

ESTADO CONTRA NACION. LA CRISIS DEL MUNDO ARABE

SUMARIO

Nº 11 - Año 1992

Burhan Ghalioun

LA EMERGENCIA DE UNA NACIÓN

1. Los pueblos y sus historias

La región del sur del Mediterráneo está ocupada casi completamente por los árabes. Estos aparecieron en la historia alrededor de un milenio antes de Cristo. Es así que los asirios señalan la existencia de reinos y reyes árabes, y sus incursiones en Siria y Mesopotamia, a partir del año 853 a.c. El auge del comercio a distancia contribuye a la fundación de numerosos reinos árabes, tanto en el norte como en el sur de Arabia, desde el siglo VII a.c.

Pero, a partir del siglo VI d.c., la historia de los árabes se confunde con la del islam y su expansión cultural y territorial. Bajo los Omeyas, el imperio árabe -que sucedió a los imperios Bizantino y Persa-se extiende desde España al Cáucaso. Pero la unidad del imperio se rompe algunos siglos después. Nuevos poderes autónomos o independientes se crean y se consolidan en Asia, en África y en España, poniendo fin a esta unidad política. Sin embargo-y a excepción de Marruecos, que preservará su independencia política hasta comienzos de este siglo-, los territorios arabófonos o arabizados se unifican de nuevo, desde el siglo XV, bajo la autoridad del Imperio Otomano.

Después de un brillante auge durante la Edad Media, el mundo musulmán entra en un largo período de decadencia(1). En cuanto a los árabes, su suerte queda sellada por las invasiones mongolas (1258-1259) que se suceden durante siglos-los mongoles llamados yaláyiríes de 1335 a 1410, Tamerlán de 1393 a 1401-y provocan la caída del Imperio Abbasí, y saquean totalmente los países, antes de ser frenados y civilizados o islamizados. (Por lo demás, son sus hermanos turcos quienes les sucederán para ocupar la escena política y militar del mundo musulmán hasta la llegada de los tiempos modernos). En efecto, tras haber sido apartados del poder y de los asuntos públicos desde el siglo VIII en beneficio de otros pueblos-, los árabes habían sido completamente neutralizados, en el siglo X, con la llegada de los buwayhíes (945 d.c.) y habían perdido el sentido del Estado y la ética y virtud de la práctica e inteligencia políticas. Marginados y disueltos en el largo movimiento de trasvase de poblaciones, perdieron completamente su identidad y cayeron en el olvido.

Bajo los otomanos, el mundo árabe-con excepción de Siria, que es relativamente favorecida al comienzo a causa de su proximidad a la capital del Imperio-continúa hundiéndose en la decadencia y el aislamiento. A pesar de la apariencia de unidad y de estabilidad y de una administración eficaz y una justicia relativamente rápida, a principios del poder otomano, la

región árabe, al igual que el resto del Imperio, es sometida a un régimen político, económico e ideológico tan conservador como esterilizante. Pero el golpe más duro que recibe la economía árabe es el del traslado de los artesanos y jefes de gremios de los centros de producción árabes a Estambul, por orden del sultán Salim, en 1517. La situación económica de los árabes se agrava aún más a causa de la pérdida constante de su control sobre el comercio a distancia y el comercio marítimo en provecho de las nuevas naciones europeas y a causa de la periferización de la región árabe con relación a las grandes corrientes innovadoras de la economía mundial.

Progresivamente, en el curso del siglo XVII, el ocaso político y económico, tras el ocaso militar, alcanza al conjunto del gran imperio musulmán(2). La instalación de los europeos en las Indias, el desvío de las grandes rutas comerciales, los sucesivos reveses militares, la degeneración de los jenizaros, la corrupción de la administración y el contragolpe de la crisis económica europea-vinculada a la afluencia de los metales preciosos americanos-contribuyen a socavar al Estado, convirtiendo a las ciudades y campiñas en vastos campos de desolación y devastación. En realidad, el Imperio Otomano es, ante todo, un imperio militar que saca su fuerza de sus conquistas. Desde el momento en que empieza a perder terreno, su máquina de guerra y de imposición se vuelve hacia la sociedad y agota rápidamente sus recursos(3).

2. A manera de renacimiento

El renacimiento de la nación árabe después de más de un milenio de ausencia es uno de los acontecimientos notables de este siglo(4). En verdad, se trata mucho más de una resurrección que de una renovación. Esta no ha sido, por lo demás, ni fácil ni cómoda. Han sido necesarios mil rodeos y la facultad de una resistencia sin límites para llegar a superar numerosos obstáculos y bloqueos, políticos, culturales y psicológicos. Este milagro también se debe al trabajo lento y continuo de dos factores fundamentales, aparentemente contradictorios, a saber: la religión, en la medida en que ha constituido el último refugio de la lengua y de la cultura árabes-y, sin la cual, éstas habrían desaparecido eventualmente-, y el fermento de racionalismo moderno que estremece profundamente al pensamiento musulmán en el siglo XIX. Este renacimiento se desarrolla en dos focos paralelos: el corazón de Arabia, donde el pensamiento musulmán -dominado por el misticismo popular y un clasicismo aquejado de amnesia general y agonizante desde hace siglos-recobra, de pronto, vigor y vitalidad. Una corriente rigorista, que reencuentra las nociones clásicas de puritanismo, de ley y de combate por la fe, se afirma con tenacidad y fuerza. Se trata del *wahhabismo*, por referencia a Muhammad ibn Abd el-Wahhab (1703-1792), su fundador, cuya consigna es la rehabilitación de la idea de la unicidad de Dios, término que significa, en la tradición teológica musulmana, la depuración del concepto de Dios, única fuente y centro de lo sagrado, de todas las malas encarnaciones, símbolos o imágenes que le han sido injustamente asociadas por el olvido, la ignorancia o la mala intención de los musulmanes a través de su larga historia. En la misma línea que la doctrina estricta del gran teólogo Ibn Taymiyya (661-828)(5) -él mismo de la Escuela hanbalí-, el wahhabismo, en realidad, no es más que una nueva confraternidad religiosa. Pero tiene de particular que se fija como objetivo combatir a todas las otras confraternidades, y, más allá, a la propia idea del sufismo. Al hacer regenerar en el islam el sentido del pensamiento rigorista, de la voluntad de reforma y de la afición al militantismo-cuyo símbolo es el propio Ibn

Taymiyya-, el reformismo contribuye a socavar las bases de una religión popular profundamente degenerada, desnaturalizada, supersticiosa e irracional, dando así nuevo impulso a la dinámica social, política e intelectual, paralizada desde hace siglos(6).

El wahhabismo constituye, sin duda, por su concepción religiosa así como por su discurso político, una primera fractura en la ideología del Imperio Otomano, que estaba acostumbrado, desde su nacimiento, a hacer del misticismo popular una de sus mejores estrategias de recuperación política y de infiltración entre las élites intelectuales. También es la primera señal de una nueva identidad que, sin salir de la ideología islámica dominante, encuentra los medios de diferenciarse. Refleja la revancha del islam árabe y anuncia, sin decirlo, la idea, desarrollada después por A. Kawakibi(7) de la necesidad, para el éxito de la reforma, de la recuperación del cargo califal por parte de los árabes. Esta ideología de unificación de la fe, así como de su espacio, que lleva en germen la renovación del ciclo de poder, se convierte después en referencia para numerosas escuelas y movimientos reformistas a través del conjunto del mundo musulmán, y del árabe en particular. En efecto, el wahhabismo es el origen del islamismo moderno en todas sus formas: reformismo modernista, fundamentalismo e integrista. En ello hay, de hecho, una renovación de una antigua tradición islámica, la de los *Qurra* (recitadores del Libro santo), que reivindican el papel de árbitros en una reinterpretación del mensaje islámico centrada en el problema del poder, que desapareció desde la fundación del Imperio Omeya en el siglo VII(8). La aplicación de la *charía*, consigna que unifica a todos los movimientos islamistas militantes actualmente, procede directamente de esta corriente wahhabista.

El renacimiento del pensamiento racional moderno, segundo factor de despertar y de toma de conciencia entre los árabes, elige su sede en los centros activos de la cultura árabe, a saber, El Cairo, Damasco y Beirut, que conocen, desde principios del siglo XIX, un auge intelectual sin precedentes(9). Los esfuerzos de traducción, que comienzan en Egipto tras las huellas del movimiento de modernización, se propagan rápidamente en Siria y en el Líbano. La difusión de las ciencias y de las ideas sobre las nuevas realidades del mundo, la creación de clubes de pensamiento, la producción literaria, artística o incluso enciclopédica despiertan a los espíritus y contribuyen a restablecer el contacto en una sociedad apagada y desnaturalizada. Una nueva élite intelectual, diferente e independiente con relación a la élite tradicional constituida por los ulemas y los clérigos, puede así afirmarse, reagrupando a hombres procedentes de todos los países árabes, capaces de dialogar por encima de las fronteras, y a pesar de las censuras políticas. Los nombres de Ali Mubarak, Rifa'a Tahtawi, Jeir Eddin, Abd elRahman el-Kawakibi, Butros el-Bustani, Nasif e Ibrahim el-Yazgi, Ahmad Fars el-Chidiaq, Adib Ishaq, Yoryi Zidan, Yamil Zahawi, Ma'ruf el-Russafi, Abdallah el-Nadim, son los más ilustres de esta élite fundadora de la corriente modernista del pensamiento árabe(10).

El aporte fundamental de todos estos intelectuales no radica en cualquier ideología del nacionalismo o de la identidad árabes, sino muy al contrario: la mayoría de ellos aún defiende bravamente su otomanidad, mientras que otros se reconocen egipcios o islámicos. La originalidad de sus obras hay que verla en las nuevas nociones que introducen y desarrollan al traducir las obras occidentales o al liberar el impulso creativo del pensamiento y del idioma, en la puesta al día de la historia así como del imaginario árabes, en la renovación de los temas y de las maneras de escribir, es decir, en realidad, en la

revivificación de la cultura árabe clásica y su readaptación a las necesidades del nuevo pensamiento universal. Así, independientemente de las preferencias contradictorias por tal o cual ideología política, el elemento motor de este renacimiento lo constituyó el desarrollo del pensamiento mismo: el del nacionalismo, la libertad, la patria, la igualdad, la constitución, la industria, la organización social moderna, etc. Sólo a partir de este momento, el término *árabe* recobra sentido al lado del islam, que sigue constituyendo el principal elemento de referencia comunitaria(11).

