

Aspectos culturales de la globalización en el mundo árabe

Juan MARSÁ FUENTES

BIBLID [0544-408X]. (2006) 55; 233-251

Resumen: Hay una insistente opinión procedente de los países árabes que se muestra contraria a la idea —forjada en la última década del siglo pasado por la globalización económica— que habla de la instauración de una única civilización humana. Una filosofía que considera que es absolutamente posible crear un mundo en donde las naciones, religiones y las culturas, aceptando unos principios comunes, puedan llegar a formar parte de una aldea global.

Abstract: There is a widespread opinion coming from the Arab countries against the idea —forged last century by the philosophy of the economic globalization— advocating for the establishment of a single human civilization, since it is absolutely feasible to create a world in which all nations, religions and cultures share common principles in order to build the global village.

Palabras clave: Globalización. Civilización. Imperialismo. Nación. Cultura. Historia.

Key words: Globalization. Civilization. Imperialism. Nation. Culture. History.

INTRODUCCIÓN

Aunque la temprana expansión de la cultura occidental que acompañó a la expansión colonial contribuyó a estructurar un nuevo orden, al mismo tiempo que posibilitaba la experiencia subjetiva de la sociedad en un único mundo¹, el fenómeno actual de globalización forma parte de un desarrollo histórico muy variable preso de múltiples contradicciones. Sucintamente podemos mencionar un horizonte de interpreta-

1. Edwar Said estudia en su libro, *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama. 1996, la función que desempeñaron los productos culturales de las potencias coloniales para consolidar sus sistemas de dominación colonial que implicaban mucho más que cañones y soldados, y que no se podría haber llevado a cabo sin una soberanía que se extendiera sobre formas e imágenes, y que comprometiera la imaginación de dominadores y dominados. El resultado fue una “visión consolidada” que permitía que unos pocos decidieran el destino de unos muchos; una visión subjetiva, por ser unilateral, pero asumida por las élites locales que establecía la responsabilidad moral de Occidente para gobernar (sistemas coloniales) o, en su defecto, supervisar (protectorados), para llevar a las naciones atrasadas los logros del progreso.

ción en el que subyacen una serie de nociones que tienden a conceptualizar este proceso. Nos referimos a la mundialización, modernidad mundo, economía mundo, sistema mundial, macdonalización, transnacionalización, entre otros.

Una globalización que, aunque en su sentido estricto corresponde a una etapa de expansión de capitales, viene acompañando a la idea de una misión civilizadora que propiciará la creación de una nueva sociedad humana y en donde la libertad, el humanismo y el desarrollo tecnológico se asumirán como ideas universales². Una ideología que se presenta como si fuera una ecuación lógica irrefutable y a la que se han venido adscribiendo una serie de instituciones autodefinidas como filantrópicas como la ONU, la OMS, la UNESCO el FMI y el BM.

La filosofía de la globalización oficial, sin perjuicio de sus múltiples versiones³ es una ideología marcada por una tonalidad optimista en todo cuanto se refiere al destino del género humano, una ideología que podría considerarse cristalizada por parte de los grupos vencedores tras las sucesivas victorias contra el nazismo y el comunismo y que se habría consolidado con el acatamiento de todos los Estados de la Declaración Universal de los Derechos Humanos y la extensión a casi todos los Estados del régimen de democracias parlamentarias⁴.

1. *EL EUROCENTRISMO Y LA “HISTORIA UNIVERSAL”*

Sin embargo para una gran mayoría de escritores árabes que vienen tratando el tema, no se concibe la globalización como un fenómeno que describe la realidad inmediata como la realidad de una sociedad planetaria o una aldea global que está más allá de fronteras, barreras arancelarias, diferencias étnicas, credos religiosos, ideolo-

2. Para Samir Amin, tanto el imperialismo como la globalización son fases propias de la expansión capitalista que ha venido enmascarándose bajo sucesivas misiones civilizadoras. El primer momento de ese despliegue capitalista se organiza en torno a la conquista de América, que aunque se justifica bajo la idea de la cristianización de las civilizaciones indias y su hispanización, se establece en realidad bajo el marco de un sistema mercantilista de la Europa Atlántica de la época y que se salda con la destrucción de las civilizaciones indias. El segundo momento de esa expansión, aunque se justifica sobre la base del progreso que trae la revolución industrial, está motivada por la apertura de mercados y la sumisión colonial de Asia y África. La globalización no es otra cosa entonces que el despliegue de esa tercera ola de expansión capitalista, y aunque los objetivos del capital son los mismos, (el control de la expansión de mercados; el pillaje de los recursos naturales del planeta; la sobreexplotación de las reservas de mano de obra de la periferia), el discurso ideológico sobre el que se sustenta responde ahora a un deber de intervención que dará legitimidad a la defensa de la democracia, a los derechos de los pueblos y al humanitarismo, conceptos establecidos como universales y factores del progreso humano.

3. Cf. Gustavo Bueno. *La vuelta a la caverna. Terrorismo, Guerra y Globalización*. Barcelona: Ediciones B, 2004, pp 161-166.

4. La caída del muro de Berlín fue decisiva en la conformación de la idea de la globalización porque, en cierta manera ésta se constituyó como alternativa, también globalizadora, del Comunismo soviético. Joshep E. Stiglitz. *El malestar de la globalización*. Madrid: Taurus, 2003, p-64.

gías políticas y condiciones socioeconómicas o culturales. La globalización se concibe como un problema que atenta contra la independencia de las naciones en lo político, contra el desarrollo en lo económico, y contra la identidad y la diversidad en lo cultural⁵. Porque la globalización al contrario que el universalismo, desde esta óptica, tiende a ser totalizadora y busca monopolizar las ideas bajo un pensamiento único de corte occidental. Un universalismo cultural que atenta contra la identidad árabe al obligarla a asumir como único modelo una cultura que trata de imponer una visión eurocéntrica del mundo y de la historia⁶.

Uno de los factores del rechazo de la globalización por parte de los escritores árabes es la idea de que asumir los valores de la globalización es asumir, de alguna manera, todo el ideario que hay inherente en este proceso histórico, pues no se puede disociar la sociedad de consumo, y el desarrollo tecnológico del contexto sociológico en el que surgen; es decir, de la cultura y civilización que lo fundamentan, pues el capitalismo por ejemplo surge en un contexto de una sociedad individualista, condicionada por la visión determinista de la historia propia de la visión religiosa del puritanismo inglés, mucho más deshumanizada, que afirma la predestinación del hombre y niega el libre albedrío en los actos humanos.

