

ICONOS IMPLACABLES

El término «limpieza étnica» ha adquirido un uso generalizado con los violentos conflictos desatados entre las comunidades de los Balcanes contemporáneos. Con frecuencia se entiende como un proceso aborrecible aunque característicamente moderno, resultado del chovinismo fanático o de desequilibrados intentos urdidos para crear un Estado-nación uniforme. De hecho, no es de ningún modo un fenómeno nuevo, y no requirió el resurgimiento del nacionalismo para cobrar vida. ¿De qué otra manera vaciaron los anglosajones la mayor parte de Inglaterra de celtas, desterrándolos a los extremos occidentales de la isla? ¿O se trasladaron los latinos al norte hacia los antiguos territorios alemanes? La invasión es rara vez simplemente una cuestión de imposición de una nueva elite; el destino reservado a los habitantes originarios es habitualmente más drástico. Ese fue el modelo durante la Antigüedad y durante la Edad Media. A partir del siglo XVI, la expansión europea implicó un constante traslado, confinamiento o destrucción de los pueblos «primitivos» de un extremo a otro de América, en Australia, Sudáfrica, o las Antillas. Una y otra vez, las poblaciones autóctonas fueron reducidas –en el lenguaje higienizado actual– a simples «minorías étnicas». Desde la Segunda Guerra Mundial, tres espectaculares operaciones de limpieza étnica han marcado el Mediterráneo, Oriente Próximo y el subcontinente indio: la partición de la India, la creación del Estado de Israel y la división de Chipre.

Este trío puede tener más que enseñarnos de lo que parece a simple vista. Para ver por qué, es instructivo mirar hacia los propios Balcanes. Allí el conflicto entre serbios y albaneses, que condujo en primer lugar a las expulsiones masivas de Kosovo de estos últimos por los primeros, seguidas –tras la intervención de la OTAN– por la no menos exhaustiva expulsión de los primeros por los últimos, solamente puede comprenderse en su contexto regional. Históricamente, Kosovo era el centro del reino de Serbia configurado a partir del Imperio bizantino en el siglo XII por la dinastía Nemanjid, cuyos límites se extendían hasta lo que son hoy Montenegro y Albania. En el siglo XIII, Peć se convirtió en la sede del arzobispado de la autocéfala Iglesia ortodoxa de Serbia, al mismo tiempo que la plata y el resto de las minas de Kosovo proporcionaban la mayor parte de la riqueza de la monarquía serbia medieval. Fue allí donde el –ahora ampliado– Imperio serbio fue

destruido en junio de 1389 por los turcos en Kosovo Polie, «el Campo de los Mirlos», cerca de Pristina, dejando en manos de los otomanos el dominio de la mayor parte del sudeste de Europa. El avance turco sólo pudo detenerse finalmente con el auxilio de Viena en 1683. Cinco años después un contraataque austríaco tomó Belgrado, y los serbios de Kosovo se sublevaron contra sus dominadores. Pero cuando los ejércitos de los Habsburgo fueron obligados a retirarse, se llevaron con ellos al Patriarca de Peć y 37.000 familias serbias, que fueron reasentadas en la actual Vojvodina. En 1737 un nuevo avance austríaco, seguido de otra retirada, produjo una segunda migración de serbios desde la región de Pristina.