De la convergencia de estas dos corrientes, de sus aportes a la vez contradictorios y complementarios, nace el modernismo islámico, una doctrina mucho más social y política que religiosa. Esta nueva síntesis, realizada por el revolucionario de origen afgano Yamal el-Din al-Afgani(12) y el reformador egipcio Muhammad Abduh-impregnada más de arabismo en el Creciente Fértil y más de islamismo en las demás partes-, inspira ideológica y políticamente a la primera generación de líderes políticos e intelectuales que se hacen cargo de la creación de los partidos y fuerzas sociales luchadoras por la independencia o de la puesta en marcha de los nuevos Estados y poderes emergentes en la esfera de la historia árabe moderna(13).

Al comienzo, es en torno a la consigna de un Estado musulmán renovado y modernizado que se elaboran y desarrollan estrategias, doctrinas e ideas matrices a escala del conjunto del mundo musulmán y árabe. Una de estas ideas es, especialmente, la asociación de esta renovación del pensamiento musulmán con la devolución del califato a los árabes, auténticos depositarios del mensaje divino, él mismo entregado en idioma árabe. Pero la idea de la Liga Musulmana (*Yami'a Islamiyya*) va más lejos que esa devolución. Se basa en el aplastamiento de las poderosas rebeliones en todo el mundo árabe ante la intervención militar occidental. Ahí está el islam: combativo, regenerado, victorioso. Convoca a las naciones musulmanas, a los árabes, a los turcos, a los iraníes, a los hindúes, a los malayos, a los africanos y a los demás a organizarse bajo su bandera y les ordena movilizarse y coordinar su acción para que la civilización islámica pueda reencontrar su pureza y su grandeza.

El recurso a la ideología de la nación islámica en los movimientos de resistencia a la ocupación occidental es muy fuerte en Egipto, donde el reformismo musulmán ha elegido ya situar su cuartel general. Además de Muhammad Abduh y sus discípulos, hay que citar, entre sus propagadores, a Abdallah Fikri (muerto en 1889), Abdallah el-Nadim (m. en 1869), Ibrahim el-Muwaylihi (m. en 1906), así como a Mustafa Kamel (1908), jefe del Partido Nacional (*Watani*)(14). El patriotismo egipcio halla en ello un soporte moral y político, como también una forma de legitimidad formal, encarnada en la continuidad oficial de la pertenencia de Egipto a la soberanía otomana. En efecto, el encuentro entre esta ideología y el movimiento patriótico y constitucional encuentra provecho en la revolución nacionalista y popular de Urabi (1881-1882)(15).

El islamismo sigue siendo fuerte también en el norte de África, donde la lucha contra la penetración extranjera se lleva a cabo en nombre de la defensa de una identidad nacional esencialmente islámica o árabe-islámica. Es el caso, en Argelia, de Ibn Badis y de la Asociación de los Ulemas, así como del Comité de Defensa de los Musulmanes, que se opone a la política francesa de asimilación y separación(16). Lo mismo ocurre en Túnez, en

lo que se refiere al movimiento de resistencia dirigido por Hamad el-Senusi, continuado por Ali Abu Chucha, fundador del periódico "Al-Hadira", y retornado por los Jóvenes Tunecinos y Ali Bach Hambat, que es el primero en llamar a la unificación del Magreb árabe bajo el califato otomano(17). De manera general, la influencia del reformismo islámico es determinante en la formación de una primera forma de conciencia nacional en Marruecos, como en el conjunto del Magreb, desde el movimiento de Ma El 'Aynayn hasta Allal el-Fassi, pasando por el jeque Al Attabi'(18).

Pero incluso en el Creciente Fértil no está ausente la idea del nacionalismo islámico, incluso en los políticos o los intelectuales, cristianos o laicos. Es el caso de Fares el-Chidiaq, de Salim Taqla (fundador libanés del gran periódico egipcio aún vivo "Al Ahram"), de Antun Farah (autor de "La Liga Islámica"), de Adib Ishaq (fundador del periódico "Misr"), y de Chakib Arsalan (editor de la revista "La nación árabe", que desempeña un papel fundamental en el proceso de transferencia del capital nacional árabe desde la cuenta de la ideología islamista a la cuenta de la ideología árabe, al igual que antes desempeñó el papel de eslabón entre el Magreb y el Machreq en la difusión del reformismo musulmán). Esta última ideología, elaborada por Al-Afgani, M. Abduh y Abd el-Rahman el Kawakibi, es la que inspira a la primera generación de los movimientos de resistencia a la ocupación occidental sus referencias nacionales, su marco de análisis político y estratégico, así como su programa de reforma y sus reivindicaciones sociales.

La identificación del sí colectivo como entidad política islámica sigue, pues, funcionando, a pesar de sus fisuras. Pero la ausencia de interlocutor por parte del Estado, o de los Estados existentes, junto con el renacimiento cultural y religioso, regenera a lo político sobre nuevas bases: la renovada alianza original entre el reformismo religioso, de tipo legalista, formalista, portador de una reivindicación de poder, por un lado, y, por otro, las solidaridades mecánicas, existentes en la práctica, de las comunidades concretas (tribales, regionales, campesinas, urbanas, etc.), señalando así la primera forma de cristalización de los nuevos poderes y futuros Estados independientes.

En este original movimiento de emergencia de lo político en una comunidad cuyos vínculos de solidaridad nacional están objetivamente rotos desde hace tiempo-y donde el Estado imperial representa el centro de un poder más de clan que colectivo-hay que situar a sucesivas rebeliones, seminacionales y semireligiosas, las más importantes de las cuales son, sin duda, las del pueblo de El Cairo (que, bajo la dirección de Omar Makram y los ulemas de Al-Azhar, lleva al poder a Muhammad Ali, en 1805), la rebelión argelina (dirigida por el emir Abdel-Kader en Argelia, 1832-1847), así como otras rebeliones en el este, la de Muhammad ibn Ali Senussi en Libia(19) la de Mahdi Muhammad Ahmad ibn Abdallah en el Sudán(20)" al igual que las de numerosas confraternidades religiosas combatientes que, como verdaderos partidos políticos secretos, aparecen en el Oriente o en el Occidente árabes, en África y en Asia, a lo largo del siglo XIX, llegando incluso hasta el siglo XX, como lo demuestra el levantamiento de Abd El Krim en el Rif marroquí(21).

Pero el fracaso de todos estos movimientos estaba inscrito tanto en las estructuras prenacionales de división y rivalidad de las comunidades, en las que estaban basados, como en una relación de fuerzas tecnológicas que les era totalmente desfavorable. Su modelo inicial, el wahhabismo-a su vez vencido por las tropas de M. Ali en 1819-, no logra su

regreso al escenario político de Oriente Próximo-durante la primera mitad del siglo XX-más que en un nuevo contexto histórico y gracias a su alineamiento con una estrategia internacional occidental. Su constitución, así como su consolidación ulterior como Estado, se deben estrictamente al apoyo exterior, del que no ha dejado de gozar. Por lo demás, es significativo que la mutación del movimiento wahhabita en Estado sólo se haya producido a costa de una verdadera victoria de los valores y de la solidaridad tribales sobre los del islam en su versión wahhabita original. Sólo pudo realizarse a costa de una liquidación física de los *Ijwan*, los auténticos representantes de esta versión(22). Esta victoria, y, por consiguiente, el predominio del espíritu tribal sobre el fundamentalismo-que llevará al Estado al abandono de sus concepciones puritanistas-siguen siendo hasta hoy el marco general de la evolución modernista del reino de la Arabia Saudí(23).

Así y todo, e independientemente de su lugar de acción, de sus ideologías particulares, de sus contextos históricos y de su fracaso, estos movimientos, aún muy islamistas, sentaron las bases de la reorganización de una comunidad que, en su gran mayoría, siguió estando disuelta y desprovista de señales efectivas y eficaces en los campos político y administrativo. Se trata, en nuestra opinión, de las últimas tentativas de resistencia a la disgregación, y, por lo tanto, de tentativas de restauración del orden social (árabe-musulmán), impulsadas por el miedo y la amenaza de la expansión política y militar occidental. Y por restauración no hay que entender, sólo o simplemente, una rehabilitación de los mismos esquemas tradicionales, ni siquiera el simple refuerzo del aparato de poder, sino la renovación de la institución política como generadora de una ética y de un principio ordenador necesario para toda sociedad organizada. En esta fase y en este contexto histórico se sitúa la primera forma de convergencia de lo político y lo religioso en la conciencia árabe contemporánea.

En realidad, en el momento de la intervención occidental de finales del siglo XIX, el movimiento de renacimiento cultural y laico aún no estaba suficientemente desarrollado como para poder dar a la sociedad árabe-que buscaba nuevos horizontes en un imperio en plena descomposición-los instrumentos teóricos necesarios, y menos aún los comportamientos adecuados, para concebir y llevar a cabo la indispensable reorganización de su campo político. Fue, pues, en medio de la dispersión y de la división que el mundo árabe se enfrentó a la creciente presión, y luego a la expansión, de las potencias europeas. Así por ejemplo, Francia, que seguía teniendo relaciones muy estrechas con la Sublime Puerta y apoyaba al ambicioso Muhammad Ali en Egipto, se adueñó de Argelia en 1831 sin suscitar una verdadera reacción de parte del mundo musulmán. Lo mismo ocurrió con la ocupación de las costas orientales de Arabia por parte de Inglaterra. Pero el sometimiento del Imperio Otomano a los países occidentales en la medida en que evidenció la incapacidad de aquél para proteger a sus propias provincias, sólo sirvió para erosionar su credibilidad ante las poblaciones árabes y acabar precipitando su caída.