La fe ilimitada en el desarrollo tecnocientífico, en cambio, surge en de las teorías idealistas del siglo XVIII y es también producto de esta visión teológica del mundo, al establecer que las ciencias, así como los actos humanos, se rigen por unas leyes universales inmutables y preexistentes en el orden cósmico, reglas que el hombre sólo puede descubrir mediante el uso de la lógica. El racionalismo crítico, por su parte, es producto de una sociedad antropocéntrica y revolucionaria en el que el hombre se convierte en el dueño de su destino y la razón en el elemento de interpretación del mundo y medida de todas las cosas.

Todos estos factores hacen que asumir la economía de mercado, el racionalismo crítico o el sentido de “democracia a la americana” que se intenta implantar con la globalización, es asumir también, de alguna manera, el individualismo, la deshumanización o el antropocentrismo propio de estas sociedades, e institucionalizar la visión eurocéntrica del mundo y el pensamiento único que entra en conflicto con la visión que se tiene de la realidad y de la historia⁷. Burhān Galyūn, por ejemplo, refle-

5. Cf. Burhān Galyūn y Samīr Amīn. *Ṭaqāṭif al-‘awlama wa-‘awlama al-ṭaqāṭif*. Damasco: Dār al-Fikr. 1999. pp. 11-57.

6. Cf. Yūsuf Salāma. “Al-ḥaḍārāt bayna al-ḥiwār wa-l-ṣirā’ fī ‘aṣr mā ba‘da al-ḥadāṭa” *al-Adāb*, 48 (3/4/2000), pp. 15-22.

7. Cf. Sobre la manera que históricamente ha tenido Oriente de mirar Occidente en Šams al-Dīn al-Kay-lānī. “Tabāddul ṣuwar al-ta’āruf al-tajjyuliyya bayna ūrūbā wa-l-‘ālam al-‘arabī-islāmī (hattā al-qarn XVI)”. *al-Adāb*, 48 (3/4/2000), pp. 58-66

xiona sobre el impacto que tuvo en su día el concepto de desarrollo histórico, propio de la sociedad revolucionaria, que trajeron los franceses en su expansión por tierras del islam, y de cómo este concepto entró en conflicto con el concepto que el pensamiento islámico tenía del desarrollo histórico”

“En los países no europeos, de entre ellos los países árabes e islámicos, no existía el concepto que tiene Occidente de civilización, ni existía el concepto de desarrollo progresivo y lineal para el desarrollo (técnico, político y ético), entendido éste como el progreso integral del hombre mismo y sus sistemas sociológicos, de acuerdo con un ideal moral consciente y buscado, y no existió nunca, ya que este concepto es hijo de la filosofía histórica europea propia de la época industrial y de la ideología moderna que difunde concepciones “modernas” del desarrollo histórico, en el pleno sentido de la palabra, porque rompen con las concepciones históricas anteriores que miraban el destino del hombre desde la perspectiva de la vuelta a los orígenes y el retorno al principio, a Dios y al estado natural. En la filosofía islámica, en cambio, implícita o explícitamente, el destino del hombre sobre la tierra no es sino una prueba que hay que superar para alcanzar el otro mundo, la vida eterna. Por tanto el concepto del desarrollo histórico no puede aparecer más que en el contexto de una filosofía no espiritual y materialista surgida de la crítica racionalista europea que produce la ruptura con el predominio del pensamiento religioso... Si el florecimiento de una civilización se ve desde una perspectiva del pensamiento clásico como un destino circular, que implica al mismo tiempo ascenso y caída, en el concepto de la civilización occidental moderna se relaciona con el desarrollo lineal y progresivo”⁸.

Todos estos factores hacen que la visión que tiene actualmente Occidente del desarrollo histórico, (como de la globalización), sea rechazada, o adoptada con reservas por el historiador árabe por considerarla propia de una visión eurocéntrica, subjetiva y arbitraria ya que la idea de una historia en progreso lineal, institucionaliza la visión de un mundo compuesto por sociedades atrasadas y sociedades avanzadas en la escala evolutiva, en el que Occidente ocupa el rango de Primer Mundo, y el mundo árabe el de subdesarrollado o tercermundista⁹.

La visión determinista de la historia y el empleo del positivismo para estudiar la historia como si fuera una ciencia natural, con leyes universales inexorables, institucionaliza además la idea de que las civilizaciones y sociedades sólo pueden evolucionar de una única manera posible, es decir siguiendo la senda abierta por Occidente; así por tanto, el Tercer Mundo para salir del atraso y la barbarie tendrá, conforme a esta lógica, que adoptar aquellos elementos propios de las naciones desarrolladas que

8. Cf. Burhān Galyūn. *Fī aṣl al-tafāhum bayna al-aṣnās*. *al-Adāb*, 48 (3/4/2000), pp. 43-44.

9. Cf. ‘Amr Kawš. “Mītāfiẓiqā al-tamarakkuz ‘alā al-dāt” *al-Adāb*, 48 (3/4/2000), pp. 23-27.

han demostrado ser factores a los que va unido el progreso, tales como la democracia, los derechos humanos, el laicismo, las libertades sociales, el racionalismo, el desarrollo tecnológico, el libre mercado, etcétera... Pero esta teoría es puesta en duda por la crítica árabe, pues al presentar esta visión arbitraria y subjetiva de la historia como si fuera una visión universal (como ocurre con la globalización), niega cualquier posibilidad al resto de sociedades de buscar una vía distinta de desarrollo ya que la negativa de los demás países a seguir la senda de Occidente, es vista por Occidente como una aptitud retrógrada o inmovilista que sólo niega la lógica de lo inevitable¹⁰.

Esta visión que tienen algunos sociólogos de la historia como *magister vitae*, es la aplicación de teorías relativistas de la historia más propias de la Antigüedad que de las concepciones modernas surgidas de la crítica de la razón llevadas a cabo durante la postmodernidad, pues ni siquiera con Herodoto o Ibn Jaldūn la historia se entendía como la fría relación de los acontecimientos humanos, como una simple narración de hechos que se encadenan entre sí sin ningún tipo de carga ideológica o emocional, sino todo lo contrario; la historia se ponía al servicio de una función didáctica o política ya fuera para instruir en una serie de valores éticos y morales propios de la civilización a la que pertenecía el historiador o para legitimar un programa político.

Se reconocía, en palabras de Ibn Jaldūn, considerado el primer historiador moderno, que las noticias sobre las sociedades humanas era lo que permitía conocer las causas del desarrollo de las civilizaciones y los factores que provocaban su caída¹¹. Es decir, en realidad el historiador no buscaba desvelar la verdad sin más, sino que buscaba sacar de la historia de las civilizaciones cuantos elementos pudieran ser positivos para la propia civilización en la que el historiador estaba inmerso; es decir,

10. Cf. Muḥammad ‘Ābīd al-Ībrī. “Al-‘awlama wa-l-huwiyya al-ṭaqāfiyya: ‘asr uṭrūjāt”. *Mustaqbal al-‘Arabī*, 223 (1997), p. 17.

