

OCCIDENTOFILIA, OCCIDENTOFOBIA, OCCIDENTOLOGÍA

María Jesús MERINERO

Universidad de Extremadura

Resumen

Se propone un *juego de espejos* en el que, desde una perspectiva occidental se analiza la evolución de la imagen que Oriente ha elaborado sobre Occidente.

Palabras clave: Relaciones internacionales, colonización, historia contemporánea, siglos xx y xxi.

Abstract

The author proposes a *game of mirrors*: to analyze the evolution of the Eastern image about West within a western perspective.

Keywords: International relations, settlements, contemporary history, 20th and 21st centuries.

1. INTRODUCCIÓN

Las relaciones entre Europa y el mundo árabe-islámico, desde los inicios de la colonización hasta la actual mundialización, han sido cambiantes, variables y azarosas.

La percepción que el mundo árabe-islámico va a tener del mundo occidental será resultado de la evolución de cada espacio geopolítico y de la multiplicidad de relaciones que vayan manteniendo a lo largo de su evolución histórica, por lo que no podemos hablar de una imagen única, inmutable y unidimensional sino múltiple, variada y cambiante.

El mundo árabe-islámico contempla a Europa, y después a Occidente desde un permanente paradigma: la seducción y el rechazo.

Fascinación y rechazo son sentimientos que han caminado indisolublemente unidos, aunque dependiendo de la evolución de cada espacio geopolítico en todas sus variables, y su multiplicidad de relaciones, hayan tenido lugar fases en que se hayan resaltado y visualizado alternativamente las actitudes de *Occidentofilia* u *Occidentofobia*.

2. EUROPA COMO MODELO Y DESAFÍO

La expansión colonizadora europea contemporánea, que alcanzó su máxima expansión entre el último cuarto del s. XIX y las dos primeras décadas del s. XX, es un fenómeno ligado a la revolución científica e industrial que exigía la obtención de materias primas y la búsqueda de nuevos mercados comerciales y financieros. Su asentamiento hizo imprescindible remontar la etapa de libre comercio, propia de la expansión comercial, y convertirse en dominación política.

Las reacciones ante las innovaciones occidentales fueron muy variadas, acordes con las diferentes experiencias del impacto colonial durante espacios de tiempo distintos, de forma que no pueden reducirse al binomio rechazo-aceptación, sino que hubo actitudes de modificación o adaptación, sin olvidar la diferente percepción según los distintos niveles sociales y culturales.

La superioridad económica, cultural, técnica y militar en la que se encuentra Europa desde el S. XVIII, llevó al mundo musulmán a preguntarse por las razones de su decadencia, tras el esplendor vivido durante la época de oro medieval. La necesidad de superar esta situación se convirtió en centro de su reflexión y preocupación y agudizó la necesidad de conseguir un renacimiento musulmán que le permitiera adaptarse o enfrentarse al desafío europeo.

La elaboración de las diferentes propuestas políticas e ideológicas que permitan impulsar el renacimiento de las sociedades musulmanas se llevará a cabo atendiendo a los cambios acontecidos en Europa, pues los contactos con el continente les permitieron conocer las novedades que habían traído consigo la Revolución industrial, la Ilustración y la Revolución francesa.

Este movimiento de renovación y renacimiento del mundo musulmán –al-Nahda– tiene su origen en Egipto, y dentro de él podemos diferenciar dos corrientes principales, la corriente liberal *européista* y la corriente reformista musulmana de la *salafiya*.

El inicio de la primera tendrá lugar a partir de las medidas modernizadoras que pone en práctica el gobernador egipcio Muhammad 'Alí (1805-1848), cuando aún Egipto era wilaya del Imperio otomano.

El desembarco anglo-otomano en Egipto en 1801, que puso fin a la presencia francesa, respondía a la pretensión otomana de establecer su directa autoridad, mientras los ingleses aspiraban a un control indirecto sobre una región estratégica para sus restantes posesiones coloniales. El nombramiento de Muhammad Alí va a trastocar los planes de ambos por su política modernizadora encaminada a la creación de un estado independiente¹.