El fracaso de estas primeras rebeliones nacionales servirá, en lo sucesivo, para reforzar tendencias como las de las políticas modernistas que, desde comienzos del siglo XIX, siguen, paralelamente, Muhammad Ali de Egipto en El Cairo y los sultanes otomanos en Estambul. Es interesante, sin embargo, observar que, aunque los movimientos autenticistas, fundamentalistas nacionalistas provienen de regiones relativamente periféricas, donde el poder central está menos presente que las solidaridades sociedades, naturales, la corriente

modernizadora procede del Estado mismo y de las regiones centrales, fuertemente urbanizadas.

Pero, una vez más, la suerte del proyecto modernizador no es mejor. Y este doble fracaso de la sociedad civil y del Estado en producir una respuesta adecuada y coherente a la crisis de civilización de la sociedad árabe-musulmana lleva directamente a la descomposición, y luego a la desaparición, del imperio. La dicotomía de las respuestas explica, por sí misma, el origen de este fracaso, a saber, la incapacidad de aliar, en un mismo y único movimiento, al nacionalismo y a la modernidad. De este modo, la integración del mundo árabe en la historia contemporánea de la civilización toma la forma de una guerra civil, que nada puede ilustrar mejor que la guerra fratricida y destructora que enfrenta, durante nueve años, a las tropas del pachá de Egipto y a las de los wahhabitas en Arabia. En este caso-y esto es lo que vivimos en este mismo momento-, grande es el riesgo de ver a la modernidad evolucionar en el sentido de una alineación con el extranjero y al nacionalismo afirmarse como un encierro en sí mismo o como una defensa de una identidad amenazada. Así como la falta de apoyo popular reduce considerablemente el margen de maniobra de las fuerzas de modernidad y cambio frente a las fuerzas de conservación, así también la ruptura entre la élite dirigente y el resto de la población debilita peligrosamente el margen de maniobra del conjunto de la nación frente a las fuerzas extranjeras de hegemonía y dominación. El resultado no es otro que, por un lado, la alienación de la élite-que, para su reproducción, se halla cada vez más prisionera de las relaciones de dependencia-y, por otro, la evolución del movimiento popular hacia posiciones de repliegue ideológico y psicológico, y, como consecuencia la división. y luego el colapso, de la resistencia.

Así, pues, en vez de la reforma deseada y de la soberanía esperada, los árabes se encuentran, en vísperas de la desaparición de uno de los más grandes imperios de la historia, a comienzos del siglo XX, con la confusión general. El norte de África es sometido a una de las más agresivas políticas coloniales; Arabia, abandonada por las tropas turcas, queda librada a una guerra civil sin cuartel y, en parte, es ocupada por los extranjeros; en cuanto al Creciente Fértil, es dividido en Estados artificiales y repartido en zonas de influencia entre los colonialismos antagonistas inglés y francés, mientras que el valle del Nilo es reducido a un vasto campo de maniobras del Imperio Británico.

Los árabes, que habían apostado todo a Occidente para librarse del yugo otomano, quedan decepcionados y desesperados. Después de la euforia, la opinión se divide profundamente acerca de la corrección u oportunidad de la rebelión antiotomana. Los árabes de África están, en su conjunto, muy reticentes, incluso opuestos, aunque esta oposición no está basada más que en la débil esperanza de hallar en la reunión de todos los musulmanes un elemento de fuerza en la lucha anticolonial y no en un rechazo a la independencia. En Asia, donde la secesión abre la puerta a la colonización occidental, el desastre político e ideológico de la rebelión árabe preanuncia la traición de los líderes y la retractación de la opinión. La "liberación" tan esperada es vivida, de este modo, mucho más como una exposición a nuevas y peligrosas amenazas que como una simple emancipación del yugo de un Estado opresor y arcaico. Es sinónimo de asesinato de esperanzas seculares de emancipación y progreso, así como del miedo a lo desconocido, de inseguridad, de fracturas en el tiempo y en el espacio. El fin del Imperio Otomano abre, pues, una nueva era de inestabilidad y, por lo tanto, de conflictos latentes. Por lo demás, pronto serán

confirmadas las inquietudes de la opinión con el desgarramiento del tejido de Oriente Próximo y el sometimiento del conjunto del mundo árabe sin distinción(24). La desaparición del Imperio Otomano señala, en efecto, la ruptura de los equilibrios seculares para el conjunto de los pueblos y naciones situadas al sur del Mediterráneo y, por consiguiente, el comienzo de una crisis mayor, cuyo traumatismo no parece haber superado hasta hoy ningún Estado de la región. En todos los aspectos, esta ruptura de equilibrio creó- era de figurárselo-una situación de gran precariedad y debilitó a todas las comunidades.

Salvo Turquía-que consiguió mantener su independencia política, a costa de enormes sacrificios y de un definitivo alineamiento con las posiciones de los occidentales-, todos los demás países, ex-provincias otomanas, y, en primer lugar, los países árabes, fueron víctimas de la dominación colonial. El cambio es grande, pues es bajo esta dominación, gracias a ella y contra ella que los árabes se plantearán, por fin, las cuestiones fundamentales y saludables de la fundación de la conciencia nacional, de la identidad, de su cultura, de su lugar y su papel en la nueva historia.

3. La crisis de identidad: unidad y división

El desmantelamiento del Imperio Otomano, último Estado llamado islámico, provoca así, de manera aguda y continua, una de las crisis de identidad más profundas y duraderas en la historia del mundo árabe. El debate sobre el carácter de las entidades humanas, sobre el valor de la cultura nacional, sobre el papel y el lugar de la religión, así como los del idioma y del patrimonio, sobre las relaciones entre éstos y las identidades locales-todos ellos, temas inagotables en la literatura política árabe contemporánea-da la medida de ello. También explica, en gran parte, la ambigüedad y ambivalencia que rodean, hasta hoy, a la representación de esta identidad árabe.

En efecto, una de las ideas más importantes que intenta sustituir a la ideología islámica, o velar por algunas de sus funciones de identidad y políticas, es la ideología árabe. Al igual que en el caso del islamismo, aquí también está claro que no se trata, esencialmente, de un movimiento concreto, organizador del conjunto de los movimientos nacionalistas árabes, sino de una ideología que busca su lugar y circula en un espacio que está perdiendo todas sus señas de identidad.

El acta de nacimiento formal de esta ideología es, sin duda, la Conferencia Árabe de París, que, el 18 de junio de 1913, reúne a la mayoría de las facciones activas en la recuperación de los derechos del o de los pueblos árabes, aún fuertemente integrados en el Imperio Otomano. La importancia de esta reunión proviene del hecho de que, por primera vez, los reformadores musulmanes árabes -asumiendo el fracaso de su proyecto de renovación de este Imperio, e impactados por la política antirreligiosa de los nuevos amos de Estambul-se unen a los movimientos independentistas. Pero, y contrariamente a ideas ampliamente extendidas, el nacionalismo árabe sólo inicia su verdadero despegue en vísperas de la desaparición del Imperio, cuando los Jóvenes Turcos comienzan su revolución nacionalista con el golpe de Estado de 1908 y se orientan resueltamente hacia Occidente, y, desarrollando un agresivo nacionalismo pan-turaniano [panturco.- N. del t.], se apartan de la alianza con los árabes-hecho confirmado después con la abolición del califato, en 1924 y

éstos se encuentran ante el verdadero problema de tener que repensar la forma y los valores de su reorganización estatal, es decir, el contenido real de su nacionalismo.

Esta coalición de reformadores frustrados y de nacionalistas oprimidos -sin la cual no habría sido posible la rebelión árabe contra los turcos, en 1916, porque habría sido ilegítima-, contiene en germen todas las futuras ambigüedades de esta primera versión de la ideología árabe. En realidad, se trata mucho más de un abanderado, que unifica en un mismo y único gesto a todos los descontentos y frustrados por la política turca antiárabe, que de un verdadero programa nacionalista bien estructurado y unificado. Así, al lado de la minoría que creía firmemente en el porvenir de la nación árabe independiente y unificada, se sentaban los representantes de los intereses sociales, étnicos, confesionales y regionales más opuestos a esta idea y más contradictorios entre sí, apoyados entre bastidores por las ambiciones y las rivalidades de las potencias europeas. Para la mayoría de los delegados, el fin del reino turco debe coincidir con la liberación respecto al poder central y, por consiguiente, con la posibilidad de reconstruir las zonas de influencia o los feudos personales o colectivos. Y, mientras los reformadores musulmanes esperan realizar el Estado de la *chura* (democracia musulmana) tal como se lo han imaginado, los liberales o los laicistas ven en ello una ocasión inesperada para liquidar, de una vez por todas, a un poder religioso rival. En cuanto a las minorías confesionales, éstas ven en el arabismo un sustituto del "yugo" musulmán. Muy rápidamente, pues, esta primera edición del nacionalismo árabe cae en la anarquía y la confusión, lo cual no tardará en manifestarse, con motivo de la penetración de las tropas franco-británicas en los territorios de Oriente Próximo.

Pero la idea misma no desapareció, ya que responde a una necesidad real y, por así decirlo, histórica. En su forma inicial y confusa, la ideología árabe sirvió, sobre todo, para hacer más fácil, política y síquicamente, la secesión, el colapso de la ideología otomana -de alrededor de cinco siglos de vida-y la superación del fracaso político del reformismo islámico materializado en el proyecto de restauración de la Liga Musulmana. Quiso ser el soporte de una nueva conciencia, capaz de ofrecer una visión coherente a la acción colectiva, objetivos claros y realizables, y, por consiguiente, un sentimiento de pertenencia a un solo y único pueblo. Esto no impidió que el islamismo siguiera existiendo, pero más bien como fuente de una conciencia religiosa, moral y cultural. Por lo demás, esta transformación efectiva de la base de identificación política, que margina a la religión en este terreno, es lo que, como reacción, hizo posible, algunos años después, el nacimiento del islamismo como soporte de una reivindicación política rival. Este islamismo, a diferencia del islamismo reformador centrado en la sociedad (religión, moral, sistema jurídico, enseñanza, literatura e idioma), estará volcado esencialmente hacia el Estado y el poder.

