

Unidad 7

- Paraísos Comunales: Identidad y Sentido en la Sociedad Red

7.1 La construcción de la identidad

7.2 Los paraísos de Dios: El fundamentalismo religioso

7.3 La identidad cultural

7.4 La umma contra el yahilía: El fundamentalismo Islámico

7.5 El fundamentalismo cristiano estadounidense

PARAÍOS COMUNALES: IDENTIDAD Y SENTIDO EN LA SOCIEDAD RED

PREÁMBULO

*La capital está establecida cerca de la montaña Zhong;
Los palacios y fortalezas son brillantes y resplandecientes;
Los bosques y jardines son fragantes y floridos;
Los epidendrum y las casias se complementan en belleza.
El palacio prohibido es magnífico;
Los edificios y pabellones tienen cien pisos.
Los salones y puertas son bellos y lustrosos;
Las campanas y carillones suenan musicalmente.
Las torres llegan hasta el cielo;
Sobre los altares se queman los animales de sacrificio.
Limpios y purificados,
Ayunamos y nos bañamos.
Somos respetuosos y devotos en el culto,
Dignos y serenos en la oración.
Suplicando con fervor,
Cada uno busca la felicidad y la dicha.
Los pueblos incivilizados de la frontera ofrecen tributo,
Y todos los bárbaros son sumisos.
No importa que el territorio sea muy vasto,
Todos acabarán estando bajo nuestro dominio.*

Hong Xiuquan

Éstos eran los términos del «Relato de las mil palabras escrito imperialmente», compuesto por Hong Xiuquan, el guía y profeta de la rebelión de Taiping, tras establecer su reino celestial en Nanjing en 1853¹. La sublevación de Taiping Tao (Camino de la Gran Paz) aspiraba a crear un reino comunal fundamentalista neocristiano en China. Durante más de una década, el reino se organizó en conformidad con la revelación de la

¹ Citado por Spence, 1960, págs. 190 y 191.

Biblia que, según su propio relato, Hong Xiuquan recibió de su hermano mayor, Jesucristo, después de haber sido iniciado al cristianismo por los misioneros evangélicos. Entre 1845 y 1864, las oraciones, enseñanzas y ejércitos de Hong sacudieron a China y al mundo, ya que obstaculizaron el creciente control extranjero del Imperio Medio. El reino de Taiping pereció como vivió, a sangre y fuego, causando la muerte de 20 millones de chinos. Anhelaba establecer un paraíso terrenal combatiendo a los demonios que se habían apoderado de China, de modo que «toda la gente pueda vivir junta en dicha perpetua, hasta que por fin sean elevados al Cielo para presentarse ante su Padre»². Era un tiempo de crisis para las burocracias estatales y las tradiciones morales, de globalización del comercio, de tráfico de drogas, de rápida industrialización que se extendió por el mundo, de misiones religiosas, de campesinos empobrecidos, de crisis de las familias y comunidades, de bandidos locales y ejércitos internacionales, de difusión de la imprenta y analfabetismo generalizado, un tiempo de incertidumbre y desesperanza, de crisis de identidad. Era otro tiempo. ¿O no lo era?

LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD

La identidad es la fuente de sentido y experiencia para la gente. Como escribe Calhoun:

No conocemos gente sin nombre, ni lenguas o culturas en las que no se establezcan de alguna manera distinciones entre yo y el otro, nosotros y ellos. [...] El conocimiento de uno mismo —siempre una construcción pese a que se considere un descubrimiento— nunca es completamente separable de las exigencias de ser conocido por los otros de modos específicos³.

Por identidad, en lo referente a los actores sociales, entiendo el proceso de construcción del sentido atendiendo a un atributo cultural, o un conjunto relacionado de atributos culturales, al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido. Para un individuo determinado o un actor colectivo puede haber una pluralidad de identidades. No obstante, tal pluralidad es una fuente de tensión y contradicción tanto en la representación de uno mismo como en la acción social. Ello se debe a que la identidad ha de distinguirse de lo que tradicionalmente los sociólogos han denominado roles y conjuntos de roles. Los roles (por ejemplo, ser trabajadora, madre, vecina, militante socialista, sindicalista, jugadora de baloncesto, feligresa y fumadora al mismo tiempo) se definen por normas es-

² Spence, 1996, pág. 172.

³ Calhoun, 1994, págs. 9 y 10.

tructuradas por las instituciones y organizaciones de la sociedad. Su peso relativo para influir en la conducta de la gente depende de las negociaciones y acuerdos entre los individuos y esas instituciones y organizaciones. Las identidades son fuentes de sentido para los propios actores y por ellos mismos son construidas mediante un proceso de individualización⁴. Aunque, como sostendré más adelante, las identidades pueden originarse en las instituciones dominantes, sólo se convierten en tales si los actores sociales las interiorizan y construyen su sentido en torno a esta interiorización. Sin duda, algunas autodefiniciones también pueden coincidir con los roles sociales, por ejemplo, cuando ser padre es la autodefinición más importante desde el punto de vista del actor. No obstante, las identidades son fuentes de sentido más fuertes que los roles debido al proceso de autodefinición e individualización que suponen. En términos sencillos, las identidades organizan el sentido, mientras que los roles organizan las funciones. Defino *sentido* como la identificación simbólica que realiza un actor social del objetivo de su acción. También propongo la idea de que, en la sociedad red, por razones que desarrollaré más adelante, para la mayoría de los actores sociales, el sentido se organiza en torno a una identidad primaria (es decir, una identidad que enmarca al resto), que se sostiene por sí misma a lo largo del tiempo y el espacio. Aunque este planteamiento se aproxima a la formulación de la identidad de Erikson, me centraré fundamentalmente en la identidad colectiva y no en la individual. Sin embargo, el individualismo (diferente de la identidad individual) también puede ser una forma de «identidad colectiva», como se analiza en la «cultura del narcisismo» de Lasch⁵.

Es fácil estar de acuerdo sobre el hecho de que, desde una perspectiva sociológica, todas las identidades son construidas. Lo esencial es cómo, desde qué, por quién y para qué. La construcción de las identidades utiliza materiales de la historia, la geografía, la biología, las instituciones productivas y reproductivas, la memoria colectiva y las fantasías personales, los aparatos de poder y las revelaciones religiosas. Pero los individuos, los grupos sociales y las sociedades procesan todos esos materiales y los reordenan en su sentido, según las determinaciones sociales y los proyectos culturales implantados en su estructura social y en su marco espacial/temporal. Propongo como hipótesis que, en términos generales, quién construye la identidad colectiva, y para qué, determina en buena medida su contenido simbólico y su sentido para quienes se identifican con ella o se colocan fuera de ella. Puesto que la construcción social de la identidad siempre tiene lugar en un contexto marcado por las relaciones de poder, propongo una distinción entre tres formas y orígenes de la construcción de la identidad.

⁴ Giddens, 1991.

⁵ Lasch, 1980.

— *Identidad legitimadora*: introducida por las instituciones dominantes de la sociedad para extender y racionalizar su dominación frente a los actores sociales, un tema central en la teoría de la autoridad y la dominación de Sennett⁶, pero que también se adecua a varias teorías del nacionalismo⁷.

— *Identidad de resistencia*: generada por aquellos actores que se encuentran en posiciones/condiciones devaluadas o estigmatizadas por la lógica de la dominación, por lo que construyen trincheras de resistencia y supervivencia basándose en principios diferentes u opuestos a los que impregnan las instituciones de la sociedad, como Calhoun propone cuando explica el surgimiento de las políticas de identidad⁸.

— *Identidad proyecto*: cuando los actores sociales, basándose en los materiales culturales de que disponen, construyen una nueva identidad que redefine su posición en la sociedad y, al hacerlo, buscan la transformación de toda la estructura social. Es el caso, por ejemplo, de las feministas cuando salen de las trincheras de resistencia de la identidad y los derechos de las mujeres para desafiar al patriarcado y, por lo tanto, a la familia patriarcal y a toda la estructura de producción, reproducción, sexualidad y personalidad sobre la que nuestras sociedades se han basado a lo largo de la historia.