Muhammad 'Alí va a iniciar un proceso de reformas y modernización en el ejército y la enseñanza. Para preservar su autonomía y protegerse estratégicamente inició sus reformas en el ejército acudiendo a consejeros militares europeos y mediante el envío a Europa de misiones escolares con un doble objetivo, modernizar la burocracia y los cuadros militares y contar con expertos para el establecimiento de un sistema nacional de enseñanza cada vez más especializado, mediante la creación de escuelas médicas, politécnicas y administrativas, con la consiguiente disminución de las enseñanzas vinculadas a las mezquitas.

Ligado a las misiones escolares, y clave para el proceso cultural egipcio fue el movimiento de traducción y publicación de obras técnicas y de pensamiento occidental al árabe. En 1835 se creó la Escuela de Traducción de lengua francesa al árabe y la Escuela de Historia y Geografía, que bajo la dirección de Rifa'a Rafi'i al-Tahtawi, se convertirán en una Facultad de Letras y Derecho.

¹ TOMICHE, N.: *L'Egypte moderne*, París, P.U.F., 1976.

Además se puso en práctica, una experiencia saint-simoniana, muestra de una primera colaboración euro-árabe², mediante la llegada de socialistas utópicos franceses, entre 1833 y 1840, con el proyecto de organizar un estado industrial basado en los adelantos de la ciencia moderna y con la cooperación de ambos.

Europa y este nuevo sistema educativo se convertirán en centros de formación de la futura elite nacionalista que, influida por el sistema europeo, se inclinó a poner en práctica el sistema constitucional parlamentario como vía de progreso.

Todas estas medidas modernizadoras respondían al proyecto de construcción de un Estado-nación, y por tanto autónomo en el imperio otomano³, que se vio acompañado de un inicial movimiento nacional egipcio.

A la vez, también en Egipto, se inicia el movimiento renovador de la salafíya, que en la búsqueda de soluciones útiles para remontar la decadencia del mundo árabe-islámico concluye en la necesidad de volver a recuperar el verdadero espíritu del islam, que se encuentra viciado por siglos de reinterpretación. Propone una interpretación de los textos islámicos desde la razón (iytiḥad) para, en nombre de la utilidad social⁴, adecuarlos a la modernidad y construir una sociedad moderna sin renegar del propio patrimonio cultural religioso del islam.

El promotor y fundador de este movimiento político reformista fue Yamal al-Din al-Afgani (1839-1897). Parte al-Afgani de su propia vivencia ante los profundos cambios en las relaciones entre Europa y el mundo musulmán, pues Europa ya había empezado a ocupar progresivamente el N de África (Argelia en 1830, Túnez en 1881 y Egipto en 1882), y la crisis de Oriente de 1875-1878 mostró que podía entrar hasta el corazón del Imperio otomano. Ante la evidencia de la amenaza europea que ponía en peligro la *umma*, al-Afgani proponía la necesidad de la solidaridad de los musulmanes en la *umma*, basada en el deseo de vivir conjuntamente y trabajar por el bienestar de la comunidad, lo que les permitiría resistir la intervención europea.

Al-Afgani contempla a Europa como desafío y acusa a los poderes establecidos de ser incapaces de conseguir la unidad, afirmando que el despotismo era el verdadero enemigo del islam que predica la consulta⁵. Por lo que, para limitar el despotismo de los gobernantes, abogaba por la necesidad de poner en práctica el precepto coránico de la shura (consulta) y dotarse de una constitución que limite los poderes del soberano.