En estas luchas, la religión estaba en el centro de la guerra recíproca. Como escribe Noel Malcolm, en las dos décadas siguientes a 1690 las autoridades turcas –ahora bajo amenaza de expulsión– reforzaron la presión confesional sobre sus poblaciones sometidas: «parece haber tenido lugar una nueva ola de islamización –señala– que utilizó la conversión como una medida de pacificación», y una tributación más gravosa para forzar el abandono del cristianismo ortodoxo, y la matanza del clero local ¹. A pesar de que las ciudades tardaron en recuperar su tamaño otros doscientos años, la proporción de musulmanes dentro de la población urbana creció de forma continuada, ya que la conversión al islam suponía la reducción automática de la presión impositiva. En estas condiciones, Kosovo –en otro tiempo centro del imperio serbio– se convirtió en un imán para la inmigración albanesa, y con el paso del tiempo incluso de colonización por los turcos, así como por los circasianos del Cáucaso. Las órdenes derviches expandieron sus actividades en la región. En el siglo XIX Kosovo era una gran provincia musulmana del Imperio otomano, con algunos clanes católicos en las montañas. Cuando la mayor parte del resto de los Balcanes se inflamó con la revuelta contra del dominio turco en la época posterior a las Guerras napoleónicas, su población albanesa permaneció leal a los otomanos, y cuando los Jóvenes Turcos tomaron el poder en Estambul a principios del siglo XX, las elites provinciales se opusieron a la sustitución del viejo alfabeto árabe por el «extraño» alfabeto romano recién llegado, y permanecieron firmes en el mantenimiento de la *shari'a*. Serbia finalmente recuperó la provincia sólo mediante la guerra de los Balcanes de 1912-1913.

Reintegrado de nuevo a Yugoslavia después de la Primera Guerra Mundial, Kosovo se convirtió en el objeto de los decididos esfuerzos de la monarquía serbia para invertir la corriente demográfica. Con la ayuda de instituciones benéficas anglo-estadounidenses, los agricultores y los soldados serbios fueron reasentados en la «Tierra Santa», mientras que muchos albaneses partieron para Turquía. Significativamente, sus intereses estaban representados por la «Asociación Islámica para la Defensa de la Justicia», la cual trataba no solamente de mantener la *shari'a*, sino también la *waqf*, las fincas feudales de los beys, así como la lengua materna. Tanto éxito tuvo la recolonización desde Belgrado, que en 1929 los serbios y los montene-

¹ Noel MALCOLM, *Kosovo: a Short History*, Nueva York, 1998.

grinos representaban el 61 por 100 de la población de Kosovo. Cuando estalló la Segunda Guerra Mundial la suerte cambió otra vez, al tiempo que la población albanesa daba la bienvenida a la invasión italiana de abril de 1939 y Musolini integraba Kosovo dentro de la Gran Albania bajo su propio dominio. Unos 100.000 serbios huyeron hacia el norte a Serbia, donde continuaba una violenta lucha contra las fuerzas del Eje. Después de 1945, Tito concedió la autonomía a la provincia dentro de una Yugoslavia Federal –aunque sin estatuto de república–, pero el equilibrio demográfico no podía ser modificado. En 1971 los albaneses representaban el 73,7 por 100 de la población; en 1991 los serbios ascendían tan sólo al 11 por 100. En 1989 Serbia suprimió la autonomía de la provincia, incitando finalmente a la población albanesa a una guerra de guerrillas contra Belgrado. El Ejército de Liberación Kosovar, en otro tiempo inspirado en el maoísmo y catalogado por Washington como organización «terrorista», fue rápidamente transmutado en aliado de la OTAN, y se hizo con la victoria en tierra tras un bombardeo aéreo masivo de Serbia por parte de las fuerzas occidentales.

¿Limpieza étnica?

Éste es un conflicto que generalmente se ha descrito como un proceso desencadenado por la «limpieza étnica» y que a su vez ha tenido por resultado esta última. Este término es insatisfactorio al menos por dos razones. La primera, es la noción implícita de que tal «limpieza» es una atrocidad propia de la demencia nacionalista o del poder totalitario, siendo la misión de las democracias occidentales prevenirla o hacerla desaparecer. De hecho, no hay prácticamente ningún Estado moderno cuyo surgimiento no haya desencadenado procesos similares de –eufemísticamente hablando– «consolidación nacional», ofreciendo escasas posibilidades de solución, y mucho menos de reversión. ¿Quién imagina que el destino de los aborígenes australianos o de los nativos americanos va a ser anulado por una justicia con efecto retroactivo? ¿Qué democracia es más festejada en las capitales occidentales que la de Israel, fundada en la expulsión masiva de los palestinos de su tierra, y hace tiempo activa en provocar todavía más expropiaciones de territorio en la franja occidental? La «limpieza» ha estado siempre presente entre nosotros; su acogida tiene menos que ver con sensibilidades éticas que con el poder adquirido por las respectivas partes en desacuerdo en el conflicto.