Naturalmente, las identidades que comienzan como resistencia pueden inducir proyectos y, también, con el transcurrir de la historia, convertirse en dominantes en las instituciones de la sociedad, con lo cual se vuelven identidades legitimadoras para racionalizar su dominio. En efecto, la dinámica de las identidades a lo largo de esta secuencia muestra que, desde el punto de vista de la teoría social, ninguna identidad puede ser una esencia y ninguna identidad tiene, *per se*, un valor progresista o regresivo fuera de su contexto histórico. Un asunto diferente, y muy importante, son los beneficios de cada identidad para la gente que pertenece a ella.

En mi opinión, cada tipo de proceso de construcción de la identidad conduce a un resultado diferente en la constitución de la sociedad. Las identidades legitimadoras generan una sociedad civil, es decir, un conjunto de organizaciones e instituciones, así como una serie de actores sociales estructurados y organizados, que reproducen, si bien a veces de modo conflictivo, la identidad que racionaliza las fuentes de la dominación estructural. Esta afirmación puede resultar sorprendente para algunos lectores, ya que la sociedad civil sugiere por lo general una connotación positiva de cambio social democrático. Sin embargo, ésta es de

hecho la concepción original de la sociedad civil, según la formuló Gramsci, padre intelectual de este ambiguo concepto. En efecto, en la concepción de Gramsci, la sociedad civil está formada por una serie de «aparatos», como la(s) Iglesia(s), los sindicatos, los partidos, las cooperativas, las asociaciones cívicas, etc., que, por una parte, prolongan la dinámica del estado pero, por otra, están profundamente arraigados entre la gente⁹. Precisamente este doble carácter de la sociedad civil es el que la hace un terreno privilegiado para el cambio político al posibilitar la toma del estado sin lanzar un asalto directo y violento. La conquista del estado por las fuerzas del cambio (digamos las fuerzas del socialismo en la ideología de Gramsci), presentes en la sociedad civil, se hace posible, precisamente, por la continuidad que existe entre las instituciones de la sociedad civil y los aparatos de poder del estado, organizados en torno a una identidad similar (ciudadanía, democracia, politización del cambio social, restricción del poder al estado y sus ramificaciones, y demás). Donde Gramsci y Tocqueville ven democracia y civilidad, Foucault o Sennett, y antes de ellos Horkheimer o Marcuse, ven dominación interiorizada y legitimación de una identidad normalizadora sobrepuesta e indiferenciada.

El segundo tipo de construcción de la identidad, la *identidad para la resistencia*, conduce a la formación de *comunas* o *comunidades*, en la formulación de Etzioni¹⁰. Puede que éste sea el tipo más importante de construcción de la identidad en nuestra sociedad. Construye formas de resistencia colectiva contra la opresión, de otro modo insoportable, por lo común atendiendo a identidades que, aparentemente, estuvieron bien definidas por la historia, la geografía o la biología, facilitando así que se expresen como esencia las fronteras de la resistencia. Por ejemplo, el nacionalismo basado en la etnicidad, como Scheff propone, «surge con frecuencia de un sentimiento de alienación, por una parte, y resentimiento contra la exclusión injusta, ya sea política, económica o social»¹¹. El fundamentalismo religioso, las comunidades territoriales, la autoafirmación nacionalista o incluso el orgullo de la autodenigración, al invertir los términos del discurso opresivo (como en la «cultura *queer* [homosexual]») de algunas tendencias del movimiento gay son todas expresiones de lo que denomino *la exclusión de los excluidos por los excluidos*. Es decir, la construcción de una identidad defensiva en los términos de las instituciones/ideologías dominantes, invirtiendo el juicio de valor mientras que se refuerza la frontera. En este caso, surge el tema de la comunicabilidad recíproca entre estas identidades excluidas/excluyentes. La respuesta a esta cuestión, que sólo

⁶ Sennett, 1986.

⁷ Anderson, 1983; Gellner, 1983.

⁸ Calhoun, 1994, pág. 17.

⁹ Buci-Glucksmann, 1978.

¹⁰ Etzioni, 1993.

¹¹ Scheff, 1994, pág. 281.

puede ser empírica e histórica, determina si las sociedades siguen siendo tales o se fragmentan en una constelación de tribus, a las que algunas veces se vuelve a llamar eufemísticamente comunidades.

El tercer proceso de construcción de la identidad, el proyecto, produce *sujetos*, según los define Alain Touraine:

Denomino sujeto al deseo de ser un individuo, de crear una historia personal, de otorgar sentido a todo el ámbito de las experiencias de la vida individual [...] La transformación de los individuos en sujetos es el resultado de la combinación necesaria de dos afirmaciones: la de los individuos contra las comunidades y la de los individuos contra el mercado¹².

Los sujetos no son individuos, aun cuando estén compuestos por individuos. Son el actor social colectivo mediante el cual los individuos alcanzan un sentido holístico en su experiencia¹³. En este caso, la construcción de la identidad es un proyecto de una vida diferente, quizás basado en una identidad oprimida, pero que se expande hacia la transformación de la sociedad como la prolongación de este proyecto de identidad, como en el ejemplo arriba mencionado de una sociedad postpatriarcal, liberando a las mujeres, los hombres y los niños mediante la afirmación de la identidad de las mujeres. O, en una perspectiva muy diferente, la reconciliación final de todos los seres humanos como creyentes, hermanos y hermanas, bajo la guía de la ley divina, ya sea de Alá o Jesús, como resultado de la conversión religiosa de las sociedades ateas, contrarias a la familia y materialistas, incapaces por otra parte de satisfacer las necesidades humanas y cumplir el designio de Dios.

Cómo se construyen los diferentes tipos de identidades, por quiénes y con qué resultados no puede abordarse en términos generales y abstractos: depende del contexto social. La política de la identidad, como escribe Zaretsky, «debe situarse en la historia»¹⁴.

Así pues, nuestra exposición ha de referirse a un contexto específico, el ascenso de la sociedad red. La dinámica de la identidad en este contexto puede comprenderse mejor si se contrasta con la caracterización efectuada por Giddens de la identidad en la «modernidad tardía», período histórico que, creo, está llegando a su fin, con lo cual no pretendo sugerir que estemos en cierto sentido llegando al «fin de la historia», como se postuló en algunas divagaciones postmodernas. En una vigorosa teorización, cuyas líneas principales comparto, Giddens afirma que «la identidad propia no es un rasgo distintivo que posee el individuo. Es el yo entendido reflexivamente por la persona en virtud de su biografía». En efecto, «ser un ser humano es comprender [...] tanto lo que se está ha-

¹² Touraine, 1995, págs. 29 y 30. La traducción es mía.

¹³ Touraine, 1992.

¹⁴ Zaretsky, 1994, pág. 198.

ciendo como por qué se está haciendo [...] En el contexto del orden post-tradicional, el yo se convierte en un proyecto reflexivo»¹⁵.

¿Cómo incorpora la «modernidad tardía» este proyecto reflexivo? Según lo expone Giddens,

uno de los rasgos distintivos de la modernidad es la interconexión creciente entre los dos extremos de la extensionalidad y la intencionalidad: las influencias globalizadoras, por una parte, y las disposiciones personales, por la otra [...] Cuanto más pierden su dominio las tradiciones y la vida diaria se reconstituye en virtud de la interacción dialéctica de lo local y lo global, más se ven forzados los individuos a negociar su elección de tipo de vida entre una diversidad de opciones [...] La planificación de la vida organizada de forma reflexiva [...] se convierte en el rasgo central de la estructuración de la identidad propia¹⁶.