El gran teórico de la primera generación salafí fue su discípulo Muhammad 'Abdu (1849-1905), que comparte con su maestro la convicción de que la inmoralidad de los dirigentes del mundo musulmán y su alejamiento del verdadero islam, es la causa del declive que padecen sus sociedades. Defiende la posibilidad de armonizar islam y modernidad y, convencido de que el desfase entre Europa y el mundo musulmán es derivado del dominio de las ciencias, aboga por la educación como medio para lograr el renacimiento musulmán⁶. Desde entonces la necesidad de educación para desarrollar la potencia del islam, y la perfecta conciliación entre ciencias religiosas y ciencias modernas y tecnológicas serán dos elementos presentes en todas las propuestas reformistas⁷ posteriores. Lo que se materializará en el establecimiento de centros de educación mixtos en los que se impartan enseñanzas religiosas y científicas. Muchas

² LOPEZ GARCÍA, B.: *El mundo árabe-islámico contemporáneo*, Madrid, Síntesis, 1997, pp. 53-54.

³ MANTRAN, R. (ed.): *Histoire de l'Empire Ottoman*, París, Fayard, 1989.

⁴ ABD-AL MALIK, A.: *Idéologie et renaissance nationale. L'Egypte Moderne*, París, A. Colin, 1969.

⁵ KEDOURIE, E.: *Afghani and 'Abduh. An essay on religious unbelief political activism in Modern Islam*, London, 1966, pp. 78 y ss.

⁶ KERR, M. H.: *Islamic Reform: the Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*, Cambridge, University Press, 1966, pp. 220 y ss.

⁷ MANTRAN, R. y otros.: *L'Egypte d'aujourd'hui. Permanences et changements, 1808-1976*, París, C.N.R.S., 1977.

de estas novedades se incorporaron al ideario sociopolítico de los movimientos reformistas islámicos posteriores como el de los Hermanos Musulmanes.

El movimiento al-Nahda, supuso para el mundo árabe islámico, la crisis definitiva del islam tradicionalista, pues el desarrollo de las nuevas instituciones y la etapa de reflexión y adopción de modelos europeos facilitó la emergencia de intelectuales que empezaron a suplantarse a los ulemas en su función tradicional de asesores políticos.

Estas ideas, que consiguieron gran audiencia y grandes críticas entre los ulemas tradicionalistas, desacralizaban ciertos aspectos del pensamiento político islámico y abrieron las puertas a una corriente reformista musulmana secularizante, al defender algunos de sus seguidores⁸, como Ali 'Abd el Raziq, la legitimidad de la separación entre religión y Estado en el islam.

Todos los reformistas salafíes y los Hermanos Musulmanes, eran conscientes del desafío del mundo moderno y querían que el islam aceptase la nueva civilización en la medida en que fuese necesario para recuperar la fuerza.

El elemento común entre reformistas musulmanes y liberales para quienes Europa se presentaba como modelo tanto para sus métodos educativos, científicos y técnicos como para sus instituciones políticas, era la reacción contra la ocupación extranjera. Les separaban dos cuestiones importantes⁹. Una, la diferente concepción del proyecto nacional, que para los liberales estaba enmarcado en la idea de estado-nación europeo, y para los reformistas islámicos, defensores de la unidad de la *umma* se configuraba en un proyecto panislamista. La otra, es que para los salafíes junto al hecho político se integraba la reacción contra la *invasión cultural*. De tal forma que frente a los europeístas, defensores de la civilización occidental, los reformistas musulmanes no aceptaron de Occidente más que lo que pudiera ser útil para el renacimiento islámico, excluyendo los elementos culturales considerados negativos.

Éste es un factor de diferenciación que se agrandaría con el tiempo cuando el enfrentamiento se defina en torno al proyecto nacionalista árabe y el islamista.

3. LA EUROPA HOSTIL

A la penetración y asentamiento colonial europeo, se acompañó una enorme ofensiva comunalista, que permitió a las diferentes potencias coloniales debilitar a las sociedades orientales reforzando los enfrentamientos interconfesionales en su provecho. Buenos ejemplos lo constituyen la política de Gran Bretaña en la India, la política europea en el Líbano, o el ejemplo de Jerusalén.