Pero hay una segunda, y para nuestros fines mucho más relevante, deficiencia en el concepto de limpieza étnica. Ésta tiene más que ver con el adjetivo que con el nombre. El término «étnico» se ha convertido en una palabra tópica en las ciencias sociales y a menudo en el lenguaje diario, donde es frecuentemente usada de modo general para referirse a cualquier agrupamiento colectivo con alguna apariencia de homogeneidad, en situaciones de conflicto o posiciones de subordinación. El concepto etnicidad ha sido tan ampliamente aceptado porque gira en torno al problema de definir qué es lo que hace a un pueblo –esto es, un grupo étni-

co- diferente. ¿Está la unidad que poseen basada en el lenguaje, en las creencias, el origen, o la cultura en un sentido laxo? La etnicidad abarca todo, a la vez que oculta todo. Expresa, por otra parte, la sugerencia de diferencias primordiales de las que sería difícil deshacerse en determinadas circunstancias. En Kosovo, los serbios y los albaneses estaban divididos por la lengua y por el origen, pero la profundidad del conflicto entre ellos hundía sus raíces en una historia donde la religión tenía una presencia mucho mayor que cualquiera de los otros aspectos. El dominio otomano en los Balcanes se sustentaba en la pertenencia al islam, al cual cualquier grupo lingüístico o genético podía acceder, no en un criterio de lengua o de sangre. La resistencia serbia al mismo era inseparable del cristianismo ortodoxo. El antagonismo religioso entre las dos comunidades ha perseverado en los últimos años, en los que ha podido observarse la destrucción masiva de mezquitas por un lado, y de iglesias por el otro, en un clima de miedo y desprecio mutuo. Los obispos ortodoxos serbios hablaron del peligro de «genocidio» en Kosovo, advirtiendo que los albaneses estaban intentando crear un Estado «étnicamente puro» en la provincia. En Belgrado, los intelectuales serbios no vacilaron en hablar de la inminente «crucifixión» de la nación serbia.

Bosnia e Irlanda

Un ejemplo aún más claro de estas tensiones puede verse en la vecina Bosnia. Allí, señala Michael Sells, «la palabra “étnico” en la locución “limpieza étnica” es un eufemismo. Bosnios, serbios, croatas y musulmanes, hablan todos la misma lengua, están divididos únicamente por criterios religiosos». Describiendo las actividades de los paramilitares serbios, escribe: «al organizar la persecución se identifican mediante símbolos religiosos explícitos, tales como gestos de la mano con tres dedos representando la Trinidad cristiana, imágenes de figuras sagradas de la mitología religiosa serbia en las insignias de sus uniformes, canciones que ellos memorizaban y que obligaban a cantar a sus víctimas, el anillo sacerdotal que besan antes y después de sus actos de persecución, y las ceremonias religiosas solemnes»². Los ataques a los musulmanes en Bosnia no se redujeron, por supuesto, a los realizados por los serbios ortodoxos. Los católicos croatas fueron a menudo igualmente brutales, en la búsqueda de lo que era al mismo tiempo un objetivo común: repartirse Bosnia entre ellos y eliminar la población musulmana –un programa que Tudjman describió como «europeización»-. Por su parte, algunos musulmanes pretendieron establecer una República islámica, y el posterior reclutamiento de combatientes mujaheddin procedentes de Afganistán para ayudar a los bosnios dio color a esta idea.