Aunque estoy de acuerdo con la caracterización teórica de Giddens de la construcción de la identidad en el período de la «modernidad tardía», sostengo, basándome en los análisis presentados en el volumen primero de este libro, que el ascenso de la sociedad red pone en tela de juicio los procesos de construcción de la identidad durante ese período, con lo que induce nuevas formas de cambio social. Ello se debe a que la sociedad red se basa en la disyunción sistémica de lo local y lo global para la mayoría de los individuos y grupos sociales. Y, añadiría, por la separación en diferentes marcos temporales del poder y la experiencia (vol. I, caps. 6 y 7). Así pues, la planificación reflexiva de la vida se vuelve imposible, excepto para la élite que habita el espacio atemporal de los flujos de las redes globales y sus localidades sub-bordinadas. Y la construcción de la intimidad basada en la confianza requiere una redefinición de la identidad completamente autónoma frente a la lógica interconectora de las instituciones y organizaciones dominantes.

En estas nuevas condiciones, las sociedades civiles se reducen y desarticulan porque ya no hay continuidad entre la lógica de la creación de poder en la red global y la lógica de la asociación y la representación en las sociedades y culturas específicas. Así que la búsqueda de sentido tiene lugar en la reconstrucción de identidades defensivas en torno a los principios comunales. La mayoría de la acción social se organiza en la oposición que existe entre los flujos no identificados y las identidades aisladas. En cuanto a la génesis de las identidades proyecto, aún se da, o puede darse, dependiendo de las sociedades. Pero propongo la hipótesis de que la constitución de sujetos, en el núcleo del proceso de cambio social, toma un camino diferente al que conocíamos durante la modernidad y la modernidad tardía, a saber, *los sujetos, cuando se construyen, ya no*

¹⁵ Giddens, 1991, págs. 53, 35, 32.

¹⁶ Giddens, 1991, págs. 1, 5.

lo hacen basándose en las sociedades civiles, que están en proceso de desintegración, sino como una prolongación de la resistencia comunal. Aunque en la modernidad (temprana o tardía) la identidad proyecto se constituyó a partir de la sociedad civil (como en el caso del socialismo, que se basó en el movimiento obrero), en la sociedad red, la identidad proyecto, en caso de que se desarrolle, surge de la resistencia comunal. Éste es el sentido real de la nueva primacía de la política de la identidad en la sociedad red. El análisis de los procesos, las condiciones y los resultados de la transformación de la resistencia comunal en sujetos transformadores es el ámbito preciso para una teoría del cambio social en la era de la información.

Una vez alcanzada una formulación tentativa de mi hipótesis, iría contra los principios metodológicos de este libro avanzar más por el camino de la teorización abstracta, que podría convertirse rápidamente en comentario bibliográfico. Trataré de sugerir las implicaciones precisas de mi análisis, centrándome en varios procesos clave de construcción de la identidad colectiva seleccionados por su importancia particular para el proceso de cambio social en la sociedad red. Comenzaré con el *fundamentalismo religioso*, tanto en sus versiones islámica como cristiana, si bien ello no supone que otras religiones (por ejemplo, el hinduismo, el budismo, el judaísmo) sean menos importantes o menos proclives al fundamentalismo. Continuaré con el *nacionalismo*, considerando, tras un repaso del tema, dos procesos muy diferentes pero significativos: el papel del nacionalismo en la desintegración de la Unión Soviética y en las repúblicas postsoviéticas, y la formación y resurgimiento del nacionalismo catalán. Luego pasaré a la *identidad étnica*, centrándome en la identidad afroamericana contemporánea. Y terminaré considerando, brevemente, la *identidad territorial*, basándome en mi observación de los movimientos urbanos y las comunidades locales de todo el mundo. Para concluir, intentaré una síntesis sucinta de las principales líneas de indagación que surgirán del examen de los diversos procesos contemporáneos de (re)construcción de la identidad basada en la resistencia comunal.

LOS PARAÍDOS DE DIOS: EL FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO Y LA IDENTIDAD CULTURAL

Es un atributo de nuestra sociedad, y me atrevería a decir de la naturaleza humana, si tal entidad existiera, encontrar consuelo y refugio en la religión. El miedo a la muerte, el dolor de la vida, necesitan a Dios y la fe en Dios, sean cuales fueren sus manifestaciones, sólo para que la gente pueda continuar. En efecto, fuera de nosotros, Dios no tendría dónde vivir.

El fundamentalismo religioso es algo más. Y sostengo que ese «algo más» es una fuente muy importante de construcción de la identidad en la sociedad red por razones que serán más evidentes, espero, en las páginas siguientes. En cuanto a su contenido real, las experiencias, opiniones, historia y teorías son tan diversas como para desafiar una síntesis. Por suerte, a finales de la década de 1980, la American Academy of Arts and Sciences emprendió un importante proyecto comparativo que pretendía observar los fundamentalismos en varios contextos sociales e institucionales¹⁷. Así, sabemos que el «fundamentalismo es siempre reactivo, reaccionario»¹⁸, y que

los fundamentalistas son selectivos. Quizás consideren que están adoptando todo el pasado completo, pero en realidad dedican sus energías a aquellos rasgos que mejor refuercen su identidad, conserven unido su movimiento, construyan defensas en torno a sus fronteras y mantengan a distancia a los otros [...] Los fundamentalistas luchan bajo Dios —en el caso de la religión teísta— o bajo los signos de alguna referencia trascendente¹⁹.

Para ser más preciso —y coherente con los ensayos reunidos en el Proyecto de los «Fundamentalismos Observados»—, definiré el *fundamentalismo*, según mi propio entendimiento, como *la construcción de la identidad colectiva a partir de la identificación de la conducta individual y las instituciones de la sociedad con las normas derivadas de la ley de Dios, interpretada por una autoridad definida que hace de intermediario entre Dios y la humanidad*. Así, como escribe Marty, «es imposible que los fundamentalistas razonen o resuelvan nada con la gente que no comparte su sometimiento a una autoridad, ya sea una Biblia inerrable, un papa infalible, los códigos de la *sharia* en el islam o las implicaciones de la *halaká* en el judaísmo»²⁰.

Por supuesto, el fundamentalismo religioso ha existido durante toda la historia humana, pero parece ser sorprendentemente fuerte e influyente como fuente de identidad en este fin de milenio. ¿Por qué es así? Mis análisis del fundamentalismo islámico y del fundamentalismo cristiano en esta sección tratarán de proponer algunas pistas para comprender una de las tendencias más definitivas en la creación de nuestra época histórica²¹.

¹⁷ Marty y Appleby, 1991.

¹⁸ Marty, 1988, pág. 20.

¹⁹ Marty y Appleby, 1991, págs. ix y x.

²⁰ Marty, 1988, pág. 22.

²¹ Véase también Misztal y Shupe, 1992a.

La umma contra el yahilíia: el fundamentalismo islámico

El único camino para acceder a la modernidad es nuestra propia senda, la que ha sido trazada para nosotros por nuestra religión, nuestra historia y nuestra civilización.

Rached Gannouchi²²

La década de 1970, fecha del nacimiento de la revolución de las tecnologías de la información en Silicon Valley, y punto de partida de la reestructuración capitalista global, tuvo un significado diferente para el mundo musulmán: marcó el inicio del siglo XIV de la Hégira, un periodo de renacimiento, purificación y fortalecimiento islámicos, como al comienzo de cada nuevo siglo. En efecto, en las dos décadas siguientes se extendió por todas las tierras musulmanas una auténtica revolución cultural/religiosa, a veces victoriosa, como en Irán, a veces sometida, como en Egipto, en ocasiones desencadenante de la guerra civil, como en Argelia, o reconocida formalmente en las instituciones del estado, como en Sudán o Bangladesh, pero la mayoría de las veces estableciendo una difícil coexistencia con un estado-nación formalmente islámico, plenamente integrado en el capitalismo global, como en Arabia Saudí, Indonesia o Marruecos. En general, se está luchando por la identidad cultural y el destino político de casi mil millones de personas en las mezquitas y los barrios de las ciudades musulmanas, atestadas por la urbanización acelerada y desintegradas por el fracaso de la modernización. El fundamentalismo islámico, como identidad reconstruida y proyecto político, se encuentra en el centro de un proceso muy decisivo, que en buena medida condiciona el futuro del mundo²³.