La desintegración del Imperio otomano puso fin a la utopía panislámica, y la abolición del califato en 1924 por Kemal Atatürk marcó el triunfo de la tendencia liberal *européista*. La influencia del modelo liberal, laico y nacionalista europeo entre las nuevas elites musulmanas fue ganando terreno entre las elites gubernamentales, aunque encontró resistencias en algunos sectores musulmanes¹⁰. Los efectos ambivalentes de la colonización, la creación de estados artificiales cuyas fronteras respondían a los intereses colonizadores, acompañados de la injerencia europea en los asuntos políticos internos, y la contradicción existente entre el discurso racionalista y emancipador –libertad, igualdad, racionalidad– y su comportamiento colonial, fueron elementos que acarrearón el descrédito de la Europa colonial. Descrédito que determinará la evolución interna del mundo musulmán y favorecerá la génesis de una nueva percep-

⁸ MARTÍN MUÑOZ, G.: "Occidente y el islamismo", en *Claves de la Razón práctica*, noviembre, 2001.

⁹ MARTÍN MUÑOZ, G.: *El Estado árabe*, Barcelona, Bellaterra, 1999, pp. 54-55.

¹⁰ LAURENS, H.: *L'Orient Arabe. Arabisme et Islamisme de 1798 à 1945*, París, Armand Colin, 1993.

ción del mundo europeo y de los valores occidentales, que van a perfilar la imagen europea de hostilidad.

Las elites *européistas* que establecieron el sistema liberal por imitación no tuvieron en cuenta la adecuación entre el sistema político europeo adoptado y las realidades socio-económicas y culturales de las sociedades a las que se quiso aplicar. La ausencia de reformas socioeconómicas favorables a sus pueblos y las prácticas corruptas de sus dirigentes, desacreditaron el sistema político representativo entre los ciudadanos, y el malestar se manifestó en sucesivos golpes militares que favorecerán la permanencia del Ejército en el poder.

Fue la naturaleza distorsionada e incompleta de la transformación capitalista de las sociedades musulmanas la que se interpuso en el camino de una plena adopción de los valores del pensamiento liberal burgués¹¹. A la vez que el desencanto ante el fracaso de la democracia liberal impuesta favoreció el desarrollo de nuevas propuestas ideológicas: la islamista, representada por los Hermanos Musulmanes¹², continuadores de la tendencia reformista musulmana, que situaron la cuestión social en el centro de sus preocupaciones; y por otra parte, una tendencia a inspirarse en el modelo marxista, como modelo alternativo al modelo liberal.

Los estados postcoloniales, cuyas elites esgrimieron su legitimidad histórica, como líderes en las luchas por la independencia, en el momento de la formación del estado-nacional, se adscribieron a los modelos políticos y económicos occidentales¹³ existentes –liberales o socialistas– convencidos de que siguiendo los modelos europeos lograrían el apogeo que Europa había conseguido.

Las sucesivas revoluciones nacionalistas, arabistas, socialistas –la revolución naserista, baazista, libia, argelina– desembocaron en el establecimiento de regímenes monopartidistas, en los que las relaciones tribales y clánicas y la clase militar se convirtieron en los únicos detentadores y beneficiarios del Estado, alejados de la gestión democrática.

El fracaso de los regímenes nacionalistas y socialistas, regentados en realidad por militares desacreditados ante sus pueblos por su corrupción y represión, favoreció la gran expansión islamista, cuyo argumento de deslegitimación se centraba en la inmoralidad de los gobernantes.

La experiencia de cárcel y exilio vivida por muchos opositores, especialmente por los islamistas durante los regímenes nacionalistas y socialistas, va a favorecer la aparición de corrientes radicales que serán los críticos más duros de sus propios gobernantes y de su aliado occidental, y a la elaboración de estereotipos sobre éste, que sirvan de referencia para la toma de conciencia de su identidad.