11. Ibn Jaldūn siguiendo conceptos contrarios a las ideas del positivismo histórico de Dilthey, Spengler o Toynbee, (que hoy se recuperan con la idea de globalización en eso de que las sociedades se encaminan hacia una especie de estadio de plenitud absoluta), sostenía que no existía un desarrollo histórico lineal, ya que en las causas del desarrollo de una civilización se encontraban también el germen de su decadencia, pues con la riqueza y la vida pacífica, llegaba también inevitablemente, la corrupción de las costumbres que precipitaban su caída. Sólo la vida nómada y beduina se libraba de la corrupción y la decadencia. Esta idea es de interés aquí porque el concepto latino de civilización y barbarie a la que suele venir asociada la idea de modernidad/atraso, nunca llegó a darse de una forma tan drástica en el mundo árabe, ya que este tipo de oposición se fijó como ḥaḍāra/badāwa (civilización/nomadismo), en donde la vida beduina, el nomadismo, o la tribu, se consideraban, como en el *beatus ille* latino, los depositarios de todos los valores nobles de la arabadidad y de su cultura, algo que está muy presente en el debate sobre la modernidad y la tradición. Sobre el concepto del desarrollo histórico en Ibn Jaldūn. Cf. Miguel Cruz Hernández. *Historia del pensamiento en al-Andalus*. Sevilla: Biblioteca de Cultura Andaluza, 1989. 240-242.

se instrumentalizaba la historia para modelar la conducta o para prefijar el camino a seguir por la civilización, motivo que es una constante en la historiografía árabe y cuyos ecos todavía resuenan en el preámbulo de uno de los libros árabes más universales¹².

“Las historias de los antepasados sirven de experiencia para los que vienen detrás porque el hombre al conocer las experiencias de los demás recapacita, y al conocer las noticias de las naciones antiguas y lo que les aconteció reflexiona, loado sea quien puso las noticias de los antepasados como experiencia para las generaciones venideras. De estas experiencias son las historias que llaman *Las Mil y una noches* y lo que en ellas hay de maravillas y exempla”.

Un ejemplo de esta instrumentalización de la historia con fines políticos fue la tarea de deslegitimación omeya por el califato ‘abbasí para justificar su usurpación política¹³, la instrumentalización por parte de la “hispanidad” del mito de al-Andalus, o el uso de la historia que hicieron las naciones imperialistas para justificar, con ideales surgidos de la modernidad, su dominio sobre los pueblos atrasados¹⁴.

Edward Said argumenta en su libro, *Cultura e Imperialismo*, cómo los imperios coloniales del siglo XIX y XX se sirvieron de la cultura oficial disponible, desde la prensa escrita, la radio, la enseñanza a la producción artística y literaria, para consolidar una visión particular del colonialismo en dominadores y dominados, con la intención de presentar la penetración de Occidente en territorios de ultramar más que como un derecho legítimo, como una obligación moral, convirtiendo una cuestión que, en realidad era cuestión política y económica, en una cuestión cultural y civilizacional.

Algunos escritores —dice Said— como Ṭaḥṭawī o Jayr al-Dīn e importantes reformistas religiosos de finales del siglo XIX como al-Afgānī o ‘Abduh, conscientes del ideario político que subyace en esta cultura, insistieron en la importancia de revitalizar una cultura y visión de la historia independiente, para resistir la influencia de Occidente y llegar a igualarlo en el terreno tecnológico y articular a su vez, una identidad árabe islámica coherente con una naturaleza indígena, pues los valores considerados occidentales, desarrollo tecnológico, democracia, derechos humanos..., se utili-

12. Este *leit motiv* moralizante sirvió como excusa, por ejemplo para la edición de otros libros tan poco “ortodoxos” para la historiografía árabe-islámica como el *Calila e Dimna* o *El Collar de la Paloma*.

13. Para la crítica a la polémica sobre la “España Eterna” de Americo Castro y Claudio Sánchez Albornóz, y sobre la recreación de la historiografía española de la historia musulmana en España *cif* Bernabé López García. “Enigmas de al-Andalus: una polémica”. *Revista de Occidente*, 224 (2000), pp. 31-50.

14. Cf. Edward W. Said. *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama, 1993. p. 168.

zaban políticamente como paradigma único de desarrollo, para presentar una serie de baremos civilizacionales como una estructura jerarquizada articulada en la escala de modernidad-atraso de la que se servían las naciones imperialistas para justificar su dominación. En base a estos criterios sobre los que se estructuraba la modernidad o el desarrollo, lo que se buscaba en realidad era negar la posibilidad del dominado de discrepar con la dominación, al negar la posibilidad de existencia de otras alternativas válidas de distinción en otra escala de valores diferentes, que pudiera poner en duda, como luego harán los nacionalismos, la propia legitimidad de los imperios de disponer de las colonias.

Por ello al-Afgānī llamaba al mundo árabe, o bien a adaptarse rápidamente al desarrollo tecnológico occidental para resistir al colonialismo o bien a volver a los fundamentos de su cultura para combatirlo mejor¹⁵.

El historiador árabe, comprometido con las ideas de las revoluciones socialistas árabes y sus aspiraciones, y consciente del uso legitimador de la historia, tiende a prescindir de la teoría hegeliana de la historia¹⁶ y de aquellas teorías que interpretan la historia de la humanidad como una historia progresiva, lineal y en desarrollo, en donde los descubrimientos y las ideas del hombre parecen seguir un orden natural que nos acerca a una especie de sociedad ideal. En este proceso histórico las ideas se convierten en el factor decisivo para el progreso, ya que se supone que son las ideas lo que permite que se produzca el cambio en la cosmovisión en el hombre que favorece que se cree el caldo de cultivo adecuado para que puedan tener éxito las revoluciones tecnológicas y científicas, sobre las que se desarrollan después las civilizaciones y el progreso humano.

El historiador árabe, por tanto, adopta teorías en la que el proceso histórico es resultado no ya de los descubrimientos o de la aparición de ideas revolucionarias sino consecuencia directa de la constante lucha entre las distintas fuerzas internas y externas que existen dentro de los grupos humanos, las sociedades y las naciones. Los acontecimientos humanos se explican entonces como resultado de una lucha, o del azar de una lucha, entre sociedades y civilizaciones que se encuentran en permanente conflicto por la obtención de recursos (el capital), en donde las más fuertes (las impe-

15. Cf. *Íbidem*, p. 389. Es interesante ver como en la idea de la vuelta a los orígenes que da lugar al fundamentalismo islámico no surge de una necesidad estrictamente cultural sino como una necesidad de combatir una dominación.

