

Transvaluación Cultural e Conflicto de Civilizaciones

TEXTES DE RÉFÉRENCE

Transvaluación Cultural e Conflicto de Civilizaciones

Enrique Rodríguez Larreta



Academia
da Latinidade

Lisbonne, 2003

© Enrique Rodríguez Larreta

Publié par

Educam — *Editora Universitária Candido Mendes*

Rua 1^o de Março, 101, Sala 26, Centro

Cep 20010-010 — Rio de Janeiro — RJ — Brasil

Coordination Editoriale

Hamilton Magalhães Neto

Révision

Luiz Carlos Palhares

Couverture

Paulo Verardo

Composition

Textos & Formas Ltda.

(21) 2516-7997

Académie de la latinité — Siège Amérique latine

Secrétariat général

Rua da Assembléia, 10, 42^o andar, Centro, Rio de Janeiro

Tél.: 55.21.531-2310; Fax: 55.21.533-4782

Page WEB: www.alati.org

E-mail: alati@alati.org

Secrétariat exécutif à Paris

25 rue Château Landon 75010 Paris. Tél./Fax: 33.1.40.35.08.20

E-mail: nelson.vallejo-gomez@wanadoo.fr

Luego de los trágicos sucesos del 11 de Septiembre hemos asistido a la reanimación un intenso debate intelectual que a estado de diverso modos centrado en torno a la cultura del Islam en conexión con los valores y las vías del llamando Occidente. En éste marco se a difundido en gran escala de a través de los medios de comunicación lo que puede caracterizarse cómo un “orientalismo de masas”. Edward Said acuñó la noción de orientalismo para designar el trabajo filológico e histórico de representación del oriental en muchas escuelas de Estudios del Oriente que trabajaron a partir del Archivo colonial. Esa representación estereotípica del “Otro de Occidente”, caracterizada por una diferente relación con la razón y la emocionalidad expresión en última instancia de una mentalidad diferente e insondable estaría presente según Said en muchas de las grandes investigaciones sobre el Islam producida en el Occidente.

Esa construcción del otro de la razón a estado profundamente asociada a estructuras de poder colonial y neocolonial y se encuentra en muchas obras científicas y literarias que tratan de lo Islámico. Por supuesto, también es cierto que muchos de éstos estudios poseen dimensiones cognitivas valiosas y a menudo incluyen una fascinación auténtica con su tema de investigación cómo es el caso por ejemplo de un

Maxine Rodinson, un Jacques Berque, o un Albert Hourani. Negar el conjunto de éstas investigaciones es simplificar el cuadro en un sentido inverso, suponiendo de modo reductor un “Occidentalismo”, o sea, la reducción de toda la producción intelectual de Occidente sobre ése tema a una misma ley de formación.

De todas maneras, es cierto que en la ola de debates públicos sobre el Islam reactivados por el 11 de Septiembre y la situación en la Palestina y Afganistán el estereotipo del Oriental a servido en la cultura de masas y en el tratamiento periodístico de esas crisis para identificar a un enemigo. Las imágenes del fanático, movido por impulsos irracionales dispuesto a enfrentar el poder occidental por medio de una violencia sin sentido se combina con explicaciones simplísticamente “culturales” de los fracasos experimentados por los proceso de modernización en diversas regiones del mundo en la cual la presencia del Islam es hegemónica. En éstas explicaciones juegan un papel clave las categorías de moderno y tradicional, secular/religioso, que a menudo se emplean cómo equivalentes referidas a Islam y Occidente.

Debe decirse que al mismo tiempo que se a extendido éste orientalismo de masas sobre la discusión de éste tema se a abierto un importante debate – ésta conferencia es una de sus expresiones – y una creciente curiosidad por el conocimiento de sociedades y culturas cuyo estudio estaba reservado en general a un pequeño grupo de especialistas. Esto es un indicio de la dialéctica peculiar de la cultura pública en la era de la globalización. El tema de éste ensayo debe situarse en éste contexto. Es un esfuerzo de reflexión crítica sobre lo que se a dado en llamar, para emplear la expresión de un li-

bro influyente, el “*clash* de civilizaciones” – el tópico del libro de Samuel Huntington se a transformado en una *gran narrativa* de una buena parte de las interpretaciones sobre el Islam presentados por los medios de comunicación en Occidente. A veces, no en los términos exactos del libro de Huntington, cuyas imprecisiones históricas notorias han sido puestas de relieve.