El ideal nacionalista, panárabe, laico y socialista, que desde 1945 había proclamado la cuestión palestina como causa central¹⁴, sufre su primer debilitamiento con la derrota en la Guerra de los Seis Días. La lógica de la guerra justificará el autoritarismo de los gobernantes y la construcción de impresionantes aparatos militares, y ha permitido a los regímenes perpetuarse sin transformar la esencia patrimonialista y neocolonial de su poder.

La guerra del Yom Kippur, la crisis petrolera de 1973, los acontecimientos del Líbano y la revolución iraní, colaboraron a acelerar el final del modelo panarabista, que llegará a su crisis con la firma de los Acuerdos bilaterales de 1978 entre Egipto e Israel en Camp David.

¹¹ AMIN, S.: *Le nation arabe. Nationalisme et luttes de classes*, París, Minuit, 1976, pp. 119-121.

¹² CARRÉ, O. y MICHAUD, G.: *Les frères musulmans (1928-1982)*, París, Gallimard, 1983.

¹³ SANTUCCI, J. C. y AL-MALKI, H. (ed.): *État et développement dans le Monde Arabe. Crise et Mutations au Maghreb*, París, C.N.R.S., 1990. LÓPEZ GARCÍA, B.: "Transiciones políticas en el Maghreb", en *Razón y Fe*, noviembre de 1990, pp. 289-304.

¹⁴ BENJELLOUN-OLLIVIER, N.: *La Palestine: un enjeu des stratégies, un destin*, París, A. Colin, 1984.

El hecho de que toda iniciativa de emancipación de los pueblos musulmanes que no coincidiera con los intereses del mundo europeo, luego europeo-norteamericano, fuera sistemáticamente abortada –revolución nacionalista de Mossadeq, panarabismo, demandas palestinas, etc.–, ahondó el desencuentro entre Occidente y el mundo musulmán.

4. OCCIDENTOFOBIA Y CRÍTICA TERCERMUNDISTA

La *Occidentofilia*, entendida como imitación de modas o fórmulas occidentales, sin interiorización ni participación en su génesis y elaboración, va a verse contestada ante la experiencia del fracaso de los modelos europeos impuestos mediante las prácticas de exclusión y represión, propiciando un sentimiento de *Occidentofobia* que se va a expresar mediante una crítica hostil a Occidente.

La crítica que se hace a Occidente se lleva a cabo desde tres registros:

- Por el comportamiento parcial y el criterio desigual que esgrime en sus relaciones políticas con el mundo árabe-islámico –cuestión palestina, bombardeos contra Libia, Sudán, Irak, creación *eje del mal*– frente al comportamiento con Israel o Arabia Saudí.
- Por el apoyo que presta, mediante provechosas alianzas establecidas con los dirigentes *occidentalizados* del mundo árabe-islámico, a gobiernos tiránicos y antidemocráticos que reprimen cualquier oposición o manifestación crítica con su línea política.
- En tercer lugar, por la incapacidad de Occidente para reconocer otras referencias culturales que no sean las suyas, erigiendo sus referencias en monopolio de la universalidad, y exigiendo al resto del mundo la aceptación de su propio sistema de valores, excluyendo otras especificidades extra-occidentales argumentando su incapacidad para integrarse en el orden mundial actual.

Se inaugura así la etapa de la *occidentofobia* que cae en un defecto simétrico al del *orientalismo*, al elaborar un estereotipo de Occidente en que se elimina su diversidad y complejidad.

En la crítica militante y tercermundista a Occidente se da una situación ambivalente de atracción y rechazo, rasgo constante en la mayoría de los escritores militantes tercermundistas, incluso los del mundo europeo. Esta crítica militante suele ir teñida de una connotación moralizante, dirigida a condenar el materialismo, y las costumbres morales.

Términos como *occidointoxicación*, semejante al lema maoísta sobre la *polución espiritual*; *occidentalopatía*, creada por Fardid¹⁵ para criticar la incapacidad de Occidente para abrirse a las demás culturas, y difundida por Yalal al-Hamad, autor de la obra *Oextoxicación*, son una muestra.