16. Cf. Yūsuf Salāma. *Opus cit.*, pp. 17-18.

rialistas o capitalistas) tratan de imponerse a las más débiles; y donde las más débiles, si no reaccionan, tendrán como destino la desaparición o la dependencia.

Otras veces los historiadores árabes se apoyan en teorías surgidas de las escuelas filosóficas postmodernas, muy críticas con el desarrollo tecnológico que denuncian la deshumanización de unas sociedades que —dicen— giran en torno a una serie de ideas ilustradas, y critican que se estudie la historia como si fuera una ciencia natural, pues la historia es una interpretación arbitraria de los acontecimientos humanos, elaborada con hipótesis metafísicas que no podemos demostrar, alrededor de unas leyes susceptibles de ser falseadas, y en algunos casos falseadas por motivos racistas o imperialistas, por lo que la historia del hombre, más que una ontología, es una política o una filosofía de la historia¹⁷

2. LA HISTORIA BAJO SOSPECHA

Por eso el historiador árabe pretende acabar con el concepto de la visión de la historia desde la óptica de los vencedores, o de la historia centralizada sobre la cosmovisión imperante¹⁸, para poder salir de la concepción eurocéntrica que tradicionalmente se tiene de la historia, pues ésta gira sobre unos supuestos valores racionales o ideas metafísicas que se dan como universales en la que están inherentes, como para Nietzsche, Adorno o Foucault, ideas de superioridad cultural y dominio en torno a una identidad, religión o raza determinada, pues la historia, como ya vimos, más que una interpretación objetiva puede ser una interpretación subjetiva de la realidad.

Los hechos históricos y sociales, entonces, son vistos desde un punto de vista filosófico determinado, esto es, desde el ángulo de las doctrinas filosóficas prevalentes. Así, el proceso resumido con el nombre del Final del Mundo Antiguo se tiende a interpretar a la luz de la historia de las escuelas filosóficas estoica, la escéptica, o la neoplatónica, mientras que el tránsito que va desde el otoño de la Edad Media al inicio de la Edad Moderna es explicada por las filosofías renacentistas, de la misma manera que la Edad Moderna es explicada por La Ilustración.

De este modo, la historia no sólo es manipulada presentando los valores propios como paradigma, sino que también a veces, es la historia de una usurpación, pues a menudo para justificar la superioridad de una sociedad sobre otra, la sociedad que pretende ser la predominante se apropia de unos valores que son propios de otras

17. Cf. Para las teorías filosóficas de la historia, J. Ferrater Mora. *La filosofía actual*. Madrid: Alianza, 1969.

18. Cf. 'Abdallah Laraoui. *The history of the Magreb. An interpretative essay*. Nueva York: Princeton, 1977, pp. 384-285.

civilizaciones¹⁹, es el caso de la civilización occidental que en el siglo XIX se presenta como única heredera de la cultura clásica, olvidándose con el término despectivo de Edad Media, también llamado los tiempos de oscurantismo, del carácter mediador que tuvo la civilización árabe entre el Mundo Clásico y la Edad Moderna, y que hizo del racionalismo crítico y el espíritu científico dos elementos de identidad de la civilización islámica y que ahora Occidente le niega.

Si la Edad Media fue un interludio de doce siglos en el desarrollo de “parte” de Occidente, no lo fue para el mundo árabe que vivió durante estos años su etapa de mayor esplendor y que no sólo conservó las ciencias y las artes propias de la cultura helénica sino que participó de una manera muy activa en su desarrollo en todos los campos, con matemáticos como al-Juwarizmi, filósofos como Averroes, o médicos como Avicena, por citar sólo algunos de la innumerable lista de científicos y pensadores que revolucionaron las ciencias modernas y que a través de al-Andalus y el Sur de Italia permitieron el florecimiento de las ciencias y las artes del Renacimiento, que da lugar al inicio de la Edad Moderna en Europa²⁰. Del mismo modo la filosofía racionalista, la poesía cortesana o la música de cámara se tienden a presentar como señas de identidad de la cultura occidental, cuando en realidad no son sino un expolio intelectual institucionalizado que pone la supuesta cultura de Occidente bajo sospecha.

Ŷamāl al-Barūt y Šams al-Dīn al Kaylānī, entre otros, inciden en el hecho de cómo Occidente a lo largo de los siglos ha venido apropiándose para sí de descubrimientos, avances y conocimientos propios del contacto y confluencia natural que siempre ha existido entre las distintas civilizaciones, haciendo suyo lo que en realidad es patrimonio de todos. Así se explica el fenómeno de que hayan eliminado sistemáticamente de la cultura occidental o de la helénica, de la que se presentan como herederos genuinos, elementos propios de culturas mediterráneas o asiáticas, práctica que viene a demostrar la visión etnocentrista (o racista) de Occidente, cuando entra a estudiar otras civilizaciones ajenas, pues Edward Said y después ‘Abd al-Nabbī Īššīf²¹ se apoyan en el libro de Martin Bernal²², entre otros, para incidir en el hecho de cómo Occidente durante el siglo XVIII, cuando se empezaron a desarrollar los estudios antropológicos y arqueológicos sobre Grecia, ignoró intencionadamente las raíces mestizas de la civilización helénica con otras culturas del sur y del este, semíti-

19. Cf. ‘Abd al-Nabbī Īššīf. “Nahnu wa-l-garb: min Šadām al-ḥaḍārāt ilā al-širāka al-ma‘rifiyya”. *al-Adāb*, 48 (3/47/2000), pp. 6-8.

20. Cf. Juan Vernet. *Lo que Europa debe al Islam de España*. Barcelona: Circulo de Lectores, 2001.

21. Cf. ‘Abd al-Nabbī Īššīf. *Opus cit.*, p. 7.

22. Cf. Martin Bernal. *Black Athena: The Afroasiatic roots of classical civilization: volumen 1, The fabrication of ancient Greece 1785-1985*. London: Vintage Books, 1991.

cas o africanas, metódicamente purgadas para presentar la civilización griega como básicamente “aria”, a pesar de que los propios griegos reconocían abiertamente en sus escritos el pasado híbrido de su cultura, como argumenta Aḥmad Barqāwī²³.

“Los griegos eran conscientes de su pasado común, y eran conocedores de la importancia que tuvo en su civilización las civilizaciones faraónicas, asirias e indias. Herodoto ya había hecho alusión al hecho de que los cultos religiosos y la cultura griega procedían de Egipto. En el Timeo de Platón, se relata como un escriba egipcio dice a Solón con respecto al desarrollo de su civilización: Oh! Griegos no sois sino niños.” Aristóteles, por su parte, comenta que las ciencias matemáticas surgen en Egipto gracias a que los escribas dispusieron del tiempo necesario para practicar el estudio, y es tenido por cierto que Demócrito realizó varios viajes al Yemen y a otros países”.

