el paradigma de las relaciones internacionales». *Papeles. Cuestiones internacionales de paz, ecología y desarrollo*, 52, p. 11-24.
- TILLY, Ch. (1992). «Futures of European States». *Social Research*, LIX, 4, p. 705-718.
- (1994). «States and nationalism in Europe 1492-1992». *Theory and Society*, XXIII, 1, p. 131-146.
- TORTOSA, J.M. (1996). *El patio de mi casa: El nacionalismo dentro de los límites de la mera razón*. Barcelona: Icaria.
- (1997a). «Conflictos culturales y sistema mundial». En Colectivo de Estudios Marxistas. *Nacionalismo Internacionalismo: Una visión dialéctica*. Sevilla-Bogotá: Muñoz Moya Editor, p. 99-116.
- (1997b). «Les nationalismes et l'Europe». En VV.AA.. *L'Europe, pour ou contre nous? 1996-1997, l'année charnière*. Lelièvre, H.; Wolfer, B. (eds.). Carrefours de la pensée. Bruselas: Éditions Complexe, p. 87-94.
- (1997c). «Para seguir leyendo a Wallerstein». En WALLERSTEIN, I. *El futuro de la civilización capitalista*. Barcelona: Icaria, p. 103-131.
- (1997d). «Orígenes y contexto de los nuevos conflictos bélicos». En VV.AA. *Los conflictos armados. Génesis, víctimas y terapias*. Centro Pignatelli (ed.). Zaragoza: Gobierno de Aragón. Departamento de Educación y Cultura, p. 15-32.
- (1998). «Cambios globales y cambios locales: algunos retos para las ciencias sociales». En VV.AA. *Cambios globales y estilos de vida en la Comunidad Valenciana*. En Tortosa, J.M. (ed.). Alicante: Club Universitario.
- (próximo). «La Unión Europea: el difícil juego de tres nacionalismos». En VV.AA. *Europa en la encrucijada*. Centro Pignatelli (ed.). Zaragoza: Gobierno de Aragón, Departamento de Educación y Cultura.
- VEER, P. van der (1995). «The modernity of religion (Review article)». *Social History*, XX, 3, p. 365-371.
- VV.AA. (1996). *Abrir las ciencias sociales*. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales, bajo la coordinación de Immanuel Wallerstein. México: Siglo XXI.
- VV.AA. (1997). *Cambio, gobernabilidad y crisis en el Magreb*. Desrués, T.; Moyano, E. (eds.). Córdoba: CSIC, IESA de Andalucía.