Lo que me interesa examinar aquí es el grado en le que el *argumento cultural* se a transformado en un escenario central para explicar la actual situación mundial, en particular en el mundo no-euroamericano, o sea, el masivo y multi-forme *Rest*, que se diferencia del llamado *West*. La *cultura* – y en muchos casos la *cultura religiosa* – a pasado a ocupar una posición explicativa clave en las interpretaciones del mundo post-guerra fría hasta el punto que se podría decir que surgido de las cenizas de los conflictos ideológicos del pasado siglo una nueva ideología de la cultura”, proyecto que el mismo Samuel Huntington y otros han desarrollado por ejemplo en el libro *Culture Matters*’ que vuelve alugarres comunes sobre la tradición católica hispanoamericana.

Estas narrativas se difunden y se transforman en influyentes, paradójicamente en el mismo momento que la noción de áreas culturales, central en la organización académica de los estudios del Tercer Mundo y las sociedades no-modernas en la post-guerra se a visto más y más comprometidos por los procesos de globalización tanto en el terreno de la interrelación económica creciente entre las diversas áreas del mundo por la penetración del capitalismo de turbina de las nueva economía de las transacciones financieras en tiempo real, sino también por la difusión creciente de for-

mas e imágenes de comportamiento y consumo que se encuentran presentes en mayor o menor grado en todas las grandes ciudades del mundo, de Nueva York a El Cairo, de París a Rio de Janeiro y Teherán. Ésto no significa, por supuesto, que el fondo cultural local expresado en formas de vida y convicciones ético-religiosas no esté presente y, en ciertos casos, pueda expresarse en formas de resistencias defensivas al contacto con otras culturas. Pero hay que destacar que es fondo tradicional local no es indiferente al contexto de interpenetración, préstamo e intercambio con otras tradiciones culturales. Dificilmente puede hablarse hoy de situaciones al interior o al exterior de Estados nacionales o grupos étnicos. El mundo considerado cómo un mosaico formado por islas de cultura se a disuelto para siempre. El fenómeno de la *transculturación* es una parte decisiva de los encuentros “civilizatorios” en la era de la globalización.

En ese contexto de profundas incertidumbre que caracteriza éste comienzo del siglo XXI, debido al ritmo acelerado de transformación impuesto por el “capitalismo de turbina”, el recurso a la estereotipización de fenómenos complejos es una tentación constante. Así, por ejemplo, la noción de “*fundamentalismo*” se a transformado en una metáfora que se superpone o se intercambia indistintamente en el discurso público con *tradicionalismo*, asociándose habitualmente con prácticas sociales reactivas y violentas. Por eso, es necesaria una actitud analítica crítica que se aproxime con cuidado y detalle al estudio de diferentes situaciones en su contexto de aparición para poner en cuestión muchas de esas categorías. Un caso que se puede tomar cómo ejemplo es el del movimiento Taliban, que por razones conocidas

estuvo durante unos meses en el foco del debate internacional, produciéndose en torno suyo rápidamente una abundante literatura. Cómo observa Barbara Metcalf,

The Taliban identified themselves, however, as part of a Sunni school of thought that had its origins in the late nineteenth century colonial period of India's history, a school named after the small, country town northeast of Delhi, Deoband, where the original *madrasa* or seminary of the movement was founded in 1867. Many of the Taliban had, indeed, studied in Deobandi schools, but one spokesman for the movement in its final months went so far as to declare 'Every Afghan is a Deobandi'.³ This comment may be disconcerting to those familiar with the school in its Indian environment where its *ulama* – those learned in traditional subjects and typically addressed as *maulana* – were not directly engaged in politics and were primarily occupied in teaching and providing both practical and spiritual guidance to their followers. (The comment might be disconcerting as well, moreover, since it was suggestive of a regime shaped by ideals more than reality, given, for example, the substantial *Shi'a* element in the Afghan population.)