Esto demuestra que los valores que presenta Occidente como espacio abierto para el diálogo de civilizaciones y de culturas que tanto celebra la UNESCO²⁴, no es tal, pues niega a las demás civilizaciones, a las que llama atrasadas, la posibilidad de participar en el desarrollo humano, al presentar su civilización como único paradigma válido para la humanidad y se demuestra en que su visión multiculturalista, en vez de articularse en la posibilidad de que existan otras culturas que puedan ayudar de manera conjunta al desarrollo humano, se articula en torno a unos roles que él prefija y en el que Occidente juega el papel de cultura de modernidad y desarrollo, y las demás culturas juegan el papel de culturas tradicionales o étnicas, es decir atrasadas²⁵.

Este paradigma multiculturalista no es reconocido por el resto de civilizaciones que como la árabe también aspiran al desarrollo y la modernidad, aunque a veces sean en otros términos, como pueda ser la solidaridad frente al individualismo, el desarrollo sostenible frente a la explotación sin cortapisas de recursos materiales y humanos, y el respeto entre naciones y la diversidad de culturas frente al pensamiento único y el control hegemónico. Al hilo de esto, sólo con una nueva visión de la multiculturalidad se puede acabar con ese paradigma que está lleno de prejuicios y

23. Cf. Aḥmad Barqāwī. “Lā ḥiwār bayna al-ḥaḍārat wa-lā širā’ ”. *al-Adāb*, 48 (3/4/2000), pp. 55-58.

24. 1949 y 1989 son los años en que la UNESCO, ha conmemorado el polémico tema del “Diálogo de Civilizaciones” al contrario que la ONU, organismo del que depende, que siempre ha centrado el debate en la órbita de las naciones.

25. Cf. Ḥanīn ‘Abbawšī Dallāl. “Al-ṭaqāfa al-‘ālamīyya/al-mu’awlama wa-siyāsāt al-tarḡuma”. *al-Adāb*, 47 (7/8/2000), p. 10.

de estereotipos procedentes de una herencia común en la que se acumulan los malentendidos históricos²⁶ como ya denuncia el historiador marroquí Abdallah Laroui²⁷:

“Durante mucho tiempo el árabe ha desempeñado el papel de aquel por oposición al cual se afirma el europeo; ha sido para éste el sarraceno, a la vez musulmán, oriental, invasor, nómada, saqueador y corsario... Para el árabe el europeo es a la vez el cristiano, el colonizador, el comerciante ávido, el materialista disipado... árabes y europeos saben que existen excepciones... pero esto no cambia en nada la imagen heredada, pues ésta está determinada por la necesidad de que “el otro” desempeñe su papel de otro; papel que se sabe forma parte de uno mismo, que se rechaza y se exterioriza para negarlo mejor”.

Fruto de esta visión estereotipada de las otras culturas es la visión que tiene Occidente del mundo árabe en sus dos vertientes; la visión orientalista más propia del siglo XIX en la que se presenta Oriente como un mundo exótico, misterioso y sensual, es decir, respondiendo a ese paradigma cultural que se le otorga al mundo árabe en su versión más paternalista de civilización étnica o tradicional, o bien en su vertiente más agresiva y distorsionada, al presentar el mundo árabe como un lugar de opresión, radicalismo ideológico, o fanatismo religioso, respondiendo al paradigma cultural de civilización bárbara y atrasada que pone de manifiesto Ÿamāl al-Barūt²⁸.

“Podemos, en relación al etnocentrismo, distinguir entre el egocentrismo simplista y un egocentrismo más complejo, y es que todas las culturas se pliegan en un determinado grado sobre el egocentrismo para distinguirse del resto de culturas y poner su cultura propia por encima de las demás, sin embargo el etnocentrismo occidental, en relación a su especificidad, es en general simplista a la hora de medirse a sí mismo y al otro, pues sobrepasa radicalmente el concepto de simplista cuando pasa a definir las diferencias culturales como una simple diferenciación entre el “yo” civilizado y el “otro” bárbaro”

Para salir de estas etiquetas jerarquizadas y buscar sus propias aspiraciones de desarrollo y para que se dejen oír “los otros ecos del jardín”, el historiador árabe rompe con la visión histórica imperante, es decir la occidental, y adopta otras teorías y concepciones en la interpretación de los acontecimientos humanos que permita otras “concepciones del mundo” en las que cada civilización pueda tener su propia historia, cultura y participación. Esa es la causa por la que muchos historiadores ára-

26. Cf. Šams al-Dīn al-Kaylānī. *Opus cit.*, pp. 58-66.

27. Cf. ‘Abdallah Laraoui. *EL islam árabe y sus problemas*. Madrid: Península, 2001. p. 189.

28. Cf. Ÿamāl Barūt. “Ma ba‘da al-markaziyya al-ūrūbiyya: min al-tafāwwut ilā al-ijtilāf”. *al-Adāb*, 48 (3/4/2000), p. 30.

bes rechazan la visión progresiva y unidireccional del concepto de Historia Universal “universalizada,” pues a menudo, con esa visión globalizadora de la historia, subyacen los valores de una civilización que no es la suya, una civilización totalitaria, globalizadora y egocéntrica que ignora al resto de civilizaciones, ensimismada bajo la creencia de la insuperabilidad de sus ideas surgidas de la Ilustración y la Modernidad y confiada en la razón y en su capacidad científico tecnológica, como únicos principios válidos de civilización²⁹.

De este modo, tiende a no reconocer modelos de civilizaciones o sociedades, pues, al determinar que la civilización sólo se caracteriza por criterios como el racionalismo científico o el desarrollo tecnológico como único baremo diferencial, determina, entonces, la no existencia de diferentes civilizaciones sino la de una sola civilización; la “civilización humana”, entendida ésta, naturalmente, como la occidental, y por tanto, se establece que las diferencias que hay entre los modelos de vida entre los pueblos y naciones, no son diferencias de género sino de grado, por tanto una nación no tendrá una civilización distinta a otra simplemente por presentar una serie de peculiaridades distintivas, sino que, simplemente su modelo de civilización estará más o menos desarrollado en la escala evolutiva. Muṣṭafī ‘Iyāṣī, al respecto de estos supuestos exclama³⁰:

“Promocionar una civilización definiendo ésta como origen y final y culmen de toda civilización puede considerarse una conclusión a la que se llega por el extravío de la imaginación o por un exceso de falocracia”

Por ello en la economía y en la política, el pensamiento único viene extendiendo peligrosamente sus recetas. Así se elabora y se hace propaganda de una suerte de desarrollo tecnológico universal, cuyo cumplimiento ritual traería inexorablemente aparejados, riqueza, empleo y prosperidad sin más.