En este tipo de conflictos, los elementos étnicos han sido mínimos. A menudo, se parecen mucho más a una lucha de aniquilación mutua entre

² Michael SELLS, *The Bridge Betrayed: Religion and Genocide in Bosnia*, Berkeley/Los Ángeles, 1996, pp. 13-15.

grupos que, por otra parte, son lingüísticamente y, de algún modo, incluso culturalmente indistinguibles. Se han llevado a cabo intentos para describir el conflicto existente en Irlanda del norte como una batalla entre comunidades étnicas³. En realidad, los «escoceses» que se asentaron en Irlanda del Norte en el siglo XVII eran descendientes de los «irlandeses» que emigraron a Escocia con motivo de las invasiones dalriadicas de los Tiempos Negros; podría decirse que ellos han regresado a su tierra de origen. La cuestión es que la diferencia entre su identidad y la del resto de los irlandeses no es «étnica», sino religiosa, ellos son protestantes, y sus adversarios son católicos.

Otra línea de pensamiento, no solamente marxista, interpreta tales conflictos como luchas contra la «opresión de clase». Sin embargo, aunque la dominación política de un grupo sobre otro inevitablemente implica elementos de estratificación, ni en Yugoslavia ni en Irlanda la clase constituyó la primera línea de división entre los grupos rivales. En los Balcanes precontemporáneos, los musulmanes dominaban a menudo las ciudades y formaban la clase de los comerciantes, pero la división entre comunidades se basaba en líneas religiosas, determinadas por la expansión hacia el oeste del islam que penetraba en Europa, y que se hallaba encabezada por los turcos en el este y por los «moros» en el sur. Por supuesto, los pueblos se convierten a una religión y abandonan otra por motivos económicos o políticos, como lo hicieron en Kosovo, y ha ocurrido en sucesivas oleadas en la India, donde las castas más bajas se han convertido al islam, al cristianismo y más recientemente al budismo. Pero una vez que la conversión tiene lugar, la religión ya no es una expresión de clase; su visión del mundo, costumbres y creencias se desarrollan como fuerzas autónomas que, a su vez, pueden suministrar o sustentar lo que a menudo denominamos una identidad étnica.

Chipre y Andalucía

No existe evidencia más clara del poder de tales ideologías alternativas que el destino que han sufrido las representaciones visuales en Oriente Próximo. Chipre ofrece algunos ejemplos notables. En el antiguo monasterio de Chrysoroyiastissa, en las colinas sobre Paphos, la iglesia fue reconstruida después del daño causado por los terremotos y las bombas arrojadas por (como dicen los griegos) las «hordas» turcas, cuando la isla fue invadida y dividida en 1974. Representaciones figurativas de santos y temas sagrados adornan el iconostasio que separa a la congregación de fieles del altar. Los turistas locales o los peregrinos agachan la cabeza al pasar frente a cada icono, depositando con devoción un beso sobre ellos, como si fueran seres vivos en lugar de simples representaciones o efigies. Para los musulmanes, este tipo de comportamiento sería inconcebible:

³ Véase Terry EAGLETON, «El nacionalismo y el caso de Irlanda», *NLR* 1 (marzo-abril de 2000).

esto es *kaffir*, pagano y primitivo. La postura turca al respecto queda plasmada en la mezquita de Selim, el Conquistador en Nicosia. Lo que una vez fuera una refinada catedral gótica construida poco después de la conquista de Chipre por los cruzados en 1191, fue remodelada para el uso de los fieles tras la invasión turca de 1570. Muros y columnas están completamente pintados de blanco, excepto los capiteles decorados con los colores rojos, verdes y amarillos apreciados por el islam. No puede verse ningún tipo de representación –ni pinturas, ni esculturas– e incluso los diseños geométricos o abstractos están virtualmente ausentes. Las ventanas que antiguamente contenían vidrieras ahora presentan un enrejado oriental. En el exterior, las gárgolas se han cubierto con canalones de aluminio. Todo rasgo figurativo esculpido alrededor del edificio ha sido violentamente golpeado hasta destruir cualquier imitación de vida que alguna vez presentara ⁴. Aquí la mimesis es una aberración: la representación no solamente carece de valor, sino que es blasfema.