El uso por parte de los más intransigentes de términos como *Arrogancia mundial* o *el gran Satán*, referidos especialmente a Norteamérica, vienen a ser la respuesta al vilipendio que Occidente hace del mundo musulmán y de los islamistas.

La insistencia en marcar las diferencias entre el mundo islámico y Occidente, tras la experiencia histórica vivida, explica el lema de Jomeini *ni Oriente ni Occidente*.

La ambivalencia de esta situación se manifiesta en que mientras el discurso político vitupera a Occidente, la práctica real pone de manifiesto la fascinación por todo lo que es científico y representa el progreso, puesta incluso de manifiesto por la importancia social que han adquirido en algunos países islámicos, los cuadros políticos procedentes de los ministerios ocupados

¹⁵ KHOSROKHAVAR, F. y ROY, O.: *Irán. De la revolución a la reforma*, Barcelona, Bellaterra, 1998, p. 201.

por ingenieros y diplomados de las escuelas occidentales¹⁶, los *ingenieros islamistas*. Incluso, la misma revolución iraní no significó el rechazo de la penetración de las ideas y técnicas occidentales, sino que se intentó que no se tratara sólo de la importación de recetas sino de su integración en una cultura viva¹⁷, adaptando instrumentos nuevos a viejos comportamientos y generando una asimilación progresiva de aquellos.

5. OCCIDENTOLOGÍA Y PROPUESTA DE DIÁLOGO

La aspiración a encontrar una fórmula original que sea capaz de combinar modernidad y autenticidad, ha llevado a un proceso de afirmación cultural islámica entre sus sociedades, que les están permitiendo recuperar unos valores que habían sido excluidos desde la irrupción colonial europea y adaptarlos a las nuevas realidades sociopolíticas. Esta recuperación, que no consiste en una vuelta a la tradición, sino en una nueva interpretación, desde la razón, de los textos originales para acomodarlos a las nuevas realidades socio-políticas, se ha visto favorecida por dos procesos importantes.

Por una parte lo que algunos llaman la *crisis de Occidente*, pues aunque el modelo occidental se extiende por todas partes, se percibe como un modelo en crisis, incapaz de resolver, en sus propias metrópolis, problemas como la pobreza, el paro, la delincuencia o la droga¹⁸. Por otra, la espectacular evolución que se ha producido en el ámbito de la *mundialización* acelerada provoca, como reacción, el refuerzo de la necesidad de identidad. Sería, por tanto, un error creer que existe una incompatibilidad estructural entre la modernidad y el núcleo de la doctrina musulmana, otra cosa es conocer y reconocer cuáles han sido las circunstancias de la irrupción de la modernidad en los países islámicos, que le han impedido arraigar con facilidad entre la mayoría de la población. El hecho de que fuera impuesta por la coacción de la colonización extranjera produjo en algunos ámbitos el surgimiento de una reacción defensiva por miedo al desarraigo y por el afán de preservar sus creencias y las fuentes de su civilización. Hoy, un tema que domina las reflexiones de los pensadores postislamistas¹⁹ es el de las relaciones con Occidente. Desde su perspectiva no se trata tanto de rechazar la modernidad occidental en bloque, cuanto de volver a darle los atributos de la alteridad, para volver a apropiarse de toda o parte de su herencia. Se trata de un complejo proceso de reconciliación, que contribuye a extender el campo de la modernización, y no a perturbar su avance.

Superada la etapa de crisis y cerrazón, acompañada de un repliegue del mundo musulmán sobre sí mismo, como medida defensiva, se ha producido una evolución en la actitud de muchos de los intelectuales musulmanes hacia Occidente, a pesar de que existan tendencias radicales. Algunos quieren invertir la percepción antagónica anterior por un nuevo conocimiento racional de Occidente, dejando de considerarle como algo monolítico, insistiendo en la diversidad y complejidad de las dos culturas. Es lo que podemos denominar Occidentología, el conocimiento científico de Occidente.