Este verdadero mito se apoya puntualmente en tres fábulas. La primera de ellas es la de la supuesta neutralidad (política y axiológica) de la ciencia y la tecnología, de la que se extrae la posibilidad y beneficio de su expansión universal sin más, ignorando que las ciencias y las técnicas son fundamentalmente productos socioculturales y que —junto a otros saberes artísticos y humanísticos— expresan siempre una concepción del mundo. De aquí precisamente la necesidad de una relación libre y no dependiente con estos productos. La segunda fábula a superar es la de la supuesta

29. Cf. Aḥmad Barqāwī. *Opus cit.*, pp. 55-58.

30. Cf. Muṣṭafī ‘Iyāṣī. “Al-waḥda al-mubdi’iyya wa-tahyīya al-ḥarf al-nāqis”. *al-Adāb*, 48 (3/42000), p. 35.

sincronía universal de las culturas según la cual estas progresan a través de estados uniformes, hacia metas universalmente predeterminadas, requiriendo en consecuencia los mismos tipos de técnicas y saberes para ir escalando etapas, (en eso consiste el subdesarrollo: en ir detrás, en ignorar lo que otros ya saben y uno sabrá después, lo que unos tienen y otros podrán tener más tarde.). Por tanto, no hay tales estadios ni metas fijas, (por el contrario se diseñan y se alcanzan según las perspectivas culturales e intereses nacionales y regionales). La tercera fábula es la del supuesto banquete tecnológico universal según la cual las bondades tecnológicas estarán allí servidas al alcance de cualquier mano planetaria que lo desee o necesite³¹.

A la luz de estas premisas se tiende a interpretar, por ejemplo, la vinculación en una nación de lo religioso con lo político, no como producto de su idiosincrasia particular que le confiere su civilización o cultura, sino como resultado de una visión poco evolucionada, simplista o retrógrada de la política, producto del atraso intelectual de su sociedad, a la que se considera que no está preparada para concebir que la separación de la religión del Estado es un avance en la escala evolutiva de las sociedades, pues permite que se lleven a cabo otras reformas políticas necesarias para alcanzar un mayor grado de desarrollo, ya que se toma como modelo a seguir la separación de la religión y el Estado que produjo en Europa la Ilustración, siendo éste el factor que acabó con la visión teocéntrica de la historia y que hizo que calara en las mentalidades una cosmovisión mucho más humanística y humanizada de las sociedades, y que, a la larga, hizo que la idea de teocracia fuera poco a poco sustituida por la de democracia, (uno de los grandes logros que puede alcanzar una civilización), puesto que la sociedad civil trae mayor bienestar a las sociedades y más libertad al ciudadano. Por ello, el auge de los islamismos en el mundo árabe, o el fracaso de las instituciones de la sociedad civil, viene a explicarse como una involución y un retroceso —por querer implantar un sistema retrógrado— más que como una búsqueda de alternativas políticas diferentes a unos problemas que no se resolvieron con la democracia.

Por esta causa, algunos pensadores árabes como Muḥammad ‘Ābīd al-Ībrī denominan a la cultura que dicen occidental “la cultura de la agresión que se establece sobre una serie de supuestos cuyos objetivos son la normalización del predominio y la consagración del seguimiento civilizacional”³², rechazando que haya sólo una

31. Siguiendo las tesis de Bacon de que el saber es poder, Federico List en 1842 escribía “Es una regla de prudencia, quitar la escalera con la que se alcanzó la cima, con el fin de quitar a los demás los medios para subir detrás”. Cf. Mario C. Casalla. “Los dilemas del laberinto. Vida, pensamiento y creatividad en tiempos ambiguos”. *Globalización e identidad cultural*. Buenos Aires: Ediciones Ciccus, 1998, pp. 61-75.

32. Cf. Muḥammad ‘Ābīd al-Ībrī. *Opus cit.*, p. 18.

civilización que sea la norma y modelo para las demás, y defienden por consiguiente, la existencia de distintas civilizaciones o culturas con criterios diferentes en su modelo de vida y en sus aspiraciones.

Denuncian que la definición de civilización se tenga que hacer necesariamente en base a unas ideas preestablecidas por la civilización imperante —las occidentales—, aunque sean éstas en torno a la idea del racionalismo crítico, el desarrollo tecnológico, o en base a conceptos como democracia, liberalismo económico, separación de poderes o secularización etc, pues son estas, justamente, las características que definen a las sociedades occidentales. Aceptar estas premisas es aceptar, de alguna manera, también su modelo de civilización como el único posible, lo que puede llevar a dos suposiciones peligrosas:

- a). La suposición de que al aceptar la civilización occidental como modelo, es una forma de legitimar de alguna manera el predominio moral de unas naciones sobre el resto, en base a una supuesta superioridad cultural y técnica, lo que les daría derecho de organizar el mundo a su antojo, al arrogarse de manera paternalista la obligación de sacar del atraso a los países que ella misma denomina paternalmente de “el Tercer Mundo o “subdesarrollados”; al estar legitimado por su definición de Primer Mundo o “mundo desarrollado,” lo que puede llevar a prácticas de neocolonialismo encubierto.
- b). La segunda suposición peligrosa es la de que al establecer un único modelo de desarrollo y civilización se ignoren las culturas nacionales, permitiendo que la globalización implante su modelo de pensamiento único, que no hará sino empobrecer el clima cultural humano.

Los peligros de arrogarse la dirección unilateral del mundo, bajo una supuesta supremacía civilizacional, se pusieron en seguida de manifiesto cuando el 21 de Septiembre en el Congreso Americano, apenas diez días después de los atentados de las Torres Gemelas, George W. Bush decidió que los Estados Unidos intervinieran militarmente en Afganistán, a pesar del rechazo por parte de la ONU a la intervención armada, con la justificación de que “Los Estados Unidos son el único modelo superviviente del progreso humano”. Por su parte, Condoleezza Rice justifico así la invasión de Iraq, pese a la oposición de la ONU: “Los Estados Unidos deben de partir del suelo firme de sus intereses y olvidarse de los intereses de una comunidad ilusoria”.

El escritor mexicano Carlos Fuentes reflexiona sobre estas frases y dice:

“Los Estados Unidos se consideran el modelo único del mundo y se proponen imponerlo sin consideración alguna con el resto de la humanidad bajo la excusa de que todos nosotros —latinoamericanos, europeos, asiáticos o africanos— somos una comunidad ilusoria. La gran mentira (en términos históricos y culturales) es el simple hecho de que Brasil y

Francia, la India o Japón, Marruecos o Nigeria, no representen otros tantos modelos de progreso humano, con tradiciones diferentes, con modalidades y objetivos tan dignos de respeto como son los que conforman el modelo americano”³³.