Los dos grupos del Chipre contemporáneo tienen cada uno sus propias escrituras sagradas y seculares, en griego y árabe, lo que asegura que los unos no pueden leer las de los otros. El contraste ideológico entre ellos, sin embargo, no está limitado a las escrituras o a los ritos litúrgicos, sino que se extiende a toda la imaginería de las cosas vivientes. El mundo alrededor de cada comunidad refuerza constantemente una oposición mucho más omnipresente que la que podría sugerir la noción de origen étnico o incluso la religión formal, haciendo que las oportunidades de reconciliación sean escasas o ineficaces. Podemos observar esta tensión del modo más intenso y paradójico en el otro extremo del Mediterráneo. La arrolladora autonomía de la religión se epitomiza aquí, también, en la arquitectura. El «estilo morisco» que excluye la figuración y destaca en su elaboración de formas geométricas y abstractas, produjo una serie de diseños –no «expresiones» étnicas o políticas, sino manifestaciones de un sistema religioso– de calidad sobresaliente y de valor universal, que se extienden desde la grandiosidad de la mezquita de Lotfollah en Isfahan, hasta el Taj Majal hacia el este y, hacia el oeste, la Alhambra de Granada en Andalucía. Allí, después de la expulsión de los moriscos, la gran mezquita de Córdoba, como imagen especular de lo que ocurriera con la catedral de Nicosia, fue con el tiempo convertida en un templo cristiano.

Sin embargo durante la Edad Media, como ha mostrado Norman Daniel, hubo un gran pacto de convivencia entre las dos civilizaciones. Ciertamente, desde finales del siglo VII, España ha servido de puente entre Oriente y Occidente, o quizá más exactamente entre Norte y Sur, islam y cristiandad. Bajo el mandato de Franco, la historiografía oficial española intentó quitar importancia a la contribución árabe a la vida española, y no digamos a la cultura europea. Pero la poesía de amor de los trovadores que De Rougemont identificaba como una invención característicamente europea puede muy bien proceder de las pequeñas cortes de

⁴ Agradecimientos a mi anfitrión y amigo Paul Sant Cassia por esta y otras observaciones.

muluk al-tawa'if, los pequeños reinos de «taifas» de la Andalucía del siglo xi. Daniel dice que «la poesía cortesana en árabe, aunque a menudo trivial, tiene mayor amplitud, tanto en temas como en forma, que los versos de los trovadores. El hecho de que estos últimos no tuvieran una posición especial en la historia literaria europea, puede atribuirse a que no era más que un provinciano y decadente vástago de los poetas cortesanos de España». Al sugerir que «toda la tradición romántica de la literatura europea tiene una deuda casi desproporcionada con el siglo xi español», también sostiene que «la evidencia de la existencia de ideas platónicas en Provenza durante este período, derivan presumiblemente de Ibn Hazm»⁵. Nacido en Córdoba en el año 994, Ibn Hazm fue el autor de *El collar de la paloma*⁶, un tratado sobre el arte de amar. Pero a pesar de que ciertamente fue compuesto en España, y por consiguiente es europeo en el sentido geográfico, los historiadores del norte han trazado una frontera a un lado y otro de los Pirineos, excluyendo de su consideración la cultura árabe del sur. El estudio de Daniel aclara que ésta es una frontera equivocada desde el punto de vista de la literatura. Lo europeo se ha confundido con lo que es (específicamente) cristiano.