Pero, ¿qué es el fundamentalismo islámico? Islam, en árabe, significa estado de sometimiento y un musulmán es aquel que se ha sometido a Alá. Por lo tanto, según la definición de fundamentalismo que presenté anteriormente, parecería que todo el islam es fundamentalista: las sociedades y sus instituciones estatales deben organizarse en torno a unos principios religiosos incontestados. Sin embargo, diversos estudiosos destacados²⁴ sostienen que, aunque la primacía de los principios religiosos, según se formulan en el Corán, son comunes a todo el islam, las sociedades e instituciones islámicas también se basan en una interpretación multívoca. Además, en las sociedades islámicas más tradicionales, la preeminencia de los principios religiosos sobre la autoridad política era puramente for-

mal. En efecto, la *sharia* (la ley divina, formada por el Corán y los *hadices*) se relaciona en la lengua árabe clásica con el verbo *šara`a*, caminar hacia una fuente. Así pues, para la mayoría de los musulmanes, la *sharia* no es una orden rígida e invariable, sino una guía para caminar hacia Dios, con las adaptaciones requeridas por cada contexto histórico y social²⁵. En contraste con esta apertura del islam, el fundamentalismo islámico supone la fusión de la *sharia* y el *fiqh*, o interpretación y aplicación por los juristas y autoridades, bajo el dominio absoluto de la *sharia*. Naturalmente, el significado real depende del proceso de interpretación y de quién interpreta. Por lo tanto, hay una amplia gama de matices entre el fundamentalismo conservador, como el representado por la Casa de Saúd, y el fundamentalismo radical, como el elaborado en los escritos de Al Mawdudi o Sayyid Qutub en las décadas de 1950 y 1960²⁶. También existen considerables diferencias entre la tradición shií, que inspiró a Jomeini, y la tradición suní, que constituye la fe de cerca del 85% de los musulmanes, incluidos movimientos revolucionarios como el Front Islamique de Salvation (FIS) de Argelia o el Takfir wal-Hijrah de Egipto. No obstante, en la visión de los escritores que constituyen el pensamiento islamista de este siglo, como Hassan al Banna y Sayyid Qutub de Egipto, Ali al Nadawi de India o Sayyid Abul al Mawdudi de Pakistán, la historia del islam se ha reconstruido para mostrar el sometimiento perenne del estado a la religión²⁷. Para un musulmán, el apego fundamental no es a la *watan* (tierra natal), sino a la *umma* o comunidad de creyentes, todos igualados en su sumisión a Alá. Esta confraternidad universal reemplaza a las instituciones del estado-nación, que se ve como una fuente de división entre los creyentes²⁸. Porque para que viva la *umma* y se expanda hasta abarcar a toda la humanidad, ha de cumplir una tarea divina: emprender una vez más la lucha contra el *yahilíia* (el estado de ignorancia o la falta de observancia de las enseñanzas de Dios) en el que las sociedades han vuelto a caer. Para regenerar a la humanidad, la islamización debe avanzar primero en las sociedades musulmanas que se han secularizado y se han apartado de la estricta obediencia a la ley de Dios, luego en el mundo entero. Este proceso debe comenzar con un renacimiento espiritual basado en *al sirat al mustaqin* (camino recto), construido según el modelo de la comunidad organizada por el profeta Mahoma en Medina. No obstante, para vencer a las fuerzas impías, quizás sea necesario emplear la *yihad* (lucha en nombre del islam) contra los infieles, que puede incluir, en los casos extremos, el recurso a la guerra santa. En la tradición shií, el martirio, restableciendo el sacrificio del imán Alí en 681, constituye, en efecto,

²² Rached Gannouchi, entrevista con *Jeune Afrique*, julio de 1990. Gannouchi es un importante intelectual del movimiento islamista tunecino.

²³ Hiro, 1989; Balta, 1991; Sisk, 1992; Choueri, 1993; Juergensmayer, 1993; Dekmejian, 1995.

²⁴ Véase, por ejemplo, Basam Tibi, 1988, 1992a; Aziz Al Azmeh, 1993; Farhad Khosrokhavar, 1995, entre otros.

²⁵ Garaudy, 1990.

²⁶ Carre, 1984; Choueri, 1993.

²⁷ Hiro, 1989; Al Azmeh, 1993; Choueri, 1993; Dekmejian, 1995.

²⁸ Oumlil, 1992.

el núcleo de la pureza religiosa. Pero el conjunto del islam comparte la alabanza de los sacrificios necesarios para responder a la llamada de Dios (*al da'wah*). Como afirmó Hassan al Bana, fundador y dirigente de la Hermandad Musulmana, asesinado en 1949: «El Corán es nuestra constitución, el Profeta es nuestro guía; la muerte por la gloria de Alá es nuestra mayor ambición»²⁹. El fin último de todas las acciones humanas debe ser el establecimiento de la ley de Dios sobre el conjunto de la humanidad, con lo que se pondrá fin a la oposición actual entre *Dar al Islam* (el mundo musulmán) y *Dar al Harb* (el mundo no musulmán).

En este marco cultural/religioso/político, la identidad islámica se construye en virtud de una deconstrucción doble, efectuada por los actores sociales y por las instituciones de la sociedad.

Los actores sociales deben deconstruirse como sujetos, ya sea como individuos, como miembros de un grupo étnico o como ciudadanos de una nación. Además, las mujeres deben someterse a sus hombres guardianes, ya que se las induce a que se realicen primordialmente en el marco de la familia: «Los hombres son los protectores y mantenedores de las mujeres porque Dios ha otorgado a los unos mayor (fuerza) que a las otras y porque las mantienen con sus medios»³⁰. Como escribe Bassam Tibi, «el principio de la subjetividad de Habermas es una herejía para los fundamentalistas islámicos»³¹. Sólo en la *umma* puede el individuo ser plenamente él mismo, como parte de la confraternidad de los creyentes, mecanismo básico igualador que proporciona sostén y solidaridad mutuos y un sentido compartido. Por otra parte, el *misimō* estado-nación debe negar su identidad: *al dawla islamiyya* (el estado islámico), basado en la *sharia*, tiene prioridad sobre el estado-nación (*al dawla qawmiyya*). Esta proposición es particularmente efectiva en el Oriente Próximo, región donde, según Tibi, «el estado-nación es ajeno y virtualmente impuesto a sus partes [...] La cultura política del nacionalismo secular no es sólo una novedad en el Oriente Próximo, sino que incluso permanece en la superficie de las sociedades implicadas»³².

Sin embargo, y esto es esencial, el fundamentalismo islámico no es un movimiento tradicionalista. A pesar de todos los esfuerzos de exégesis para arraigar la identidad islámica en la historia y los textos sagrados, los islamistas, por motivo de la resistencia social y la sublevación política, prosiguieron con una reconstrucción de la identidad cultural que, de hecho, es hipermoderna³³. Como escribe Al Azmeh, «la politización de lo sagrado, la sacralización de la política y la transformación de las institu-

²⁹ Citado por Hiro, 1989, pág. 63.

³⁰ Corán, sura IV, v. 34 (trad. de Abdullah Yusuf Alí, 1988. Véase Hiro, 1989, pág. 202); Delcroix, 1995; Gerami, 1996.

³¹ Tibi, 1992b, pág. 8.

³² Tibi, 1992b, pág. 5.

³³ Gole, 1995.

ciones islámicas pseudolegales en “devociones sociales” son todos medios de ejecutar la política del ego auténtico, una política de identidad y, por lo tanto, los medios para la formación misma, de hecho la invención, de esta identidad»³⁴.