Derrotada en el terreno político y abandonada por los Estados, todos bajo ocupación, la ideología árabe se redujo a un mensaje propagado por estrechos círculos de intelectuales que difícilmente soportaban la desmembración del Machreq y creían profundamente en la necesidad de su reunificación. Para realizar este objetivo, había que luchar a la vez contra los nacionalismos locales, que pululaban bajo la ocupación y a los que las necesidades de la lucha anticolonial no podían dejar de reforzar, y por la profundización de la idea misma de arabidad.

Es la tarea a la que se consagró Sati' el-Husri (1880-1969), antiguo miembro de las sociedades nacionalistas árabes, que fue militante de la Asociación por la Descentralización antes de optar abiertamente por la independencia de los territorios árabes. El-Husri-que ocupó el cargo de ministro de Educación bajo Feisal, el primer monarca del efímero reino de Siria (1921) después de la separación de Turquía, y el de director general de Educación en el gobierno provisional de Rachid Ali al-Kilani, establecido tras el golpe de Estado antiinglés en Irak (1940-1941)-es el verdadero filósofo del arabismo. Fue el primero en dar una definición moderna de lo que él denomina "la nación árabe", que será el tema central del movimiento nacionalista durante varios decenios, hasta nuestros días. Fue el primero en introducir, en el seno del movimiento, la idea de un nacionalismo separado de toda connotación religiosa. Superando el marco de la definición étnica, El-Husri insiste ampliamente en el fundamento lingüístico e histórico del nacionalismo, lo que le permitirá sacar al arabismo de su encierro de Oriente Próximo y abrirlo hacia el Magreb: "Todos los países arabófonos son árabes, independientemente del número de Estados, de las banderas que ondean encima de los edificios gubernamentales, y de las complicaciones y la complejidad de las fronteras que separan a las diferentes formaciones políticas".

Pero también es la fuente del tema central del nacionalismo árabe moderno, a saber, el rechazo del establecimiento de fronteras entre los países árabes, que son consideradas como el resultado de una deliberada estrategia colonial de división y no como el reflejo de particularismos o de diferencias nacionales justificados. "Los Estados árabes actualmente existentes no son el resultado de coacciones naturales, sino (han sido creados) más bien (como) resultado de acuerdos y tratados entre las potencias que se repartieron el mundo árabe para dominarlo". "Los egipcios, iraquíes, magrebinos, son sólo las ramas de una misma y única nación (...) No creo que sea necesario extenderse sobre la doctrina faraonista, que sólo tuvo una pequeña influencia y que perdió a la mayoría de sus adeptos y partidarios a lo largo de los últimos años". "Sin duda-sigue diciendo El-Husri-, los hijos de Egipto tienen el derecho de estar orgullosos de la gloria de la secular civilización egipcia. Igualmente, los hijos de los otros países árabes tienen el derecho de enorgullecerse de la civilización que se levantó en tal o cual parte de la patria árabe desde los albores de la historia. En cambio, el arabismo difiere radicalmente de esta situación: no forma parte del pasado momificado, sino más bien del presente vivo". "No exageramos nada al decir que el arabismo desborda vitalidad desde que se ha despertado de su largo sueño. No se trata de un pasado prodigioso, sino del punto de partida de un porvenir radiante, que contemplará el establecimiento del Estado árabe unificado y el progreso de la nación árabe renaciente hacia las cumbres más elevadas de la ciencia y de la civilización(25). En él se encuentran reunidos todos los temas de esta nueva ideología.

Pero la existencia de la nación árabe y, por consiguiente, la necesidad de su reunificación no es el tema dominante sólo en la literatura política del Creciente Fértil; es un tema compartido por intelectuales pertenecientes a diversos países y con diferentes orígenes y sensibilidades comunitarias. Makram Ubeid (1889-1961), eminente representante de la *intelligentsia* copta de Egipto, que se convirtió en secretario general del partido Wafd y negoció el Tratado anglo-egipcio de 1936, escribe, entre otras cosas, en la misma época: "La historia del arabismo está hecha de eslabones continuos y constituye una cadena cerrada. Si se toma en cuenta que el vínculo del idioma y de la cultura árabes en estos países es más estrecho que en ningún otro territorio del mundo, y que la tolerancia religiosa

nació, creció y aún existe entre los miembros de las diferentes religiones en los países hermanos vecinos, uno se convencerá que mi frase-los egipcios son árabes-abarca esas afinidades y esos vínculos que los límites geográficos no han deshecho, que los apetitos políticos no han tocado, a pesar de los medios de que se sirven para dividir a los países árabes, para matar el espíritu árabe en el corazón de sus habitantes, para desunir y perseguir a los que trabajan para realizar la unidad árabe". Y concluye que "la unidad árabe es una realidad efectiva, pero requiere organización; ésta tendrá como objetivo: constituir un frente contra el imperialismo, preservar las nacionalidades, asegurar la prosperidad, desarrollar los recursos económicos, fomentar la producción local, intensificar el intercambio de los intereses mutuos y coordinar las relaciones (...) Nuestro destino culminará en nuestra reunión alrededor de un ideal común, que nos ponga de acuerdo y nos una a todos, haciendo de nosotros un solo bloque, y de nuestros países, una sola liga nacional, o una patria grande que se diversifica en varias otras, cada una de ellas con su personalidad, pero todas unidas en sus características nacionales generales y sólidamente ligadas a la patria grande(26).

Es la misma concepción de una nación, una y diversa al mismo tiempo, que se desarrolla en el Magreb, aun cuando el asunto de la laicización del concepto de arabidad no es planteado de la misma manera o con la misma fuerza. En 1932, Messali Hadj escribe en la revista de Chakib Arsalan: "Los árabes ocupan, propiamente, la mitad del círculo mediterráneo. Lanzan su mirada al Océano Atlántico, por un lado, y al Océano Indico, por el otro. La unidad árabe es, pues, una realidad actual y una realidad histórica(27). El resultado no cambia si se habla del Magreb árabe de tres pilares o del mundo árabe, pues en todos los casos se trata de una nación de varias ramas o de una familia árabe. De esta manera, la nación árabe, adecuada a las realidades objetivas-impuestas, como piensan los nacionalistas árabes más radicales, o que responden a particularismos significativos-, no parece excluir la idea de nación argelina o tunecina. Se habla, con la misma facilidad, de "naciones árabes", y de la necesidad de la unificación de una arabidad desunida. Es lo que puede descubrirse en otro gran nacionalista magrebí, Allal el-Fassi, el cual, después de haber defendido la unidad del Magreb, declara que "el partido Istiqlal piensa, sobre todo, que vínculos seculares nos unen a nuestros hermanos árabes. Considera a la unidad del Magreb como elemento de la unidad árabe y un factor que refuerza los vínculos entre los árabes que, dondequiera que se encuentren, sueñan con una unidad sólida y duradera(28).

La celebración, en El Cairo, el 15 de febrero de 1947, del primer Congreso del Magreb Árabe, y la creación de la Oficina del Magreb árabe, son buenas ilustraciones del ambiente general de la época en la que El Cairo se convierte en el centro de reagrupación de los nacionalistas procedentes de todos los países árabes(29). En realidad, la arabidad es aún, en esta fase, sólo una noción confusa, que se confunde con la identidad cultural, la historia y el sentimiento étnico, y apenas se representa como referencia de una entidad política o de políticas, en el sentido propio del término. Aun no es un movimiento; y, en el plano ideológico, está, incluso, ampliamente superada por ideologías rivales.

Con el reforzamiento de la dominación colonial y de las nuevas fronteras políticas o administrativas, la cristalización de las fuerzas nacionales a escala local y los movimientos nacionalistas o patrióticos, conforme cambian de perspectiva y se transforman en movimientos independentistas, segregan nuevas ideologías, cuya referencia es, cada vez

más, la adhesión a un territorio, a un Estado o a un sistema político concreto. Así es cómo, en vez de la ideología islamista, demasiado universalista y formalista, el mundo árabe presencia una fusión de las ideologías nacionalistas que encarnan mejor ese movimiento general de descomposición y donde se mezclan los más estrechos intereses sociales o étnicos de unos con las visiones laicas, patrióticas o liberales de los otros.

Entre estas nuevas ideologías que aspiran al papel de idea directriz de un movimiento nacional (pero también social) muy complejo llamado nacionalista, se pueden citar, además del arabismo, a la ideología fenicia defendida por Charles Corm, Michel Chiha y Said Aql en nombre de una civilización específica que nada tiene que ver con la civilización "beduina" de los árabes(30). El fenicianismo fue utilizado, en realidad, tanto en el Líbano como en Túnez, que reivindicaba ser hijo de Cartago más que de Arabia. También hay que citar al nacionalismo sirio elaborado por Chukri Ghanem y Georges Sammné(31); al nacionalsocialismo sirio de Antun Sa'adé, que desarrolla la idea de una Siria natural y eterna(32); al mediterraneísmo de Taha Husein(33), o al faraonismo de un Salama Mussa, que escribió sobre Egipto: "Formamos una sola familia, que vive desde hace diez mil años en este valle. No puede haber entre nosotros ni un solo egipcio que no tenga en su sangre una gota de sangre de Ramsés, de Cheops o de Ajnatón"(34).

Progresivamente, esas ideologías más bien fantasistas dejarán lugar a formas más modernas, articuladas en torno a las ideas liberales que dominan el pensamiento político regional en todo el período entre las dos guerras mundiales. Una de las más coherentes es el nacionalismo egipcio, hacia el cual convergen todas las corrientes políticas que sobrevivieron a la derrota de la revolución de 1919. La idea central, sobre la que insisten hombres como Mohammad Hussein Haykal y Lufti el-Sayyed, es que Egipto posee, al contrario de los otros países (árabes y/o musulmanes), una gran facultad de integración y de absorción, que constituyen su superioridad y garantizan su continuidad. Para El-Sayyed, la nación es, sobre todo, una comunidad de intereses, y los intereses de Egipto no pueden ser confundidos con los de Turquía o los de otras comunidades árabes(35). Desarrollando la misma idea, H. Haykal explica esta continuidad por la solidez del instinto nacionalista. Piensa que los desiertos y los océanos que separan a Egipto del resto del mundo son demasiado extensos como para ser fácilmente franqueables por sus vecinos. Es, pues, en su aislamiento y su entorno donde Egipto puede apoyarse para reforzar el sentimiento de adhesión a un Estado que pretende ser nacional(36).