Another movement linked to Deoband came to international attention at the same time, an a-political, quietest movement of internal grassroots missionary renewal, the Tablighi Jama'at. It gained some notoriety when it appeared that a young American who had joined the Taliban first went to Pakistan through the encouragement of a Tablighi Jama'at missionary.⁴ This movement was intriguing, in part by the very fact that it was so little known, yet, with no formal organization or paid staff, sustained networks of participants that stretched around the globe.

The variety of these movements is in itself instructive: clearly, all Islamic activism is not alike, and each of these movements deserves attention on its own.

Las políticas de éste tipo de movimientos son muy variadas, a menudo modificándose pragmáticamente de acuer-

do de lo que parece más adecuado en cada contexto y situación. Inclusive, esos movimientos tradicionalistas a menudo funcionan adecuadamente en el contexto de una sociedad pluralista secular que permite el ejercicio de diverso credos en su interior. Por otra parte, esos movimientos no están orientados meramente contra el Occidente. La evolución particular del movimiento talibán y su asociación con Osama Bin Laden y Al Qaeda se sitúa en circunstancias históricas altamente específicas de Afganistán, destruida luego de años de la ocupación soviética y situada como espacio de expansión para Pakistán, mucha más que una lógica cultural neofundamentalista y mucho menos un choque entre valores religiosos incompatibles inevitablemente orientados hacia el exterminio mutuo. Con esto quiero llamar al atención sobre el peso relativo de la dimensión religiosa en éstos conflictos políticos.

Otro ejemplo a mencionar es el de Osama bin Laden y Al Qaeda, muchos de cuyos integrantes provienen de la escisión de movimientos islamistas con vastos contactos con Occidente, profesionales universitarios, conocedores de la cultura occidental muy distantes de la educación tradicional de un ulama. La representación en video y fotografías así como el estilo de sus formulaciones y discursos parecen aludir a una esencia cultural prístina occidental de la cual Bin Laden sería portador. En realidad es cómo una contraimagen de propaganda que proyecta sobre las pantallas occidentales y muchas audiencias islámicas de un estereotipo del Islam primordial que coincide con el imaginario orientalista de Occidente. De nuevo parece que aquí, con su unión de sofisticada tecnología, vastas conexiones financieras en los

Estados Unidos y Europa, con un cierto tipo de lectura del Islam surgida en la península árabe, la cultura política de Al Qaeda se entiende mejor en la peculiar conjunción contemporánea entre lo global y lo local. La política hoy, pese a moverse en escenarios transnacionales y produciendo poderosos efectos mundiales, posee un carácter aún fuertemente local/nacional.

El Estado nacional, reconfigurado e influyente en el escenario mundial y en el mundo islámico, es uno, entre muchos de los puntos débiles del modelo culturalista. En el caso de los movimientos islámicos que han estado en el foco de recientes debates, a pesar de sus discursos de tonos transnacionales, en su mayor parte están anclados por particularidades nacionales. Sus políticas no escapan al marco del Estado-nación, si bien mantiene conexiones con movimientos similares en otros países como respaldo ideológico y logístico. Ésta *nacionalización* del islamismo es evidente en la mayor parte del Medio Oriente. Hamas desafía la OLP de Arafat no con relación a cuestiones doctrinarias principalmente sino por que, a su juicio, la OLP traiciona los intereses del pueblo palestino. Turabi emplea el Islam como herramienta para unificar Sudan islamizando los cristianos del sur y los paganos. El movimiento Hezbollah en el Líbano a reformulado su programa en la dirección de la nación libanesa y establecido una relación de trabajo con muchos círculos cristianos. La organización de los hermanos musulmanos definió sus posiciones en la época de la Guerra del Golfo de acuerdo a lo que consideró en cada caso el interés nacional de su país (apoyando la intervención americana en el caso de la sección de Kuwait, mientras que la sección jor-

dana manifestaba una radical oposición [Roy, 1994]). Son conocidos, por otra, parte los conflictos internos y la variada red de alianzas que configuran entre Estados que se define cómo relacionados con la cultura islámica. En la versión culturalista de Huntington, sin embargo, la dinámica de los conflictos interetáticos se a desplazado a los choques civilizatorios: “La próxima guerra”, escribe, “si hay una, será una guerra entre civilizaciones”. Esa idea, “sostén poderoso de lo que he llamado el ‘orientalismo de masas’, es un ejemplo de la ideología de la cultura” cómo clave explicativa de los conflictos contemporáneos a escala mundial. Luego del 11 de septiembre, la dinámica de los procesos políticos internacionales amenaza convertirla en una profecía que se cumple a si misma.