Pero si el islamismo (aunque basado en los escritos de los reformistas y renovadores islámicos del siglo XIX, como Al Afghani) es esencialmente una identidad contemporánea, ¿por qué ahora? ¿Por qué ha detonado en las dos últimas décadas, tras haber sido repetidamente sometido por el nacionalismo en el periodo postcolonial, como ejemplifican la represión de los Hermanos Musulmanes en Egipto y Siria (incluida la ejecución de Qtub en 1966), el ascenso de Sukarno en Indonesia o el Front de Libération Nationale en Argelia³⁵?

Para Tibi, «el ascenso del fundamentalismo islámico en el Oriente Próximo se interrelaciona con la exposición de esta parte del mundo del islam, que se percibe como una entidad colectiva, a los procesos de globalización, al nacionalismo y el estado-nación como principios de organización globalizados»³⁶.

En efecto, la explosión de los movimientos islámicos parece relacionarse, tanto con la crisis de las sociedades tradicionales (incluido el debilitamiento del poder del clero tradicional) como con el fracaso del estado-nación, creado por los movimientos nacionalistas, para lograr la modernización, desarrollar la economía y distribuir los beneficios del crecimiento económico entre la población en general. Así pues, la identidad islámica es (re)construida por los islamistas en oposición al capitalismo, al socialismo y al nacionalismo, árabe o cualquier otro, que considera ideologías fracasadas del orden postcolonial.

Un caso que viene a propósito, es por supuesto, el de Irán³⁷. La Revolución Blanca del sha, lanzada en 1963, fue un intento muy ambicioso de modernizar la economía y la sociedad, con el respaldo de los Estados Unidos, y con el proyecto deliberado de conectarse con el nuevo capitalismo global que estaba en marcha. Al hacerlo, socavó las estructuras básicas de la sociedad tradicional, de la agricultura al calendario. En efecto, surgió un importante conflicto entre el sha y los *ulemas* sobre el tiempo cuando, el 24 de abril de 1976, el primero cambió el calendario islámico por el preislámico de la dinastía aqueménida. Cuando Jomeini aterrizó en Teherán el 1 de febrero de 1979 para encabezar la revolución, volvió como representante del imán Nacoste, Señor del Tiempo (*wali al zaman*) para afirmar la preeminencia de los principios religiosos. La revolución is-

³⁴ Al Azmeh, 1993, pág. 31.

³⁵ Piscatori, 1986; Moen y Gustafson, 1992; Tibi, 1992a; Burgat y Dowell, 1993; Juergensmayer, 1993; Dekmejian, 1995.

³⁶ Tibi, 1992b, pág. 7.

³⁷ Hiro, 1989; Bakhsh, 1990; Esposito, 1990; Khosrokhavar, 1995.

lámica se opuso a la vez a la institución de la monarquía (Jomeini: «El islam se opone fundamentalmente a toda noción de monarquía»)³⁸; al estado-nación (artículo 10 de la nueva Constitución iraní: «Todos los musulmanes forman una única nación»); y a la modernización como una expresión de la occidentalización (el artículo 43 de la Constitución iraní estipula la «prohibición de la extravagancia y el derroche en todos los asuntos relacionados con la economía, incluidos el consumo, la inversión, la producción, la distribución y los servicios»). Los *ulemas*, los blancos principales de las reformas institucionales del sha, conservaron su poder como los intermediarios entre la *sharia* y la sociedad. La radicalización del régimen islámico, tras el ataque de Irak en 1980 y la atroz guerra que siguió, llevó a la purificación de la sociedad y al establecimiento de jueces religiosos especiales para reprimir los actos impíos tales como «el adulterio, la homosexualidad, el juego, la hipocresía, la compasión por los ateos y los hipócritas, y la traición»³⁹. Siguió cientos de encarcelamientos, flagelaciones y ejecuciones por distintos motivos. El círculo del terror, dirigido particularmente hacia los izquierdistas críticos y las guerrillas marxistas, cerró el círculo de la lógica fundamentalista en Irán.

¿Cuáles son las bases sociales del fundamentalismo? En Irán, donde otras fuerzas revolucionarias participaron en las largas y cruentas movilizaciones para derrocar la sangrienta dictadura Pahlevi, los dirigentes fueron los clérigos y en las mezquitas se reunieron los comités revolucionarios que organizaron la insurgencia popular. En cuanto a los actores sociales, la fuerza del movimiento estaba en Teherán y otras grandes ciudades, sobre todo entre los estudiantes, los intelectuales y los comerciantes y artesanos de los bazares. Cuando el movimiento llegó a las calles, se unieron las masas de inmigrantes rurales recientes que construyeron sus poblados de chabolas en Teherán en la década de 1970, después de que la modernización de la agricultura los expulsara de sus aldeas.

Los islamistas de Argelia y Túnez parecen presentar un perfil similar, según algunos datos dispersos: el apoyo al FIS se originó en un grupo heterogéneo de intelectuales cultos, profesores de universidad y funcionarios de nivel bajo, a quienes se unieron los pequeños comerciantes y los artesanos. Sin embargo, estos movimientos, ocurridos en la década de 1980, también tuvieron sus raíces sociales en el éxodo rural. Una encuesta realizada en Túnez descubrió que el 48% de los padres de los militantes eran analfabetos, ya que emigraron a las ciudades en la década de 1970 desde las regiones rurales empobrecidas. Los propios militantes eran jóvenes: en Túnez, la edad media de 72 militantes sentenciados en un importante juicio celebrado en 1987 era de 32 años⁴⁰. En Egipto, el isla-

³⁸ Hiro, 1989, pág. 161.

³⁹ Documentos oficiales presentados en la prensa, citado por Hiro, 1989, pág. 190.

⁴⁰ Datos aportados por Burgat y Dowell, 1993.

mismo predomina entre los estudiantes universitarios (la mayor parte de los sindicatos de estudiantes han estado bajo dirección fundamentalista islámica desde mediados de la década de 1980) y recibe respaldo de empleados gubernamentales, sobre todo maestros, al tiempo que desarrolla una influencia creciente en la policía y el ejército⁴¹.

Las bases sociales del fundamentalismo radical parecen derivarse de la combinación del éxito de la modernización dirigida por el estado durante las décadas de 1950 y 1960 y el fracaso de la modernización económica en la mayoría de los países musulmanes durante las décadas de 1970 y 1980, cuando sus economías no pudieron adaptarse a las nuevas condiciones de la competencia global y la revolución tecnológica del último periodo. Así pues, una joven población urbana, con un alto nivel educativo como resultado de la primera ola de modernización, se vio frustrada en sus expectativas cuando la economía entró en crisis y se consolidaron las nuevas formas de dependencia cultural. A su descontento se unieron las masas empobrecidas, expulsadas de las zonas rurales a las ciudades por la modernización desequilibrada de la agricultura. Esta mezcla social se hizo explosiva por la crisis del estado-nación, cuyos empleados, incluido el personal militar, sufrieron el descenso de su nivel de vida y perdieron la fe en el proyecto nacionalista. La crisis de legitimidad del estado-nación fue el resultado de su corrupción generalizada, ineficacia y dependencia de las potencias extranjeras y, en el Oriente Próximo, de la repetida humillación militar a manos de Israel, seguida de la reconciliación con el enemigo sionista. La construcción de la identidad islámica contemporánea avanzó como una reacción contra la modernización inalcanzable (ya fuera capitalista o socialista), las perversas consecuencias de la globalización y el derrumbamiento del proyecto nacionalista postcolonial. Por ello, el desarrollo diferencial del fundamentalismo en el mundo islámico parece estar ligado a las variaciones de la capacidad del estado-nación de integrar en su proyecto tanto a las masas urbanas, mediante el bienestar económico, como al clero musulmán, mediante la sanción oficial de su poder religioso bajo la égida del estado, como había ocurrido en el califato omeya o en el imperio otomano⁴². Así pues, aunque Arabia Saudí es formalmente una monarquía islámica, los *ulemas* están en la nómina de la Casa de Saúd, que logró, al mismo tiempo, ser la guardiana de los santos lugares y del petróleo occidental. Indonesia y Malasia parecen ser capaces de integrar las presiones islamistas dentro de sus estados-nación autoritarios al asegurar un rápido crecimiento económico y, por lo tanto, ofrecer algunas perspectivas prometedoras a sus súbditos, aunque las ciudades indonesias están acumulando tensiones sociales. Por otra parte, los proyectos nacionalistas de Egipto, Argelia y Túnez algunos de los paí-

⁴¹ Hiro, 1989; Dekmejian, 1995.