De esta forma, la ideología del nacionalismo árabe, después de haber servido para legitimar el rechazo a la dominación otomana, es rápidamente abandonada en la práctica, aun cuando algunos Estados e intelectuales continúan refiriéndose a ella de vez en cuando para recordar el origen de su legitimidad. Pero, a medida que estos nacionalismos pierden el aliento, la ideología del nacionalismo árabe, que se desarrolla en silencio y subterráneamente, se repite como un estribillo, hasta volver a convertirse, en los años cincuenta-como veremos-, en la ideología nacionalista árabe por excelencia. En el Asia árabe vencerá definitivamente a las referencias territoriales de los Estados, de modo que allí se confundirán completamente la identidad y la nacionalidad, reforzando con eso la ya fuerte tendencia de esta región a la unidad.

Para resumir, diremos que la penetración tanto de la conciencia como del pensamiento árabes por las nociones modernas de nacionalidad, de libertad y de individualidad ha atentado inevitablemente contra el fundamento tradicional de la identificación colectiva con la comunidad religiosa y ha minado el sentimiento de adhesión formal al Estado imperial secular. Pero eso se produjo cuando aún no estaban reunidas las condiciones históricas que facilitarían la creación de nuevas instituciones políticas suficientemente convincentes como para poder reemplazar sólidamente a los antiguos soportes de la identidad. El Estado colonial, al ser, por definición, la negación misma de esta identidad, no podía contribuir a ello. Así, ya no había centro donde pudieran articularse y jerarquizarse los elementos constitutivos de la realidad sociológica en los que se basa toda comunidad histórica, a saber, para los árabes, la islamidad, la arabidad y los particularismos culturales y geográficos. Por eso, el sistema de valores quedó pulverizado, y, con él, toda una red de solidaridad comunitaria o nacional. De este modo, los grupos sociales, tribales o geográficos sólo podían resituarse a partir de esquemas de relaciones de fuerza, de convergencias de intereses o de alianzas, que eran producto del nuevo reparto colonial y se transformaban con cada cambio de coyuntura. Pero, poco a poco apareció un nuevo sistema de valores, que daba la primacía a los elementos que más favorecían la adaptación a la nueva relación de poder, que era resultado de la ruptura espacial e histórica y, por consiguiente, de la desestructuración de la comunidad nacional global.

Así pues, la perennidad de la identidad (es decir, la personalidad) se había roto y sus elementos constitutivos-que, hace un siglo, parecían ser indisociables (incluso necesarios) entre sí y ejemplo de toda armonía y de un orden perfecto-, se habían vuelto cada vez más opuestos y contradictorios. Ya no se podía ser a la vez musulmán, árabe y egipcio. La propia realidad sociológica parecía así inaceptable. Había que transformarla.

En efecto, la unidad y la coherencia de la identidad tradicional se basan en un orden de representación que pone en primer lugar de la jerarquía de valores al elemento y la tradición islámicas, seguidos de la referencia cultural árabe y, por último, de los particularismos étnicos o geográficos. Son este orden de cosas y esta jerarquía-que, durante siglos, garantizaron la unidad de la comunidad árabe-lo que fue radicalmente desbaratado, después de la ocupación, favoreciendo la irrupción del particularismo étnico como el elemento básico del nuevo edificio político. Pues sólo esta "particularización" de la sociedad en la medida en que garantiza la dislocación de la comunidad nacional-pudo permitir al nuevo poder extranjero situarse como el elemento de cohesión necesario, el punto de equilibrio del conjunto. Ahí es donde radica la significación de la estrategia que consiste en negar la existencia de una nación-incluso de un pueblo árabe, políticamente formado, con un mínimo de conciencia de su identidad- antes de la colonización. También es la base ideológica de la confiscación de la política como estrategia global por parte del poder colonial.

Sin embargo, si el sistema tradicional de referencia y de identificación ha sido efectivamente vencido, esto no le ha impedido seguir viviendo, incluso reforzarse, en el seno de las poblaciones y regiones más afectadas por la colonización. Por esto, la lucha política y nacional se desdobra en una lucha de valores y de representaciones de sí mismo. De ahí es que el desgarramiento sobre la definición de la identidad saca su fuerza y refleja su dramática alienación. Pues, con la instalación del poder colonial como el único punto de

equilibrio de la comunidad ocupada, todas las posibilidades de estas poblaciones de actuar con éxito en la reestructuración de su personalidad en torno a nuevos elementos del patrimonio, o según un nuevo orden jerárquico estable y racional, se vuelven casi inexistentes.

De este modo, la ideología islamista, que buscaba rehacer esa unidad en torno del elemento islámico renovado, fue abandonada después del fracaso del proyecto de modernización y del fiasco del proyecto de la Liga Musulmana. La ideología islamista fracasó porque ya no correspondía a una realidad política tangible y posible. Sus propuestas, dada la extensión del mundo musulmán hoy, exigen, más allá del imperio mismo, la organización de una unidad de tipo mundial. Por lo demás, ésa es la razón por la cual la solidaridad musulmana no puede manifestarse, tanto más cuanto que la decadencia destruyó por anticipado las redes tradicionales de comunicabilidad y afinidad. En cambio, las ideologías de carácter étnico privan a las sociedades de su unidad espacial mínima, tanto más cuanto que la antigua formación social favorece el pluralismo cultural, lingüístico y comunitario. Intentar rehacer la unidad de la personalidad en torno a mitos étnicos o particularistas es aceptar demoler un viejo castillo para construir en su lugar tugurios insignificantes, es decir, derrochar una gran potencialidad y desmembrar un organismo vivo en mil pedazos. Era, ciertamente, la ideología árabe quien tenía más posibilidades de imponerse. Pero entró en el juego con una gran desventaja, la de su colaboración, desde su nacimiento, con las tropas de ocupación, el aplastamiento de la rebelión árabe y la claudicación nacional de sus dirigentes. Se desacreditó desde el comienzo. La conciencia árabe quedó así dislocada y dividida entre (1) la continuidad de un islam que ya no corresponde a las realidades políticas e históricas, pero que, a pesar de todo, continúa alimentando una cierta noción de legitimidad y sustentando una ética social aún activa y una referencia comunitaria; (2) el etnicismo, que se inspira en la adhesión a un patrimonio cultural, fuente de orgullo y de diferencia, de un parentesco histórico y de una memoria colectiva; y, finalmente, (3) el patriotismo territorial, basado en una materialidad política representada por el Estado, en el poder cercano, directo y actual, y en la eclosión de las nuevas fuerzas locales.

La consumación de la descolonización en vísperas de la segunda guerra mundial-ocurrida algunas décadas después de la desaparición del Estado otomano, a comienzos del siglo XX, tras las huellas de la primera guerra mundial- anuncia el renacimiento político de los árabes cuando aún son incapaces de dilucidar su identidad o de concebir un proyecto de desarrollo común. El mundo árabe ocupa un territorio que se extiende desde el Atlántico hasta el Golfo árabe, dividido entre las fértiles costas del litoral y los desiertos interiores. Desde el punto de vista geopolítico, constituye un nexo entre Asia, Europa y Africa, aun cuando está dividido, desde su independencia, en veintidós Estados independientes (con excepción de Palestina), que abarcan regiones más o menos distintas y cuentan con más de doscientos millones de personas. Pero, más allá de esta división, aparecen-o están formándose, sobre todo desde los últimos diez años-tres grandes conjuntos, en parte, en función de los particularismos tradicionales, y, en parte, en razón de la similitud de sus estructuras y de sus experiencias nacionales modernas: los países del Golfo, productores de petróleo; el Magreb, esencialmente a causa de su experiencia común de ocupación francesa; y el conjunto Egipto, Sudán, Iraq, la Siria natural y Yemen, que ocupa un lugar intermedio entre los otros dos conjuntos.

¿Quiénes son, finalmente, estos árabes? ¿Cuál es el estatuto de sus poblaciones, a la vez diversas e idénticas, divididas y unidas, opuestas y solidarias? ¿Constituyen una nación integrada, destinada a materializarse en un Estado unificado, o más bien naciones diferentes, que los siglos de dominación árabe o musulmana no han podido borrar o modificar, o son naciones en formación, o, mejor aún, conglomerados de etnias y tribus que viven yuxtapuestos y no aspiran a convertirse en pueblo o en nación?

En realidad, más allá del problema de identidad que acabamos de analizar, el problema central que plantea el pensamiento científico acerca de la cuestión nacional es el de la estructura interna de lo que denominamos "comunidad nacional", o sociedad "nacional" con relación a sociedades "tradicionales". En este campo, los conceptos que serán puestos en circulación son los del pensamiento nacionalista clásico, a saber: la integración socioeconómica, política y material; la homogeneidad de la sociedad; la permanencia del Estado, y la disolución de las estructuras tribales. Este problema-que se resume simplemente en la muy moderna pregunta ¿qué es la nación?-se plantea, desde el comienzo, tanto para los árabes mismos como para las potencias europeas que, desde hacía tiempo, acechaban la caída del Imperio Otomano para repartirse sus posesiones. El origen de las naciones o de la nación árabe, el carácter de los vínculos que reúnen y unen a sus múltiples poblaciones de origen árabe y/o arabizado, sigue suscitando, todavía hoy, a fines del segundo milenio, un animado debate entre los investigadores, políticos y observadores extranjeros, que está lejos de estar zanjado .