En el plano teórico la ideología del choque cultural se inspira en una interpretación de la identidad cultural concebida cómo una totalidad orgánica, dotado de un núcleo original de sentido y distribuída en un territorio de manera homogénea. Es un concepto que deriva de Herder y el romanticismo alemán hasta Spengler. La perspectiva de Herder, sin embargo no excluye el universalismo y es compatible con una idea de humanidad plural dentro de un universalismo plural, fue radicalizada en el contexto de la Primera Guerra Mundial, acentuando sus rasgos excluyentes y delimitantes. Thomas Mann, en sus *Reflexiones de un Apolítico*, fue uno de los principales articuladores de esa reinvencción de la cultura alemana, integrada, orgánica y populista (*völkisch*) contrapuesta a una civilización latino-francesa, aristocratizante y formalista (*Le Roy Ladurie*, 1997, p. 585).

En oposición ese tipo de interpretación de los conjuntos civilizatorios o “culturales” – la noción avenida siendo empleada de manera intercambiable en el discurso público – que los consideran homogéneos, dominados por un significado central que incluye en general una idea de particularismo étnico y una nítida delimitación con relación a otras unidades culturales. Éste universo simbólico a cual se llama “cultura” se encuentra asociado aun espacio bien delimitado, un “territorio”. Por supuesto, existen configuraciones culturales que incluyen valores transmitidos y heredados que define un ángulo desde el cual se interpreta el mundo. Cada una de éstas perspectivas culturales y su poder consiste en el mensaje sorprendente y el peculiar tono que ésta revelación tiene el modo de ver el mundo. Recientemente, un filósofo cómo Charles Taylor introdujo ese componente cultural para pensar la posibilidad de una modernidad plural en el contexto de la globalización:

In this sense, modernity is not a single wave. It would be better, as I have suggested, to speak of *alternative modernities*, as the cultures that emerge in the world to carry the institutional changes turn out to differ in important ways from each other. Thus a Japanese modernity, an Indian modernity, and various modulations of Islamic modernity will probably enter alongside the gamut of western societies, which are also far from being uniform. (Taylor, 1999, p. 162.)

Con todo junto con los significados compartidos que están sujetos a una organización social y un proceso de distribución en clases, géneros y regiones por ejemplo así como al manejo por parte de diversos agentes sociales – entre los cuales el Estado – que complican la idea de una cultura homogénea, hay que destacar la importancia de los intercam-

bios en las líneas divisorias de los encuentros. Existe una situación de hibridismo e interrelaciones, caracterizada por prestamos, pánicos y dobles conciencias, antagonismos no-excluyentes, proceso de imitación y diálogos, cómo Fernand Braudel escribió a propósito de los tráficos culturales en el espacio mediterráneo en el siglo XVI, una época en la cual la religión se encontraba en su apogeo y mantenía una relación privilegiada con la política, lo cual no es el caso en el sistema internacional contemporáneo: “Los hombres”, dice Braudel, “pasaban yendo y viniendo, indiferentes a fronteras, Estados y credos. Ellos eran más conscientes de las necesidades del comercio y la navegación, los azares de la guerra y la piratería, las oportunidades para la complicidad y aún la traición de acuerdo a las circunstancias” (Braudel, vol. II, p. 759). Esa observación de Braudel introduce un reparo histórico necesario a un discurso de conflictos entre credos diversos e incompatibles, sugiriendo fronteras y procesos de intercambio a través de fronteras porosas. Escribiendo en América Latina, un continente caracterizado por el *mestizaje*, no solamente racial de las poblaciones sino también y principalmente cultural, esa perspectiva me parece imprescindible. La hibridación es una categoría descriptiva que se puede observar en fenómenos culturales centrales cómo la religión – catolicismo, religiones afroamericanas, la música, el hábitos de la vida social en general. Pero también a dado lugar a una constante reflexión teórica por parte de intelectuales de América Latina, cómo Gilberto Freyre en Brasil, Fernando Ortiz en Cuba, Edouard Glissant en Martinica y más recientemente en México el argentino Néstor García Canclini.