⁴² Balta, 1991.

ses musulmanes más occidentalizados, se derrumbaron en general en la década de 1980, con lo que dieron paso a tensiones sociales que fueron recogidas predominantemente por los islamistas en versiones moderadas (Hermandad Musulmana), radicales (*Jama'ah al Islamiyya*) o democrático-radicales (FIS de Argelia)⁴³. En la década de 1990, el desafío de Hamas al protoestado palestino constituido en torno a Yasser Arafat, en colaboración con Israel, quizás constituya uno de los cismas más dramáticos entre el nacionalismo árabe (cuyo epítome es el movimiento palestino) y el fundamentalismo radical islámico.

Cuando se invalidaron las victorias electorales de los islamistas, como en Argelia en diciembre de 1991, mediante la represión militar, sobrevinieron la violencia generalizada y la guerra civil⁴⁴. Hasta en el país musulmán más occidentalizado, Turquía, la herencia nacionalista secular de Kemal Atatürk sufrió un desafío histórico cuando, en las elecciones de 1995, los islamistas se convirtieron en la primera fuerza política del país, en virtud del voto de los intelectuales radicalizados y los pobres urbanos, y formaron gobierno en 1996.

El islamismo político y la identidad fundamentalista islámica parecen estar expandiéndose en la década de los noventa en una variedad de contextos sociales e institucionales, siempre relacionados con las dinámicas de la exclusión social y la crisis del estado-nación. Así pues, la segregación social, la discriminación y el desempleo entre la juventud francesa de origen magrebí, entre los jóvenes turcos nacidos en Alemania, entre los paquistaníes de Gran Bretaña o entre la juventud de los guetos estadounidenses (por ejemplo, los seguidores de Farrakhan), provocó el surgimiento de una nueva identidad islámica entre la juventud desafecta, en una espectacular transferencia del islamismo radical a las zonas socialmente excluidas de las sociedades capitalistas avanzadas⁴⁵. Por otra parte, el derrumbamiento del estado soviético desencadenó la aparición de movimientos islámicos en el Cáucaso y Asia Central, e incluso la formación de un Partido de Renacimiento Islámico en Rusia, amenazando con hacer realidad los temores de que se extiendan las revoluciones islámicas de Afganistán e Irán a las antiguas repúblicas soviéticas⁴⁶.

Mediante una variedad de procesos políticos, dependiendo de las dinámicas de cada estado-nación y la forma de articulación global de cada economía, ha surgido un proyecto fundamentalista islámico en todas las sociedades musulmanas, y entre las minorías musulmanas de las sociedades no musulmanas. Se está construyendo una nueva identidad, no mediante el retorno a la tradición, sino mediante la elaboración de los mate-

⁴³ Sisk, 1992.

⁴⁴ Nair, 1996.

⁴⁵ Luecke, 1993; Kepel, 1995.

⁴⁶ Mikulsky, 1992.

riales tradicionales para formar un nuevo mundo divino y comunal, donde las masas desposeídas y los intelectuales desafectos puedan reconstruir el sentido en una alternativa global al orden global exclusionista⁴⁷. Además, como escribe Khosrokhavar:

Cuando el proyecto de constituir individuos que participen plenamente en la modernidad revela su absurdo en la experiencia real de la vida cotidiana, la violencia se convierte en la única forma de autoafirmación del nuevo sujeto [...] La neocomunidad se convierte entonces en una necrocomunidad. La exclusión de la modernidad adquiere un significado religioso: de este modo, la autoinmolación se convierte en la vía para luchar contra la exclusión⁴⁸.

Mediante la negación de la exclusión, incluso en la forma extrema del autosacrificio, surge una nueva identidad islámica en el proceso de construir la *umma*, el paraíso comunal para los verdaderos creyentes.

¡Dios me salve a mí!: el fundamentalismo cristiano estadounidense

Hemos llegado a una oscura era electrónica, en la que las nuevas hordas paganas, con todo el poder de la tecnología a sus órdenes, están a punto de arrasar las últimas fortalezas de la humanidad civilizada. Ante nosotros se extiende una visión de muerte. Cuando dejamos atrás las orillas del hombre occidental cristiano, sólo se extiende por delante un mar oscuro y turbulento de desesperación... a menos que contraataquemos.

Francis Schaeffer, *Time for Anger*⁴⁹

El fundamentalismo cristiano es un rasgo perenne en la historia estadounidense, desde las ideas de federalistas postrevolucionarios como Timothy Dwight y Jedidiah Morse, hasta la escatología premilenarista de Pat Robertson, a través de los renovadores religiosos de 1900 como Dwight L. Moody y los reconstruccionistas de la década los setenta inspirados por Rousas J. Rushdoony⁵⁰. Una sociedad constantemente en la frontera del cambio social y la movilidad individual está abocada a dudar de forma periódica de los beneficios de la modernidad y la secularización, anhelando la seguridad de los valores e instituciones tradicionales basados en la verdad eterna de Dios. En efecto, el mismo término de «funda-

⁴⁷ Tibi, 1992a, b; Gole, 1995.

⁴⁸ Khosrokhavar, 1995, págs. 249 y 250. La traducción es mía.

⁴⁹ Schaeffer, 1982, pág. 122. Francis Schaeffer es uno de los principales inspiradores del fundamentalismo cristiano estadounidense. Su *Christian Manifesto*, publicado en 1981, poco después de su muerte, fue el foliote más influyente en el movimiento antiabortista de la década de los ochenta en los Estados Unidos.

⁵⁰ Marsden, 1980; Ammerman, 1987; Misztal y Shupe, 1992b; Wilcox, 1992.

mentalismo», ampliamente utilizado en todo el mundo, se originó en los Estados Unidos, en referencia a una serie de diez volúmenes titulados *The Fundamentals*, publicados privadamente por dos hermanos, hombres de negocios, entre 1910 y 1915, para reunir los textos sagrados editados por los teólogos evangélicos conservadores a finales de siglo. Aunque la influencia fundamentalista ha variado en diferentes periodos históricos, nunca se ha eclipsado. Y en las décadas de los ochenta y los noventa, sin duda experimentó un vertiginoso aumento. Aunque la desintegración de la Mayoría Moral de Jerry Falwell en 1989 condujo a algunos observadores a anunciar el declive del fundamentalismo (paralelo al fin del Satán comunista, cuya oposición era una importante fuente de legitimación y financiación para los fundamentalistas), en seguida se hizo evidente que era la crisis de una organización y de una aventura política más que la de la identidad fundamentalista⁵¹. En la década de los noventa, a raíz de la victoria presidencial de Clinton en 1992, el fundamentalismo llegó al primer plano de la escena política, esta vez en la forma de la Coalición Cristiana encabezada por Pat Robertson y Ralph Reed, que afirman tener un millón y medio de miembros organizados y cuentan con una considerable influencia política entre el electorado republicano. Además, las ideas y la visión del mundo de los fundamentalistas parecen encontrar un eco considerable en los Estados Unidos del *fin-de-siècle*. Por ejemplo, según una encuesta de Gallup sobre una muestra nacional de 1979, uno de cada tres adultos declaraba que había tenido una experiencia de conversión religiosa; casi la mitad de ellos creían que la Biblia era infalible; y más del 80% pensaba que Jesucristo era divino⁵². Sin duda, los Estados Unidos siempre han sido, y siguen siendo, una sociedad muy religiosa, mucho más, por ejemplo, que Europa Occidental o Japón. Pero este sentimiento religioso parece tomar un tono cada vez más restaurador, deslizándose hacia una poderosa corriente fundamentalista. Según Simpson:

el fundamentalismo, en su sentido original, es un conjunto de creencias y experiencias cristianas que incluyen 1) reconocimiento de la inspiración literal y completa de la Biblia y su infalibilidad; 2) salvación personal mediante Cristo y su aceptación como Salvador personal (naciendo de nuevo) a causa de su eficaz expiación sustitutiva del pecado con su muerte y resurrección; 3) la esperanza del regreso antes del milenio de Cristo a la tierra desde el cielo; 4) el respaldo a doctrinas cristianas ortodoxas protestantes tales como el nacimiento de la Virgen y la trinidad⁵³.