En el ámbito científico, ha habido un mayor reconocimiento de la dimensión de la deuda del Renacimiento con los traductores árabes de las fuentes clásicas, si bien el grado de influencia árabe sobre, por ejemplo, las escuelas de medicina de Salerno y Montpellier es todavía motivo de controversia. Lo que está claro es que desde el siglo xii en adelante, los desarrollos tecnológicos clave –el molino de viento, la brújula, el trabuquete, las armas de fuego, la pólvora, el reloj mecánico– fueron compartidos en un provechoso intercambio de conocimientos que convertía simultáneamente a cada una de las partes en acreedora y deudora de la otra. «Sólo más tarde Europa figuró a la cabeza»⁷. Los europeos, desde luego, habitualmente han considerado estas innovaciones como éxitos propios, ignorando la contribución de los musulmanes a estos logros⁸. En aquellos tiempos, sin embargo, había mucha comunicación entre europeos y árabes. Fue sobre todo cuando se comportaban primordialmente como cristianos y musulmanes cuando surgían las tensiones. Así, durante la reconquista en España, sabemos de las matanzas de los árabes que se instruían en la ley religiosa, mientras que se ejercía la clemencia con los poetas. En las áreas no religiosas había menos barreras.

Miembros de diferentes grupos religiosos han convivido pacíficamente durante largos períodos de tiempo en la zona del Mediterráneo, pero la discordia subyacente, cuando no el conflicto abierto, estaba casi siempre presente. Las divisiones confesionales tenían consecuencias sociales, ya

⁵ Norman DANIEL, *Arabs and Mediaeval Europe*, Londres, 1975, pp. 105-106

⁶ Ed. cast.: *El collar de la paloma*, Madrid, Alianza Editorial, 1971. [N. de la T.]

⁷ Norman DANIEL, *Arabs and Mediaeval Europe*, cit., p. 309.

⁸ Véase Francesco GABRIELI, ed., *Histoire et civilisation de l'Islam en Europe: Arabes et Turcs en Occident du VII^e au XX^e siècle*, Paris, 1983.

que las normas religiosas conformaban diferentes modelos de política, parentesco, afinidad familiar y otros vínculos. Pierre Guichard contraponen «estructuras occidentales» a «estructuras orientales» en la Andalucía anterior a 1492, el año que marca el final del reino de Granada⁹. Ambas creencias eran doctrinalmente rígidas, y el paso de una a otra significaba una apostasía que no siempre garantizaba la seguridad en el otro lado, puesto que el miedo de que los conversos volvieran a caer en las antiguas creencias a menudo los convertía en sospechosos, tal como ocurrió con los cristianos en la España musulmana, o los judíos en Europa. Los que se negaban a la conversión, por otra parte, podían llevar sus creencias hasta el punto del fanatismo. Daniel afirma que no ha habido un odio mayor que el de los cristianos que propugnaron el movimiento de los mártires en la Córdoba del siglo IX, que llegaron al extremo de provocar su propia destrucción denunciando el islam como el mal absoluto. Éste fue uno de los hilos que a la larga condujo en la cristiandad medieval a la expulsión de los moriscos y de los judíos, y a las actividades de la Inquisición. A pesar de todos los beneficios de los anteriores períodos de coexistencia, la lucha entre cristianos y musulmanes en España y en Italia acabó en un proceso de exterminación.

Daniel concluye que «la identidad moral de Europa fue preservada por una ortodoxia ferozmente decidida que no quería tener nada que ver con cualquier desviación en el ámbito religioso, por mínima que ésta fuera», y que «la propia religión se convirtió en expresión del sentido mismo de identidad»¹⁰. Pero es dudoso que pueda considerarse la religión como una *expresión* de identidad. Esta formulación evoca un misticismo sociológico. Noel Malcom se acerca también a esto al declarar que «cuando los conceptos modernos de independencia nacional empezaron a propagarse en el siglo XIX, la pertenencia a esta iglesia aportaba un “tipo de serbianismo” preconcebido»¹¹. La religión no es tanto una expresión o un asidero como un constituyente principal de esta identidad. En Timor Oriental es la Iglesia católica, en un escenario musulmán por otra parte, la que ha ayudado a convertir a la población local en lo que es, tal como las imágenes cotidianas del palacio del obispo, las iglesias destruidas, la gente santiguándose frente a la imagen de la virgen María nos recuerdan.