Gilberto Freyre y Fernando Ortiz han subrayado sobre todo el carácter creativo del encuentro cultural en los procesos de transculturación y emergencia de nuevos *ethos* más que la simple adaptación y pérdida. Sus trabajos han puesto en evidencia sobre todo la dimensión de la diversidad y la riqueza de las combinaciones posibles en los procesos de interacción entre culturas, mostrando que elementos originales y naturales en un espacio sociocultural son el resultado muchas veces de préstamos distantes y sutiles adaptaciones.

Edouard Glissant, explorando creativamente la categoría de raíz e introduciendo una perspectiva *rizomática* de la identidad, considerada cómo una energía eminentemente móvil caracterizada por la constante producción de nuevas relaciones. Por su parte, Néstor García Canclini propone desplazar el objeto de estudio de la identidad a la heterogeneidad y la hibridación interculturales. En un contexto mundial caracterizado por las modificaciones de la relación tiempo-espacio e interconectado por las más diversas redes de comunicación, las sedimentaciones identitarias organizadas en conjuntos históricos más o menos estables (etnias, naciones, clases) se reestructuran en medio de conjuntos interétnicos transclasistas y transnacionales.

En el caso de las identidades islámicas que he mencionado, es bastante claro que la relativa nacionalización del islamismo, las crisis en los proyectos de modernización de tipo secularista junto con la formación de nuevas diásporas musulmanas en Europa y los Estados Unidos, facilitados por las nuevas posibilidades tecnológicas creadas por la me-

dia electrónica, a favorecido el desarrollo de diversos tipos de movimientos sociales que ciertos autores caracterizan cómo “neofundamentalistas”.

Esa nueva tendencia del neofundamentalismo supranacional es más un resultado de la globalización contemporánea que del pasado islámico. Empleando dos lenguajes internacionales (inglés y árabe) viajando en avión, estudiando, entrenando y trabajando en muchos países diferentes, comunicándose a través de la Internet y los teléfonos celulares, se piensan asimismo cómo “musulmanes” y no como ciudadanos de un país concreto. (Vínculos locales profundos por debajo del Estado – tribus, clanes, como en el caso de Al Queda – se combinan ésa actividad de *networking* supranacional y audiencias multilocales.)

La exploración de lo intercultural desde la perspectiva de lo híbrido abre camino para un vasto programa de investigación para intelectuales críticos de activistas occidentales y no-occidentales no dispuestos a dejarse atrapar por lógicas binarias Oriente-Occidente, Fe-Razón, Modernidad-Tradición, Religioso-Secular y las certezas confortables de las identidades culturales vividas cómo naturales. El hibridismo cómo categoría epistemológica es crucial para pensar la cultura hoy más allá de esencias intemporales. Abre espacio para lo indeterminado y la creación de lo nuevo en el proceso de traducción cultural. *Traduttore/traditore*, la traición al original es un acto inevitable en el proceso de traducción y es mediante ese acto radicalmente situado en el tiempo el modo de crecimiento en el cambio del el inmenso palimpsesto de la cultura humana.

Referencias Bibliográficas

- Blank, Jonah (2001). *Mullahs on the Mainframe. Islam and Modernity among the Daudi Bohras*. Chicago, University of Chicago Press.
- Canclini, Nestor García (1995). *Hybrid Cultures; Strategies for Entering and Exiting Modernity*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Glissant Edouard (1991). *Poétique de la Relation*. Paris, Gallimard.
- Huntington, Samuel (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*. New York, Simon&Shuster.
- Kepel, Gilles (1991). *La Revanche de Dieu*. Paris, Ed du Seuil.
- Le Roy Ladourie, Emmanuel (1997). *Saint Simon ou le Système de la Cour*. Paris, Fayard.
- Maley William, ed. (1998). *Fundamentalism Reborn? Afghanistan and the Taliban*. New York, New York University Press.
- Metcalf, Barbara. "Tradicionalist Islamic Activism, Deoband, Talighis and Talibs". *Annual Lecture*. Leiden University, Institute for the Study of the Islam, November 23 2001.
- Roy, Olivier (1994). *The Failure of Political Islam*. Harvard University Press.
- Said, Edward (1978). *Orientalism*. London, Routledge.