No obstante, el fundamentalismo cristiano es una tendencia tan amplia y diversificada que desafía una definición simple que trascienda las

⁵¹ Lawton, 1989; Moen, 1992; Wilcox, 1992.

⁵² Lienesch, 1993, pág. 1.

⁵³ Simpson, 1992, pág. 26.

divisiones existentes entre los evangélicos pentecostales y carismáticos, los premilenaristas y postmilenaristas, los pietistas y los activistas. Por suerte, contamos con una excelente síntesis académica bien documentada de Michael Lienesch sobre los escritos y doctrinas de los fundamentalistas estadounidenses, basándome en la cual, y con el respaldo de otras fuentes que confirman en términos generales sus datos y argumentos, trataré de reconstruir los rasgos principales de la identidad fundamentalista cristiana⁵⁴.

Como escribe Lienesch, «en el centro del pensamiento conservador cristiano, dando forma a su sentido del ser, se encuentra el concepto de la conversión, el acto de fe y perdón mediante el cual los pecadores son llevados del pecado a un estado de salvación eterna»⁵⁵. A través de esta experiencia personal de nacer de nuevo, toda la personalidad se reconstruye y se convierte en «el lugar de comienzo para la construcción de un sentido no sólo de autonomía e identidad, sino también de orden social y de propósito político»⁵⁶. La vinculación entre personalidad y sociedad pasa por la reconstrucción de la familia, la institución central de la sociedad, que antes era el refugio contra el mundo duro y hostil y ahora está desmoronándose en nuestra sociedad. Esta «fortaleza de la vida cristiana» ha de reconstruirse afirmando el patriarcado, es decir, la santidad del matrimonio (excluyendo el divorcio y el adulterio) y, sobre todo, la autoridad de los hombres sobre las mujeres (como está establecido literalmente en la Biblia: Génesis 1; Efesios 5, 22-23) y la estricta obediencia de los hijos, si es necesario imponiéndola mediante zurras. En efecto, los hijos nacen en el pecado: «Es muy beneficioso para el padre cuando se da cuenta de que es natural que su hijo tenga deseo del mal»⁵⁷. Por lo tanto, es esencial para la familia educar a los hijos en el temor de Dios y el respeto a la autoridad paterna, y contar con el respaldo pleno de una educación cristiana en la escuela. Como una consecuencia obvia de esta visión, las escuelas públicas se convierten en el campo de batalla entre el mal y el bien, entre la familia cristiana y las instituciones del laicismo.

Numerosas recompensas terrenales esperan al cristiano que se atreve a defender estos principios y escoge los planes de Dios sobre su propia planificación imperfecta de la vida. Para comenzar, una magnífica vida sexual en el matrimonio. Los autores de grandes ventas Tim y Beverly La Haye proponen sus manuales sobre el sexo como «plenamente bíblicos y muy prácticos»⁵⁸, y muestran, con el apoyo de ilustraciones, todos los gozcos de la sexualidad que, una vez santificados y canalizados hacia la procreación, están de estricto acuerdo con el cristianismo. En tales condicio-

⁵⁴ Zeskind, 1986; Jelen, 1989, 1991; Barron y Shupe, 1992; Lienesch, 1993; Riesebrodt, 1993; Hicks, 1994.

⁵⁵ Lienesch, 1993, pág. 23.

⁵⁶ Lienesch, 1993, pág. 23.

⁵⁷ Beverly La Haye, citado en Lienesch, 1993, pág. 78.

⁵⁸ Citado en Lienesch, 1993, pág. 56.

nes, los hombres pueden volver a serlo; en vez de los «cristianillos» actuales, los hombres deben parecer hombres y actuar como tales, otra tradición cristiana: «Jesús no era amariconado»⁵⁹. En efecto, la canalización de la sexualidad agresiva masculina en un matrimonio satisfactorio es esencial para la sociedad, tanto para el control de la violencia como porque es la fuente de la «ética laboral protestante» y, por lo tanto, de la productividad económica. En este planteamiento, la sublimación sexual es el cimiento de la civilización. En cuanto a las mujeres, la biología las determina a ser madres y el complemento emocional de los hombres racionales (según Phyllis Schlafly). Su sumisión las ayudará a lograr un sentimiento de autoestima. Las mujeres afirman su identidad independiente de los hombres mediante el sacrificio. Así, Beverly La Haye escribe: «no tengas miedo de dar y dar y dar»⁶⁰. El resultado será la salvación de la familia, «esa pequeña mancomunidad, de cuyos cimientos se levantan todas las sociedades»⁶¹.

Con la salvación garantizada, mientras se observe estrictamente la Biblia como cristiano y se cuente con una familia patriarcal estable como sólida base para la vida, los negocios también marcharán bien, siempre que el gobierno no interfiera en la economía, deje a su suerte a los pobres indignos, y ponga los impuestos dentro de unos límites razonables (en torno a un 10% de los ingresos). En efecto, a los fundamentalistas cristianos no parece preocuparles la contradicción que existe entre ser teócratas morales y libertarios económicos⁶². Es más, Dios ayudará al buen cristiano en su vida mercantil: después de todo, tiene que mantener a su familia. El mismo dirigente de la Coalición Cristiana, Pat Robertson, afamado telepredicador, ofrece con su propio relato una prueba viviente de ello. Tras su conversión, armado de su confianza en sí mismo como cristiano, fue a comprar una empresa: «Dios me ha enviado aquí para comprar su canal de televisión» y ofreció una suma, basada en la «cifra de Dios»: «El Señor habló: “No pases de dos millones y medio”»⁶³. Después de todo, resultó ser un buen negocio, por el cual Pat Robertson da las gracias a Dios semanalmente en su programa de televisión «Club 700».

No obstante, no se puede llevar una vida cristiana de forma individual porque las instituciones de la sociedad y, sobre todo, el gobierno, los medios de comunicación y los sistemas de educación pública están controlados por humanistas de diversos orígenes, asociados, según las diferentes versiones fundamentalistas, con comunistas, banqueros, herejes y judíos. Los enemigos más insidiosos y peligrosos son las feministas y los homose-

xuales porque son quienes están socavando la familia, la principal fuente de estabilidad social, de vida cristiana y de realización personal. Phyllis Schlafly se ha referido a «la enfermedad llamada liberación de las mujeres»⁶⁴. La lucha contra el aborto simboliza todas las luchas para preservar la familia, la vida y el cristianismo, tendiendo un puente a las otras fes cristianas. Éste es el motivo por el cual el movimiento pro vida (antia-borto) es la expresión más militante e influyente del fundamentalismo cristiano en los Estados Unidos.