Muerte y conversión

¿Por qué sería la religión un factor tan potente en las luchas contemporáneas que son tan a menudo malinterpretadas como conflictos étnicos? Existen dos razones para ello. La primera es la enorme profundidad de penetración y la capacidad para dividir que posee la religión como siste-

⁹ Pierre GUICHARD, *Structures sociales «orientales» et «occidentales» dans l'Espagne musulmane*, París, 1977.

¹⁰ Norman DANIEL, *Arabs and Mediaeval Europe*, cit., p. 303.

¹¹ Noel MALCOLM, *Kosovo: a Short History*, cit., p. 12.

ma ideológico. Creer en un único Dios significa excluir muchos. En algunas religiones, en particular las que proceden de Oriente Próximo, la creencia vincula al individuo directamente con el Creador del mundo y, por lo tanto, con el origen de sus gozos y de sus problemas. Aquí yacen las verdades sagradas de nuestros propios orígenes pasados, de nuestra existencia presente y de nuestro futuro después de la muerte. Estas creencias encuen-tran diariamente una forma de exteriorización que se plasma en distintos tipos de culto –santiguarse, cubrirse la cabeza, gestos de las manos, postura del cuerpo– y en actitudes ante la representación, que pueden polarizar a las comunidades radicalmente unas contra otras en tiempos de tensión o cuando se intuye peligro. Cuando este antagonismo subyacente estalla en un conflicto abierto, las fuertes creencias religiosas en una vida posterior le confieren a la muerte un valor absoluto en la lucha contra las creencias rivales, que pocas ideologías laicas pueden igualar. En la vida misma, además, hay probablemente una segunda razón para la potencial violencia de los conflictos religiosos entre comunidades yuxtapuestas. La «limpieza» puede eliminar enemigos definidos por la raza o la lengua, tanto como por la religión. Las diferencias religiosas, sin embargo, también pueden hacerse desaparecer con la conversión, dejando vigentes en su lugar otros rasgos «primordiales» de un individuo o de una comunidad, pero sustituyendo la ideología y las instituciones que de otro modo los definen. ¿No podría esta misma posibilidad hacer las fronteras entre religiones particularmente tensas, convirtiéndolas en una zona de peligro existencial que clama a supremas medidas defensivas contra cualquier amenaza de corrosión o contaminación, que ahora denominamos a menudo como reacción fundamentalista?

Este tipo de consideraciones han sido arrinconadas por nuestra ciencia política. La mayor parte de la literatura interesante sobre el surgimiento de las naciones y el nacionalismo, por ejemplo, ha tendido a buscar en factores transculturales su difusión en el planeta. Es ciertamente correcto ver la universalización de las concepciones del Estado-nación –unidades en las cuales está dividido ahora el mundo entero– como un fenómeno estrictamente contemporáneo, diseñado desde arriba. Sin embargo, las bases sobre las cuales han emergido estas estructuras no son en absoluto unitarias, sino altamente diversas. A menudo estarán relacionadas con la lengua o el territorio, pero también pueden estar asociadas con creencias religiosas. Éstas han sido mínimamente consideradas en nuestras teorías de la modernización. En los últimos tiempos del período victoriano, Frazer argumentaba en *The Golden Bough* que, históricamente, la magia dio paso a la religión y la religión a la ciencia, de un modo evolutivo. El desarrollo de la humanidad podía de este modo considerarse como estratificado en muchas capas geológicas. Desde los tiempos de Frazer, la secularización de la cultura intelectual ha avanzado muy rápidamente. Si analizamos los trabajos recientes sobre las naciones y el nacionalismo, podemos observar cómo raras veces tienen en cuenta la religión. En sus trabajos sobre este tema –*Nations and Nationalism since 1780* (1990); *Nations and Nationalism* (1983); *The Nation-State and Violence* (1985)–, ni el socialista Eric

Hobsbawm, ni el agnóstico Ernest Gellner, ni el partidario de la tesis de la modernización Anthony Giddens, le dedican ningún espacio.