En este campo siguen enfrentándose dos tesis, desde comienzos del siglo XX hasta nuestros días. En efecto, los nacionalistas árabes consideran desde siempre que se trata de una verdadera nación, que se formó antes del propio islam, en el ámbito de la poesía y de la literatura árabes, con las condiciones específicas de la vida en Arabia, nación de la cual el islam sólo es la expresión, aun cuando el universalismo de este último actúa después en detrimento de los árabes. La desaparición del imperio musulmán deberá, pues, favorecer automáticamente su resurgimiento. Esa es la razón por la cual no vacilaron en pedir la ayuda de los británicos en su rebelión de 1916 contra el poder turco.

Pero de todas maneras, hablar de una sola y misma nación o de naciones diferentes implica, para los que sostienen el discurso nacionalista, el reconocimiento de la homogeneidad o de la cohesión interna de las poblaciones que las constituyen, y, por consiguiente, de identidades árabes o regionales propias. En estas condiciones, cualquier intento de poner en duda esta homogeneidad es considerado por los nacionalistas arabistas o regionalistas como una maniobra que busca socavar los cimientos de la armonía nacional, y sólo puede tener su origen en las manipulaciones exteriores o en el surgimiento de arcaicas solidaridades prenacionales o antinacionales.

Los liberales, los marxistas y, más recientemente, los islamistas se oponen a esta concepción idílica, invocando, los primeros, la continuidad de los nacionalismos preislámicos; los segundos, el carácter moderno y capitalista del nacionalismo, y los islamistas, la primacía de la referencia religiosa en la identificación del conjunto de estos pueblos, similares y unidos, más allá de las fronteras políticas y de las nacionalidades(37). Pero el rechazo de las corrientes antiarabistas en reconocer la existencia de una cierta homogeneidad de la comunidad árabe no les impide insistir en este mismo criterio de

homogeneidad y de permanencia cuando se trata de defender y de demostrar la existencia de los nacionalismos regionales.

Sobre este punto, la tendencia general de los orientalistas e investigadores del mundo árabe es la de reconocer lo que Turner llama *the Mosaic Model*, donde la sociedad árabe parece estar constituida por un conglomerado de comunidades, confesiones, capas sociales, que viven aisladas unas de otras(38). Este análisis, combatido por los nacionalistas árabes, es más o menos retornado por investigadores y/o ideólogos nacionales para explicar, incluso hoy, ciertos fenómenos ligados a la emergencia del confesionalismo o del espíritu tribal y a la agravación del carácter despótico del Estado. De un modo general: mientras los nacionalistas subrayan el carácter más bien moderno-por lo tanto, nacional- de la sociedad o de las sociedades árabes actualmente existentes, sus detractores ponen de relieve la heterogeneidad de estas mismas sociedades. Para los opositores de la tesis de la nación árabe, los particularismos regionales son, aunque parezca imposible, la expresión de voluntades nacionales propias y, por consiguiente, la prueba del carácter ficticio de la teoría de la existencia de una sola nación referente a las poblaciones arabófonas(39).

Sólo los comunistas defendían la tesis de las naciones en formación. Así, la nación argelina sería, por ejemplo, esa nueva y reciente entidad que está constituyéndose, bajo la ocupación, a través del mestizaje árabe, beréber y europeo(40) Esta posición cambió, después de 1956, en favor del nacionalismo árabe, considerado entonces como un movimiento antiimperialista y progresista. Pero ese cambio a nivel ideológico no influyó en las políticas y comportamientos prácticos de los partidos comunistas árabes, que siguieron haciendo hincapié en los particularismos y las especificidades de sus respectivos países. De manera general se puede decir que el movimiento comunista árabe abandonó efectivamente, desde 1956, la oposición activa a la idea de una nación árabe, pero que eso no lo llevó al ámbito de la lucha unitaria. En efecto, ésta no parece formar parte de sus preocupaciones(41).

No obstante, a partir de la crítica de la clásica teoría marxista de la formación de las naciones, en este caso, la que vincula esta formación al desarrollo del modo de producción capitalista y a la constitución de los mercados, Samir Amin desarrolla una tesis original. Sostiene que: 1) La nación es un fenómeno social capaz de aparecer en cualquier época histórica; lo que quiere decir que no está ligado obligatoriamente al modo de producción capitalista. 2) Más allá del establecimiento de un pueblo en un territorio, y del desarrollo de un idioma y de una cultura comunes, la emergencia de la nación está vinculada a la constitución, en el seno de una formación socioeconómica, de una clase social unificada capaz de controlar el aparato central del Estado y de velar por la unificación económica del país. Lo que quiere decir que no es necesario, pues, que esta clase sea la burguesía nacional capitalista. 3) El fenómeno nacional no es irreversible: es capaz tanto de fortalecimiento y de consolidación como también de debilitamiento, y hasta de desaparición, según esta clase consiga, o no, reforzar y mantener un poder centralizado. En el segundo caso, la nación se disgrega de nuevo en un conglomerado de etnias o de pueblos, más o menos cercanos unos de otros. Pero éstos también serían capaces, si las condiciones lo permitieran, de reunificarse para constituir una sola nación, o, al contrario, de avanzar hacia la formación definitiva de nuevas naciones separadas(42).

De este modo, según S. Amin, el mundo árabe habría constituido una nación sólo durante un período muy corto, mientras que, en el momento mismo de la arabización, algunas regiones, especialmente Egipto, ya constituían naciones consumadas. La clase que realizó esta unificación árabe fue la clase de los comerciantes guerreros. Hoy, es decir, desde la caída del Imperio Abbasí árabe, algunas regiones se transformaron de nuevo en naciones distintas, en tanto que otras se quedaron sin acabar y siguieron siendo conglomerados heteróclitos de etnias.

La desaparición de la nación árabe permitió a viejas naciones, como Egipto, emerger de nuevo. Este comenzó su renacimiento nacional, en la época moderna, a iniciativa de la aristocracia terrateniente burocrática que se impuso con Ali Bey "el grande", desde el siglo XVIII.

En cambio, los otros intentos de constitución de una nación-en el Magreb, bajo Abdel Kader, y en el Sudán, bajo el Mahdi, al igual que en el Yemen y en el Líbano-fueron abortados por la invasión exterior, o debido al bajo nivel de desarrollo de las fuerzas productivas en la agricultura, y, por consiguiente, a la ausencia de un excedente de origen local suficientemente grande como para permitir la constitución y el mantenimiento de una clase unificadora. En Siria-Iraq, la burguesía comerciante no era lo suficientemente fuerte como para hacer emerger, al igual que en Egipto, una clase dirigente y unificadora; la aristocracia terrateniente y burocrática estaba en condiciones de inferioridad por el carácter árido de la región, en tanto que los campesinos, a causa de la pobreza y del miedo, se habían replegado a sus montañas. Esta condición específica explicaría, además, el recurso de las clases dirigentes árabes de la época clásica a fuentes exteriores, a través del comercio a distancia. Se trata, pues, para S. Amin, de un intento de explicar el carácter aleatorio y reversible de la formación nacional en estas regiones, hoy al igual que ayer.

El intento de Egipto de reconstituir la nación árabe en torno suyo chocó, en el siglo XIX, con la oposición de Europa, que le infligió el golpe militar de 1840, seguido de la derrota de 1882 frente a Inglaterra. De esta forma se explica, a la vez, el estado actual del mundo árabe, su división política y su unidad. Según S. Amin, se trata, en efecto, de un proyecto abortado de constitución de la nación, salvo para Egipto, que renace de sus cenizas antiguas.

Pero ¿acaso el futuro trae consigo más oportunidades para el nacionalismo árabe? La integración del mundo árabe en el sistema mundial imperialista, responde S. Amin, lejos de favorecer la creación de una clase más capaz de velar por la hegemonía nacional (es decir, de unificar la economía y centralizar el poder), empuja, al contrario, hacia la desintegración. La experiencia de Egipto, Siria e Iraq demuestra que la nueva clase terrateniente y comerciante, nacida de la integración de la economía árabe en el mercado mundial, no tiene ninguna vocación hegemónica nacional, ni en lo que concierne a cada país, ni a nivel del conjunto del mundo árabe. Eso es lo que demostró la derrota de 1948 frente a la implantación sionista. Lo mismo ocurre por lo que se refiere a las nuevas clases sociales resultantes del capitalismo de Estado, después de la segunda guerra mundial. Tampoco ellas poseen esa vocación "nacionalizante".

La fundamental cuestión de la división del mundo árabe y de la ausencia de unidad también suscita la reflexión de Fawzi Mansur. Sin embargo, él busca las causas del fracaso del proyecto de unificación del mundo árabe-en la era moderna-en el fracaso del capitalismo o en la incapacidad del mercantilismo árabe de convertirse en capitalismo moderno. Para explicar la situación actual se remonta, en la historia, hasta los abbasíes, para hacer resaltar esa herencia política, económica, cultural y jurídica que, si bien ya no nos dicta nuestros comportamientos individuales, ha moldeado, sin embargo, indefectiblemente las estructuras de nuestras sociedades.

En el plano ideológico-jurídico, por ejemplo, Mansur hace notar la ausencia de un sistema de derecho público claro y bien definido, basado en la independencia efectiva de los juristas, pese al fuerte desarrollo de la jurisprudencia musulmana en el campo del derecho privado. El encuentra ahí una de las razones principales del fracaso del capitalismo, pues al sistema le faltaba esa autoridad final capaz de determinar sin equívoco el estatuto del derecho. Es por ello que tanto la creación como la aplicación en materia de derecho siguieron siendo asunto de juristas, cuando éstos no tenían ningún estatuto social capaz de protegerlos contra las múltiples y fuertes presiones exteriores, las de los gobernadores, en particular, así como contra su propia propensión a ceder a las tentaciones de servir a sus intereses personales. En cambio, el desarrollo del capitalismo exige necesariamente, según Mansur, relaciones basadas en obligaciones contractuales estrictas y seguras. En resumen, en el sistema jurídico musulmán no había una garantía institucional suficiente para velar por la estricta aplicación de la ley.