La lucha debe intensificarse y han de lograrse los compromisos políticos necesarios con la política institucional porque se está acabando el tiempo. Se aproxima «el fin de los tiempos» y tenemos que arrepentirnos y limpiar nuestra sociedad para estar preparados para la Segunda Venida de Jesucristo, que abrirá una nueva era, un nuevo milenio de paz y prosperidad sin precedentes. No obstante, es un paso peligroso porque tendremos que sufrir la atroz Batalla de Armagedón, que se originará en el Oriente Próximo y luego se expandirá a todo el mundo. Israel y la Nueva Israel (Estados Unidos) acabarán prevaleciendo sobre sus enemigos, pero a un coste terrible y sólo contando con la capacidad de nuestra sociedad para regenerarse. Por ello, la transformación de la sociedad (mediante la política cristiana de base) y la regeneración del yo (mediante una vida familiar pía) son tanto necesarias como complementarias.

¿Quiénes son los fundamentalistas estadounidenses contemporáneos? Clyde Wilcox proporciona algunos datos interesantes sobre las características demográficas de los evangélicos, comparados con el conjunto de la población, en 1988⁶⁵. Teniendo en cuenta las características de los evangélicos doctrinales, parecería que tienen menor educación, son más pobres, más influyentes entre las amas de casa, residen con mayor frecuencia en el sur, son significativamente más religiosos y el cien por ciento de ellos considera que la Biblia es infalible (comparado con el 27% de la población en general). Según otras fuentes⁶⁶, la reciente expansión del fundamentalismo cristiano es particularmente vigorosa en los suburbios del nuevo sur y suroeste y de California del Sur, entre la clase media-baja y los trabajadores de servicios, emigrados recientes a los nuevos suburbios de las áreas metropolitanas en rápida expansión. Esto lleva a Lienesch a plantear la hipótesis de que quizás represente «la primera generación modernizada de emigrantes tradicionales recientes que mantienen los valores rurales en una sociedad urbana secular»⁶⁷. Sin embargo, parece que los valores, creencias y posiciones políticas son más importantes que las características demográficas, ocupacionales o residenciales, para estimu-

⁵⁹ Edwin L. Cole, citado en Lienesch, 1993, pág. 63.

⁶⁰ Beverly La Haye, citado en Lienesch, 1993, pág. 77.

⁶¹ Lienesch, 1993, pág. 77.

⁶² Hicks, 1994.

⁶³ Comunicado por Pat Robertson y citado en Lienesch, 1993, pág. 40.

⁶⁴ Citado por Lienesch, 1993, pág. 71.

⁶⁵ Wilcox, 1992.

⁶⁶ Citado por Lienesch, 1993.

⁶⁷ Lienesch, 1993, pág. 10.

lar el fundamentalismo cristiano. Tras revisar un conjunto considerable de datos disponibles sobre el tema, Wilcox concluye que «demuestran que las mejores predicciones del apoyo a la Derecha Cristiana son las identidades, las doctrinas, las conductas, las afiliaciones y las creencias políticas religiosas»⁶⁸. El fundamentalismo no parece ser una racionalización de intereses de clase o de posicionamiento territorial. Más bien actúa sobre el proceso político en defensa de los valores morales cristianos⁶⁹. Como la mayoría de los fundamentalismos en la historia, es un movimiento reactivo, que pretende construir una identidad social y personal basándose en imágenes del pasado y proyectándolas en un futuro utópico para superar los insostenibles tiempos presentes.

Pero es una reacción ¿a qué? ¿Qué es insostenible? Dos parecen ser las fuentes más inmediatas del fundamentalismo cristiano: la amenaza de la globalización y la crisis del patriarcado.

Como escriben Misztal y Shupe, «la dinámica de la globalización ha promovido la dinámica del fundamentalismo de modo dialéctico»⁷⁰. Lechner elabora más las razones de esta dialéctica:

En el proceso de globalización, las sociedades han quedado institucionalizadas como hechos globales. Como organizaciones, operan en términos seculares; en sus relaciones, siguen reglas seculares; apenas ninguna tradición religiosa atribuye un significado trascendente a las sociedades mundanas en su forma presente [...] Para los parámetros de la mayoría de las tradiciones religiosas, el societalismo institucionalizado supone la idolatría. Pero ello significa que la vida dentro de la sociedad también se ha convertido en un desafío para la religión tradicional [...] Precisamente porque el orden social es un orden normativo institucionalizado, es plausible que surja cierta búsqueda de una base «última», de alguna realidad trascendente más allá de este mundo en relación con la cual éste pueda definirse con mayor claridad⁷¹.

Además, mientras que la amenaza comunista proporcionó una base para que se estableciera la identificación entre los intereses del gobierno estadounidense, el cristianismo y los Estados Unidos como la nación elegida, el derrumbamiento de la Unión Soviética y el surgimiento de un nuevo orden global crearon una incertidumbre amenazadora sobre el control del destino de los Estados Unidos. Un tema recurrente del fundamentalismo cristiano estadounidense durante la década de los noventa es la oposición al control del país por un «gobierno mundial» que suplantase al gobierno federal (al que considera cómplice de esta tendencia), promulgado por la ONU, el Fondo Mone-

⁶⁸ Wilcox, 1992, pág. 223.

⁶⁹ Jelen, 1991.

⁷⁰ Misztal y Shupe, 1992a, pág. 8.

⁷¹ Lechner, 1991, págs. 276 y 277.

tario Internacional y la Organización Mundial de Comercio, entre otros organismos internacionales. En algunos escritos escatológicos, este nuevo «gobierno mundial» se asimila con el Anticristo, y sus símbolos, incluido el microchip, son la Marca de la Bestia que anuncia el «fin de los tiempos». La construcción de la identidad fundamentalista cristiana parece ser un intento de reafirmar el control sobre la vida y sobre el país, en respuesta directa a los procesos incontrolables de la globalización que cada vez se sienten más en la economía y los medios de comunicación.

No obstante, probablemente la fuente más importante del fundamentalismo cristiano en las décadas de los ochenta y los noventa sea la reacción contra el cuestionamiento del patriarcado, derivado de las revueltas de los años sesenta y expresado en los movimientos de mujeres, de lesbianas y de gays⁷². Además, la batalla no es sólo ideológica. La familia patriarcal estadounidense está sin duda en crisis, según todos los indicadores de divorcio, separación, violencia en la familia, hijos nacidos fuera del matrimonio, matrimonios aplazados, disminución de la maternidad, estilos de vida de soltería, parejas gays y lesbianas, y un rechazo extendido a la autoridad patriarcal (véase el capítulo 4). Existe una reacción obvia por parte de los hombres para defender sus privilegios, a los que conviene más la legitimidad divina, una vez que su papel menguante como los únicos ganadores del pan debilitara las bases materiales e ideológicas del patriarcado. Pero hay algo más, compartido por hombres, mujeres y niños. Un miedo profundamente asentado a lo desconocido, que se vuelve más amedrentador cuando tiene que ver con la base cotidiana de la vida personal. Incapaces de vivir bajo el patriarcado secular, pero aterrorizados por la soledad y la incertidumbre en una sociedad individualista y ferozmente competitiva, donde la familia, como mito y realidad, representaba el único paraíso seguro, muchos hombres, mujeres y niños rezan a Dios para que los vuelva al estado de inocencia en el que puedan contentarse con el patriarcado benevolente bajo las reglas divinas. Y al rezar juntos se hacen capaces de vivir juntos otra vez. Por ello, el fundamentalismo estadounidense está profundamente marcado por las características de su cultura, por su individualismo familiarista, por su pragmatismo y por la relación personalizada con Dios y con el designio de Dios, como una metodología para resolver los problemas personales en una vida cada vez más imprevisible e incontrolable. Como si el devoto fundamentalista fuera a recibir por la gracia de Dios la restauración del desaparecido modo de vida estadounidense, a cambio del compromiso por parte del pecador de arrepentirse y dar testimonio cristiano.

⁷² Lamberts-Bendroth, 1993.