Así, una ojeada a los mapas que cierran el admirable trabajo de Hobsbawm muestra que se incluyen «nacionalidades», pueblos, lenguas y divisiones políticas, pero no religiones. Gellner destaca que «entre las culturas, hay unas vinculadas con unas altas creencias (cultas) que parecen lo más apropiado para cumplir con el papel de cristizador del descontento»¹², degradando tácitamente a la religión a un mero vehículo de fuerzas profundas («descontento»), en lugar de considerarlo como elemento principal de las identidades por derecho propio. Fred Halliday, al escribir sobre la política de Oriente Próximo, distingue entre el islam religioso y el islam laico, optando por dejar a un lado el primero; a su juicio, el islam como religión «existe como un sistema de creencias sobre lo sobrenatural y sobre cuestiones relacionadas con la moralidad, el destino y el sentido de las cosas. Esto es materia para creyentes y teólogos, y no es el tema que nos ocupa»¹³, como si fuera posible un análisis político de las sociedades musulmanas dejando de lado las doctrinas religiosas, en contradicción con la dedicatoria de su libro a «los amigos iraníes y demócratas, opositores de la dictadura consentida religiosamente». La limitación de todos estos enfoques está en que hacen difícil entender cómo otros pueden apostar tan fuerte por creencias que nosotros no compartimos. Así pues, la tentación es degradar las prácticas o las imágenes religiosas a meros objetos de arte o «material cultural» en lugar de considerarlos elementos cruciales de las creencias.

Esto son miopías de la ciencia social laica que ha olvidado el pasado de sus orígenes. Si deseamos entender los conflictos políticos existentes en el mundo de hoy en día, no podemos permitirnos tales zonas ciegas: «la limpieza étnica» está demasiado a menudo inspirada, o intensificada, por animosidades confesionales. No es casualidad que los dos genocidios definitorios del siglo XX, aunque fueron cometidos por una fuerza supuestamente laica, involucraran antiguos rencores religiosos: musulmanes contra cristianos en la masacre perpetrada por los Jóvenes Turcos a los armenios; cristianos contra judíos en la exterminación nazi de los judíos. Tampoco lo es que la más larga ocupación militar de los tiempos modernos, tras expulsiones masivas, coloque a los judíos sobre los musulmanes y los cristianos en Palestina. En Europa hoy en día, la asistencia a la iglesia ha decaído, pero sería ilusorio pensar que la religión no sigue siendo un aspecto que define a la sociedad a un nivel muy general, capaz de emerger a la superficie en condiciones de crisis, si «nuestra civilización cristiana» estuviera amenazada. El capitalismo avanzado proporciona un conjunto alternativo de objetivos en la vida, tal como lo hizo el comunismo. Sin embargo, el derrumbamiento de la URSS ha supuesto una reafirmación significativa de las ideologías religiosas tanto en Rusia como en

¹² *Nations and Nationalism*, Oxford, 1983, p. 74.

¹³ Fred HALLIDAY, *Islam and the Myth of Confrontation*, Londres, 1995, p. 2.

Asia central; mientras que en el entorno próspero y orientado al consumo de Estados Unidos, los valores religiosos continúan impregnando la vida pública, mostrándose tanto violenta como pacíficamente. En Turquía o en la India, la herencia secular de Atatürk y Nehru se encuentra ante un importante desafío frente al despertar religioso de musulmanes e hindúes. En Indonesia, Egipto y Nigeria, se está cocinando un caldo confesional. Historiadores, sociólogos e investigadores políticos europeos educados en tradiciones escépticas menosprecian el poder de la religión en el mundo moderno por su cuenta y riesgo.