A esta razón jurídica hay que añadir las condiciones climáticas, que hacen de la región árabe una región árida o semiárida, dependiente, en gran medida, de los oasis, donde las posibilidades de extensión son, por consiguiente, limitadas. Dado el aumento de la presión sobre la tierra, a causa del crecimiento demográfico, es inevitable una gran tendencia hacia el desarrollo de la renta absoluta y de la servidumbre de los campesinos. Eso explica, además, que, muy pronto, se multiplicaran las rebeliones campesinas bajo los abbasíes-como consecuencia del agotamiento de los recursos engendrados por las conquistas-, así como que aquellos recurrieran a la formación de milicias turcas para dominarlas. Se trata, según Mansur, del acontecimiento más destacado de la historia política árabe, a saber: la eliminación, lisa y llanamente, de las élites árabes de la arena política por parte de los califas abbasíes-por razones de seguridad y contra los riesgos de inestabilidad-, para ser reemplazadas por élites mercenarias turcas. Así se produjo la transferencia progresiva del poder a las milicias turcas, provocando la ruptura entre la sociedad y el Estado, e impulsando al máximo la militarización de la nación y el aumento de los créditos militares. En estas condiciones es difícil que se desarrollen las propiedades privadas y los campesinos independientes, ancestros del capitalismo en la agricultura.

El tercer factor de explicación se refiere a la estructura de la clase comerciante árabe. Esta constituía una especie de clase cosmopolita muy móvil, sin fronteras ni lugar de anclaje precisos, ni compromiso político determinado. Es una clase itinerante (*ambulant class*). Al capital mercantil árabe le faltaba ese "puerto de amarre", ese Estado nacional que constituye una condición de la protección del patrimonio, de la formación del mercado nacional, y de la mutación del capital comercial en capital industrial. Ahora bien, la clase comerciante del imperio es, por definición, supranacional.

Sin embargo, el fracaso de la unificación árabe no significa, por ello, que la nación árabe ha desaparecido. A la inversa de Amin, Mansur considera que los pueblos árabes constituyen hoy una sola nación, cuya homogeneidad se manifiesta a través del idioma árabe común, la religión islámica mayoritaria, la unidad climática, la referencia a las mismas estructuras culturales, y, antes de la colonización, la gran e intensa movilidad en los planos político y humano(43).

El actual debate sobre el origen de los Estados árabes modernos-que reemplaza hoy, entre los investigadores árabes, al tradicional debate sobre la identificación nacional-es una forma disfrazada de debate sobre la nación. Así, pues, para afirmar la "legitimidad" de los Estados actuales, algunos investigadores destacan su enraizamiento histórico o el carácter local de las fuerzas que los han engendrado. Así I. Harik habla de los Estados o sistemas políticos formados antes de la colonización y que tienen su razón de ser en la estructura sociohistórica de sus respectivas sociedades. Es el caso del imanato en el Yemen, de la alianza entre el imán y el jeque en Arabia, de los poderes dinásticos y laicos en el Líbano, del modelo burocrático-oligárquico en Egipto y en el Magreb. Sólo los Estados del Creciente Fértil son criaturas del colonialismo(44). Esa es también la posición de los investigadores que aplican el análisis jalduniano y muestran hasta qué punto han sido determinantes la fuerza y los factores de solidaridad endógenos en la constitución de los estados árabes(45).

En todo caso, lo que aquí podemos decir, y es seguro, es que, tras una larga y tumultuosa historia, en la que se mezclan conquistas y derrotas, expansiones y regresiones, los árabes emergen a los tiempos modernos completamente metamorfoseados: una multitud de pueblos, comunidades, Estados, con problemas tan complicados como incomprensibles para la mayoría de los observadores extranjeros. Se trata mucho más de una aparición masiva que de una presencia asentada. Y aunque el recuerdo de la gloria pasada siga aún muy vivo, las sociedades están materialmente desestructuradas y moralmente mutiladas.

Desde luego, y a semejanza de otras naciones musulmanas, los árabes, tomando conciencia de su retraso acumulado, habían vivido un gran movimiento de renacimiento cultural y lingüístico. Pero el fracaso del último intento de modernización y de renovación-que evocaremos-no pudo impedir el hundimiento del conjunto de los sistemas de valores, modos de gobierno y de organización sobre los que descansaba el orden secular establecido. Condujo directamente a la descomposición de las ideologías clásicas del poder. Así pues, pese a las similitudes y a la continuidad de la cultura y del idioma, los árabes, enfrentados a las vicisitudes de la historia, habían cambiado demasiado. Se trataba, como todas las grandes naciones del mundo, de una realidad sociológica compleja, marcada con el mismo sello de cultura, religión e idioma. No obstante, fuertes minorías-culturales o lingüísticas (los beréberes en el Magreb, los kurdos en Iraq-Siria) o de religión (los cristianos y los judíos), o ambas a la vez (los sudistas del Sudán)-siguen aún presentes(46). Pero la mayoría aplastante es de cultura árabe o/y de religión musulmana.

Todavía es difícil decir cuál de las dos tesis corresponde más a la realidad. La contradicción está inscrita en la realidad misma, a saber: entre, por una parte, las divisiones que impiden la toma de conciencia panárabe-la formación de los nacionalismos locales y su consolidación-, y, por la otra, la persistencia de elementos de unidad cultural, de elementos

afectivos, de profundas y siempre renovadas aspiraciones a la inevitable unificación árabe (incluso por parte de los Estados y las élites dirigentes), y, por último, de una solidaridad activa y a diario reafirmada. Los árabes tal vez no constituyen-o aún no-una nación en el sentido moderno, pero tienen todos los elementos constitutivos de ésta. En todo caso, no constituyen naciones diferentes y distintas, pues están profundamente unificados desde el punto de vista cultural y afectivo. Habría que hablar, tal vez, de una sola nación en formación o de una nación que aún no ha logrado su integración política y económica, pero que no tiene posibilidades de no conseguirla.

Este débil nivel de integración nacional explica, por lo demás, el mapa político resultante de la desmembración del Imperio Otomano y del choque colonial. Como los árabes no han sido capaces de representarse como una nación unificada, la evolución en esa dirección ha sido, finalmente, el resultado de la convergencia de realidades étnicas, regionales, y de acuerdos entre potencias colonizadoras. Faltos de una conciencia asentada y de una voluntad nacional claramente expresada, no han podido determinar su futuro político. Todavía no eran, a principios del siglo XX, como se decía antes, un verdadero sujeto de la historia.

En realidad, la colonización ha producido un cortocircuito en la evolución normal de la conciencia nacional y ha introducido nuevos factores de perturbación en el debate general. No ha contribuido a la solución del problema de la determinación de la identidad política, que apareció a consecuencia de la fragmentación del Imperio. Visto con perspectiva, este problema parece mucho más difícil y complicado de lo que se piensa. En realidad, el hecho de hablar un solo idioma, o de sentirse ligado a una sola cultura o civilización, o, todavía menos, a una religión, no da, en sí, ninguna indicación indiscutible de cómo hay que abordar el futuro desde el punto de vista político y nacional. Esto es tanto más cierto cuanto que esta pertenencia a una misma cultura o religión, en el caso de los árabes, se realizó, durante siglos, en el marco de los más variados y contradictorios tipos de Estado: justos y menos justos, sunitas y chiitas, unificados y antagonistas, árabes y musulmanes, pero, en todo caso, muchas veces dominados, en las últimas fases del imperio musulmán, por dinastías extranjeras. En resumen: el hecho de identificarse y de reconocerse como árabe a nivel individual no tiene nada que ver con la identificación colectiva de los árabes como pueblo o nación unificada o naciones arabófonas. En el contexto de la ausencia de una clase dirigente unificada-sobre lo que insiste muy acertadamente S. Amin-, de una tradición y cultura de Estado comunes, o de un claro proyecto de intereses colectivos, realizable y realista-como subraya F. Mansur-, era difícil decidir, tanto en un sentido como en el otro. Al mismo tiempo, nos parece que aún era demasiado pronto para que la gente pudiese comprender la originalidad de la situación y aceptar administrar juntos, y en el marco de un solo y mismo Estado, el capital del patrimonio común, así como las diferencias y los particularismos que existían y siempre han existido. El debate entre los que hoy enarbolan las consignas de una sola y eterna nación árabe y los que no ven en la arabidad más que un insignificante aspecto lingüístico, y, por tanto, defienden sin vacilar la idea de una nación territorial, no puede llegar a un resultado sin replantear el problema de la necesidad de una revisión radical del concepto de nación, de las posibilidades efectivas de su realización en nuestras actuales condiciones históricas y de los medios para llegar a ello.

En realidad, la historia material no esperó a que la ideología de la identidad quedara dilucidada para decidir el destino político de los árabes. La repartición de fronteras siguió el mismo trazado hecho por las potencias coloniales, aunque este trazado corresponde, de vez en cuando, a los particularismos geopolíticos, históricos, culturales o étnicos que acompañaron a los procesos de liberación nacional o los condicionaron. Lejos de las ideologías nacionalistas e independientemente de ellas se constituyeron, de este modo, nuevos Estados, que procuraron legitimarse por todos los medios e imponer su hegemonía. Jugaron con ese patrimonio de ideologías particularistas o contradictorias, y las recuperaron o combatieron en función de sus propias necesidades, de las coyunturas políticas y de la salvaguardia del Estado. La identidad nacional tendió entonces a convertirse en un accesorio del Estado y de las técnicas del poder.