Por este motivo, se suele rechazar esta concepción de la historia: porque aceptar la visión occidental de la historia, según estas premisas, presupone aceptar también los valores de su cultura, una cultura en muchos casos brillante, pero en muchos casos cruel y deshumanizada, producto de la hipocresía de democracias francamente discutibles, como es la americana, sobre todo si vemos el respeto que tiene a la legalidad internacional, o su ineficacia para combatir la injusticia social como deja de manifiesto Paul Sālim, ya que muchos de sus ciudadanos carecen de cobertura social y donde una gran parte de su población se encuentra por debajo del umbral de la pobreza³⁴.

Por tanto el mundo árabe rechaza la cultura global americana, al ser esta cultura resultado de una visión capitalista de la economía, en donde el ser humano es sólo un engranaje de una maquinaria y en donde el capital está por encima de los valores humanos, la justicia social, el derecho internacional o el respeto por la multiculturalidad, como pone de manifiesto Ýallāl Amīn, que opina que los medios de comunicación manipulan la información, para presentar las discrepancias ideológicas existentes entre modelos socioeconómicos como simples discrepancias culturales, con el fin de deslegitimar toda reivindicación “razonable”, pues se quiere presentar la supremacía cultural de occidente como indiscutible y neutral frente a las “ideologías”, identificadas en este caso con culturas bárbaras y retrógradas, tribalistas, y sectarias y por tanto anacrónicas con el correr de los tiempos de la “globalización feliz”:

“En la película de Charles Chaplin, la Quimera del Oro, hay una escena famosa en la que aparece Chaplin con un hombre gordo y depravado con el que está encerrado en una pequeña choza en la cima de una montaña en la que están aislados por una tormenta de nieve y en la que llevan sin comer desde hace días. Mientras Chaplin intenta comerse un zapato, su compañero le mira con evidente ojos de deseo, y le mira no como si fuera un hombre, sino como si fuera un pollo dispuesto al sacrificio. Esto es exactamente lo que pretende Occidente, al presentar su cultura como una cultura neutral sin trasfondo ideológico ¿Pero no hay un trasfondo ideológico cuando se nos quiere convencer con palabras de que Chaplin es un pollo y no un hombre? Del mismo modo ahora Occidente pretende con su ley de pensamiento único que se vean las cosas desde una única óptica posible, la suya, afirmando que el mundo debe desterrar las ideologías para siempre, para que cuando

33. Cf. Carlos Fuentes. “El poder, el nombre y la palabra”. *Autodafe*, 2-3 (2003), pp. 15-16.

34. Cf. Paul Sālim. “Al-wilāyāt al-muttahida wa-l-‘awlama”. *Fikr wa-Naqd*, (Marzo/1988), p. 85.

nos encontremos en una hermosa playa sólo veamos un bonito lugar para levantar un hotel de cinco estrellas o para que cuando veamos una bonita niña tailandesa de doce o trece años sólo pensemos en ella como en una buena fuente de ingresos si la pusiéramos a trabajar en un burdel. Lo que se pretende al querer un mundo sin ideología y con una cultura “neutral” es quitarnos a todos la humanidad”³⁵.

Aceptar, entonces, los valores de una cultura externa, lleva a la pérdida de identidad de los pueblos y su aculturación, a la explotación y al colonialismo, pues la cultura, como afirma Edward W. Said, es utilizada por los imperialismos como un instrumento más de dominación, debido a que el poder para narrar, o impedir que otros relatos se formen y emerjan en su lugar, es la mejor manera de acallar la otra voz que se sale del discurso dominante: la voz que protesta o pide alternativas³⁶. Por eso los imperialismos hacen uso de los medios de información para manipular a la opinión pública en defensa de unos intereses económicos o geo-estratégicos, y por ello los premios y galardones literarios o científicos que se dan en Occidente sirven para encauzar una línea de pensamiento acorde con las ideas que quiere imponer la política dominante, ya que la dependencia de un país sobre otro, sea económica, militar o cultural lleva unas veces a la colaboración y otras al “colaboracionismo” con su modelo de dominación³⁷.

Asumir una cultura exógena como la occidental, considerada totalitaria e imperialista, como hemos visto, es un error, pues es aceptar un mal modelo de civilización y de conducta ya que se asume su cosmovisión del mundo cruel y deshumanizado que gira en torno a valores puramente materialistas³⁸. Todo ello hace que este modelo de sociedad sea inaceptable para las sociedades árabes por lo que el mundo árabe debe buscar su propio camino y modelo de civilización y, por ello, de historia.

3. EL CHOQUE DE CULTURAS

Estas cuestiones dan argumentos a escritores como Ṭayyib Tayzīnī o Muḥammad M. Arnaʿūṭ que creen que Occidente y Estados Unidos en concreto, están dando cobertura política a todos aquellos que quieren presentar la relación entre Oriente y Occidente en estado de confrontación, pues al pintar el mundo en peligro les es más fácil conseguir la psicosis colectiva deseada, para minimizar la idea de que los rencores y los odios que suscita Estados Unidos en el mundo no son producto de su políti-

35. Cf. ʿYallāl Amīn. “Al-ʿawlama wa-l-dawla”. *Mustaqbal al-ʿArabī*, 222, (1997), p. 35.

36. Cf. Edward W. Said. *Opus cit.*, p. 13.

37. Cf. *Ibidem*, p. 46.

38. Cf. Yūsuf Salāma. *Opus cit.*, pp. 17-18.

ca económica y militar internacional, sino producto del rencor de unas naciones, o grupos terroristas, hacia un modelo de vida progresista y racional: el americano y occidental, y que por tanto, los atentados o conflictos internacionales en los que se ve envuelto Estados Unidos no son producto de las ideologías políticas o las reivindicaciones económicas, sino que son resultado de actos irracionales que cometen gentes desequilibradas y frustradas por el hecho de pertenecer a un ambiente sociocultural nihilista y autodestructivo por su falta de democratización, y por tener una cultura aberrante que incapacita a estas sociedades para encontrar las soluciones que serían deseables para acabar con sus problemas cotidianos. Es, entonces, el extravío cultural y el contexto sociológico árabe lo que está poniendo en peligro el mundo civilizado, entendido éste como “el modo de vida americano”³⁹.