En esta línea se sitúa el razonamiento de filósofos islamistas como Soroush, quien desde el escepticismo crítico acepta unas relaciones provechosas y racionales con Occidente, a la vez

¹⁶ HOURCADE, B. y RICHARD, Y. (eds.): *Téhéran au-dessous du volcan*, París, Autrement, 1987, pp. 24-28.

¹⁷ RICHARD, Y. (dir.): *Entre l'Iran et l'Occident. Adaptation et assimilation des idées et techniques occidentales en Iran*, París, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1989.

¹⁸ MAALOUF, A.: *Identidades asesinas*, Madrid, Alianza, 1999.

¹⁹ MERINERO, M.ª J.: "Les post-islamistes iraniens du soufisme a l'école de Francfort", en *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, París, Fondation Nationale des Sciences Politiques, n.º 34, juillet-décembre, 2002.

que preservando los propios valores culturales. Abandona la consideración de Occidente como un todo homogéneo, lo que le permite concebirle como un sistema complejo en el que ciertos elementos pueden entrar en armonía con los de otros sistemas, por cuanto tomar las partes o el producto del sistema no significa aceptar a Occidente en su totalidad, lo que hace necesaria la elección en el momento de tomar esos préstamos, para que la relación resulte armoniosa. Para lo que propone, afirmando la confianza en los propios recursos de su cultura, un esfuerzo de introspección que permita la apertura al otro sin temor y sin complejos²⁰.

Esta nueva forma de conocimiento servirá también como proceso catártico mediante el que superar la fascinación por ese Occidente, más que real, imaginario.

En esta dirección se orientaba el mismo Shariati, quizás el más importante ideólogo de la revolución iraní, quien exhortaba a los jóvenes y estudiantes islamistas a salir de la alienación cultural buscando nuevas formas de pensamiento que se instalasen entre las formas intelectuales occidentales y las procedentes del pensamiento tradicional: (...) *la masa hereda un alimento bien elaborado y cocinado y no tiene que esforzarse por hacer su elección, sólo tiene que registrarla. De la misma forma no tiene que inquietarse por elegir, pues unos productos de consumo bien embalados les llegan directamente de Occidente, y es suficiente con abrir y consumir (...) Pero entre estas dos opciones se encuentran aquellos que pueden resignarse a seguir sumidos en unos criterios tan desfasados, ni a consumir, sin más, los productos ideológicos llegados de Occidente a lo largo del último siglo. Estos intelectuales desean elaborar ellos mismos, mediante la elección, su propio consumo intelectual*²¹.

Esta nueva percepción enjuicia la herencia occidental de forma más equilibrada, sin considerarla ni el único camino, ni una fatalidad, sino valorando que del contacto con otras culturas, y otros pensamientos, se pueden obtener recursos para protegerse en las relaciones con el exterior, con el Estado o con el mercado.

Desde este proceso de introspección y autocritica, han surgido propuestas por parte de los islamistas, en pro de un diálogo de civilizaciones. Esta propuesta de diálogo y de síntesis cultural ha tenido eco favorable en la reunión que la U.E. y la Conferencia Islámica mantuvieron en Estambul en la primavera de 2002, bajo el lema *Civilización y Armonía*.

Esta nueva actitud e invitación al conocimiento mutuo implica el reconocimiento de que ninguna cultura es pura sino que todas son híbridas, producto de imitaciones y elaboraciones. Porque la cultura no es algo dado sino que se fabrica tomando préstamos, y si plástica en el tiempo, es igualmente plástica en el espacio.

²⁰ MERINERO, M.^a J.: *Irán. Hacia un desorden prometedor*, Madrid, Ed. Los Libros de la Catarata, 2001, pp. 181 y ss.

²¹ SHARIATI, A.: *Histoire et destinée*, París, Sindbad, 1982, p. 110.