A esto responde la política de re-educación exterior que después del 11 de Septiembre ha emprendido el gobierno americano para acabar con esta forma de pensamiento tan nociva. El 20 de Septiembre de 2001 los lectores de *al-Ahrām*, el más veterano de los periódicos egipcios, descubrieron con sorpresa en la edición matinal del diario una carta abierta a los intelectuales, escritores y directores de redacción egipcios, firmada por el embajador norteamericano en El Cairo. En esa carta titulada “los puntos sobre las fes” y redactada en árabe, el embajador acusaba, a todos aquellos que escriben artículos no conformes con la visión de los Estados Unidos, de atentar contra los valores de verdad y autenticidad y de apoyarse en fuentes dudosas y erróneas, para exigir seguidamente a los responsables de redacción de los diarios egipcios que releen meticulosamente los artículos que se les someten para no traicionar la verdad, en respuesta, Ŷamāl al-Gaytānī, uno de esos editores egipcios tan poco meticulosos dice:

“Lo paradójico del asunto es ver cómo se multiplican los intentos de imponer una censura y obligar a la supresión de ciertos textos, en una época en la que las fronteras están, precisamente, en trance de difuminarse y hasta de desaparecer por completo bajo la acción de los modernos medios de comunicación. Y lo más grave es que sea precisamente la nación que ha desempeñado un papel primordial en la concepción de esos medios modernos la que encabece hoy esta política (visible o solapada) de censura a escala mundial. Es fácil comprender, por supuesto, las razones subyacentes a semejante actitud, en particular el estado de urgencia decretado tras el 11 de Septiembre; pero, con anterioridad a esos hechos, estaban presentes algunos otros factores: en concreto, la voluntad hegemónica de imponer al conjunto del planeta un pensamiento único, una cultura única”⁴⁰.

39. Cf. Samāḥ Idrīss. “Al-‘awlama wa-‘awā’iq al-tanmiyya”. *Al-Adāb*, 46 (5/6/1998), p. 14.

40. Gamal Ghitany. “Censura Planetaria”. *Autodafe*, 3-4 (2000), pp. 235-234.

Con las excusa que proporciona la idea del choque de culturas, definida una como nihilista y retrógrada y la otra como democrática y de modernidad, los Estados Unidos ante la imperante necesidad de imbuir en la primera, ideas de respeto hacia los derechos humanos o la democracia y luchar contra el terrorismo, pueden saltarse la legalidad internacional en defensa de unos valores “universales”, (que no son otros que los del pensamiento único), y proteger los intereses de la humanidad (que no son otros que los particulares).

Estos idearios altruistas son vistos de otro modo desde el Sur al interpretar que los Estados Unidos, ahora que no pueden apoyarse en la amenaza del comunismo, se sirven de la idea que el mundo libre vuelve a estar de nuevo en peligro, por el terrorismo internacional y el fundamentalismo islámico, para recuperar el estado de psicosis de la guerra fría en la opinión pública mundial distorsionando la realidad y presentando lo que en el pasado se entendían como conflictos socioeconómicos o políticos como conflictos culturales para así, en defensa de la democracia, la paz y la libertad, reemprender su política militar y perpetuarse como gendarmes del mundo.

Es a eso a lo que precisamente responde, según los pensadores árabes nacionalistas, que se haya hecho eco y renovado —tanto en los Estados Unidos como en Europa— las tesis de Samuel. P. Huntington que presenta el mundo que se avecina como un mundo asolado por guerras, caracterizadas, no por cuestiones políticas o económicas sino por la necesidad de las distintas civilizaciones de imponer su modelo de cultura. Los conflictos habrán de producirse en torno a cuestiones derivadas de reivindicaciones de carácter religioso y por tanto serán las religiones el principal factor de conflicto en el mundo más que las ideologías o las políticas económicas, pues desestima Huntington que dentro de las reivindicaciones nacionalistas o religiosas haya en el fondo reivindicaciones políticas y económicas, como son una distribución más justa de la riqueza o el respeto por la legalidad internacional, que es y será el principal motivo de los conflictos existentes para Ṭayyib Tayzīnī,

“Se hace patente la humillación que supone para nosotros que se anuncie la lucha como una lucha de civilizaciones identificadas éstas con las religiones tal como se pretende, en vez de una lucha de ideologías expresada en base a luchas entre los sistemas socioeconómicos... Esto es justamente lo que pretende demostrar el nuevo orden mundial, que aunque en su esencia no es otra cosa que la del capitalismo imperialista global, se presenta como la esencia del cristianismo amenazado por el fundamentalismo islámico o el confucionismo..., algo que ya está consiguiendo, pues la teoría de Huntington es un precedente para la confirmación de este binomio de civilización-barbarie en el que Occidente tiene el papel de civilizado y el islam o el confucionismo asume el rol de bárbaro... Esta teoría, por tanto, sirve como un argumento, por su coincidencia ideológica con la dirección que ha tomado el nuevo orden global, para fracturar el mundo y pulverizarlo, al afirmar que con el resur-

gir de las identidades se obstaculiza el desarrollo histórico, y así reducir la civilización a religiones obstinándose a que sea únicamente de esta forma el modo en el que se vertebran las relaciones entre dos civilizaciones (entendidas como religiones), que es lo que precisamente da cuerpo a la idea de lucha de civilizaciones”⁴¹.

Así, el hecho de que los nacionalistas y los fundamentalistas no acepten el modelo de civilización occidental como único válido y reivindiquen otras cosmovisiones generadoras de civilización, lleva a Huntington a plantear la tesis del choque de culturas y civilizaciones, algo que ya habían planteado los antropólogos anglosajones en el siglo pasado con el nombre de *clash of cultures*; pero esta idea de choque de civilizaciones que preconiza Huntington se ve como una vieja argucia que utilizan Estados Unidos y Europa para buscar un nuevo conflicto con el mundo árabe, algo que parece que cobra fuerza cuando los intelectuales árabes alegan que la imagen del mundo árabe se presenta intencionadamente deformada ante los medios de comunicación occidentales, presentando, a menudo, al árabe como musulmán y al musulmán como un bárbaro irracional y un fanático religioso, al incidir constantemente en una serie de tópicos que, de manera sesgada, tergiversan la realidad con el único fin de rechazar cualquier reivindicación que trate de conseguir un diálogo entre “civilizaciones”, (entendido aquí en su sentido cultural), en un plano de igualdad, pues de esta manera se deslegitima el discurso y el diálogo de culturas, (al convertir la suya en hegemónica), lo que le permite seguir con su discurso totalitario y globalizador. Así cuestiones como el terrorismo internacional, la situación de la mujer o el fundamentalismo islámico sirven como *leit motiv* para desprestigiar al mundo árabe y presentarlo a los ojos de sus ciudadanos como auténticos bárbaros incivilizados, quedando deslegitimados, por tanto, para hacer cualquier tipo de reivindicación.

41. Cif. Tayyib Tayzīnī. “Širā‘a al-ḥaḍārat wa-l-ṭaqāfāt: al-ḡadīd fī l-idiwliyyiā al-‘awlamiyya al-murāwiga”. *al-Adāb*, 48 (2/4/2000), pp. 11-12.