En Marruecos, el monarquismo clásico, representado por la adhesión al poder personal del rey, se impone al arabismo, al islamismo y al nacionalismo en general, en beneficio de un Estado que pretende ser la encarnación automática y espontánea del interés de una comunidad nacional, que es asumida por el sistema, esencialmente, como una carga que hay que arrastrar o sujetos que hay que dirigir. En Túnez, la competencia entre las diferentes corrientes del pensamiento nacionalista consagra la victoria de Burguiba, quien, durante treinta años, buscará rehacer a la nación tunecina en torno a su persona y según sus ideas. En Argelia, donde la fusión entre islamismo, arabismo y populismo es la fuente de un poderoso sentimiento nacionalista argelino, el poder adopta, a este respecto, una línea que se puede calificar como "huída hacia adelante" hacia una política de desarrollo, centrada, principalmente, en el crecimiento económico y la adquisición de tecnología; en cuanto se debilita el ritmo de este crecimiento, el nacionalismo argelino hace resurgir, más agudamente que en cualquier otra parte, ese problema no resuelto de la identidad. En el Creciente Fértil, la ausencia inicial de una ideología de la identidad, propia del Estado, debilita, desde el comienzo, la posición de éste y precipita su crisis, que se manifiesta en la sucesión precoz de los golpes de Estado. Y, mientras que en Egipto, el nacionalismo, que busca conciliar el liberalismo con el asentimiento popular, se hunde en las arenas movedizas de las maniobras políticas de la monarquía y se pierde en la ineficacia y la corrupción, los Estados del Golfo resisten, gracias a sus formidables ingresos de divisas, y se defienden contra todas las veleidades nacionalistas o nacionales. De este modo, el nacionalismo o los nacionalismos, lejos de unificar al mundo árabe "o de empujarlo a una seria revolución en las mentalidades o en las estructuras", cristalizan en su seno la fragmentación política y las rivalidades, y lo someten al interés de los nuevos Estados (o de los grupos que los controlan), reforzando así su desconcierto. Todo eso va, pues, en dirección del conservadurismo, alimenta los particularismos y tiende a reducir a conflictos de dinastías, de ideología o de sectas el problema mayor de la nación, es decir, para nosotros, la organización, la gestión y la amplificación, en el seno de poblaciones similares, de los factores de solidaridad y de afinidad ya creados por la historia.

En realidad, a medida que se va reforzando el dominio de los Estados sobre las poblaciones, la idea del nacionalismo árabe pierde progresivamente su pertinencia y se transforma en una ideología popular y de oposición. Porque en torno a estos Estados cristalizan intereses sociales y, fatalmente, se desarrollan las correspondientes ideologías nacionalistas(47). Los nacionalismos de Estado proliferarán en el resto de los países árabes, desde el Golfo hasta el Océano Atlántico. Se trata, sin embargo, de nacionalismos

funcionales, es decir, necesarios para el funcionamiento de las instituciones estatales, pero que no alcanzan, ni tienen la ambición de alcanzar, el estatuto de ideología nacional en el sentido profundo de la palabra, es decir, que funciona como una fuente de valores y de identificación cultural e imaginaria. Así, aunque dominantes en el plano práctico, estos nacionalismos siguen viviendo, en realidad, bajo la tutela del arabismo. Cada vez más, éste tiende a constituir una especie de referencia general y unificadora para el conjunto de estos subnacionalismos(48). Se ha aceptado vivir en el marco de los Estados nacidos de la descolonización, sin dejar de identificarse con la arabidad como círculo de solidaridad política "más potencial que efectivo" y con el islam como referencia moral o incluso ideológica. Pero esto no ha disminuido en nada el habitual procedimiento de oponer estas alternativas entre sí.

Esta cuestión de la formación de la nación y de la identificación de sí mismo, lejos de ser superficial, es, como veremos, fundamental para todos los pueblos dominados. Se trata, en efecto, de una cuestión política capital: la de la capacidad de una comunidad o un grupo de determinar el marco espacial y temporal donde pueda desplegar sus capacidades, sus potencialidades humanas y materiales, puedan alcanzar la plenitud sus talentos, puedan desarrollarse valores y virtudes, definirse objetivos, identificarse fuerzas, elaborarse estrategias y asentarse una personalidad. Se trata de instrumentos que permiten a un pueblo situarse en la historia, identificar su papel en el escenario internacional y definir la contribución que puede aportar a la civilización de su época, si no tiene la intención de vivir en la marginación y la frustración. Es por ello que esta cuestión ocupa también un lugar destacado en la reflexión del mundo árabe sobre su porvenir, a lo largo de este siglo XX. En efecto, de su solución depende el desbloqueo del primordial proceso de desarrollo, concebido no como estrategia de inversión, sino, esencialmente, como un problema de modernización de los sistemas de valores, de las estructuras y de las instituciones. En ambas cuestiones, de lo que se trata es de la respuesta que deben dar los pueblos al desafío de la historia, que ha superado a las instituciones. Por lo que se refiere al mundo árabe, esto significa la creación, en el seno de este gran conjunto, de un clima moral, político y económico propicio a generar energías y que permita integrar, asimilar y reinventar los valores de creatividad, de libertad y de invención.

Para conseguirlo habría que recuperar primero la unidad y la integridad de ese sujeto histórico, reconciliar a los elementos disociados, reunirlos en un nuevo todo significativo, es decir, reacondicionar el espacio propio de la identidad, intentar introducir en él nuevos órdenes y jerarquías y sacar de él nuevas fuerzas constructivas. A la inversa de lo escrito por Finkelkraut(49), el nacionalismo resultante de la lucha antiimperialista o de la fragmentación de los imperios tradicionales no tiene nada que ver con las concepciones tradicionales de identidad o de comunidad. Muchas veces es, al contrario, la causa del colapso y desintegración de éstas, en cuanto que es la expresión de la aspiración generalizada a la universalidad, no como dependencia, sino como participación e integración positiva en el desarrollo general de la civilización.

(1) Maurice Lombard: *L'islam dans sa prefere grandeur (VIII-XI sEecl*, París, 1971.

(2) Robert Mantran: *Istanbuidans la seconde moitié du XVII siecle*, París, 1962.

(3) Stanford J. Shaw: *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Cambridge, 1978; Sati ElHugri: *Les pays arabes et l'Etat ottoman*, Beirut, 1960; también Muhammad Anis: *El Estado otomano y el Oriente árabe (1514-1914)* (en árabe), El Cairo.

(4) Georges Antonius: *The Arab Awakening: the Story of the Arab National Movement*, Londres, 1938.

(5) Ibn Yaymiyya es el fundador del método citado, que aparece como una reacción contra la aplicación de los métodos provenientes de la filosofía griega en las ciencias de la religión. Consiste en oponer la *ittiba'* a la *ibtida'*, es decir, el respeto del modelo original en la interpretación del Corán y de la tradición profética frente a los modelos sofisticados inventados. Se refiere al primer califa Abu Bakr, quien, al comienzo de su reinado, anunció: "solo seguiré (la tradición) y no inventaré nada". Ver Ibn Taymiyya: *Introducción a los principios de interpretación* (en árabe), Kuwait, 1971.

(6) Hamilton Gibb: *Les tendances modernes de Islam* (trad.) París, 1949.

(7) A. Kawakibi: *Oeuvres completes*, (M. Amara, ed.), El Cairo, 1970.

(8) Sobre este fenómeno, ver Hicham Djait: *La grande discorde: religion et politique dans Siam des origines*, París, 1989.

(9) Anwar Abdel Malek: *Idéologie et renaissance nationale: l'Egypte moderne*, Paris, 1970.

(10) Albert Hourani: *Arabio Thought in the Liberal Age (1778-1939)*, Londres*Nueva York~ 1962.

(11) Ver también Instituto Arabe de Desarrollo: *Estudios sobre el pensamiento nacional árabe* (en árabe) (colectivo bajo la dirección de M. Ziada). Beirut. 1985.

(12) Sobre el origen y la personalidad de Al-Afgani, ver también Homa Pakdaman: *Djamal Ed-din Assad Ahadi, dit Afghani*, París, 1969. donde el autor defiende la tesis según la cual Al-Afgani es de origen iraní y no afgano. como él mismo sostiene.

(13) De esta tradición modernista islamista salieron los dirigentes de los movimientos nacionales mayoritarios. como el Istiqlal en Marruecos con la filosofía salafí desarrollada por All el-Fassi. la Asociación de los Ulemas de Ben Badis en Argelia. los Jóvenes Tunecinos de Ali Bach Hambat en Túnez. el Wafd de Sa d Zaglul en Egipto. y el movimiento que congregó en torno a Feisal a los intelectuales y políticos de Siria. Irak y Arabia.

(14) Halim Yazgi y otros: *Estudios sobre el pensamiento nacional árabe* (en árabe), Instituto Arabe de Desarrollo, Beirut, 1983, p. 131.

(15) Zoqan Qarqut: *La evolución de la idea árabe en Egipto (1805-1936)* (en árabe), Beirut, 1969.

(16) Ver Abu el-Qassem Sa'd Allah: *El movimiento nacional argelino* (en árabe), Beirut, 1969.

(17) Ver A. el-Fassi: *Los movimientos de independencia en el Magreb árabe* (en árabe), Tetoine, 1948; igualmente, Habib Bourgiba: *La Tunisiae et la France*, Paris, 1954.

(18) Esta gran influencia quedó demostrada con la importancia de la participación de los magrebies en el Congreso Islámico que tuvo lugar en Estambul en 1915. Ver "La evolución del movimiento político en el Magreb árabe" en *El nacionalismo árabe: pensamiento y práctica* (en árabe), CEUA, Beirut, 1980.

(19) Fundado en 1837 en La Meca por Al-Senussi (1791-1859), el movimiento se implanta primero en Cirenaica y se extiende luego hasta el Chad, Egipto y Sudán. Los Senussi luchaban contra la penetración francesa en el Sahara y la de los italianos en Libia hasta 1931.

(20) (1844-1884). Se declaró Mahdi en 1881 y, tras vencer a las tropas británicas en varios combates, adquirió gran autoridad. Dirigió la rebelión sudanesa y, tras la toma de Jartún (1885), se convirtió en el amo indiscutido del Sudán. Pero, en 1898, los mahdistas fueron vencidos por los ingleses.

(21) (1882-1963). Abd El Rim dirigió el levantamiento del Rif contra la dominación española (1921) e infligió una gran derrota a los españoles en Anwal. Pero fue vencido por los franceses y se rindió a ellos.

(22) Los *Ijwan* son las fuerzas combatientes fundamentalistas que, bajo la dirección de los jeques wahhabitas, arrebataron Arabia a Ibn Saud y fueron aplastados bajo la presión de los británicos, en 1929, en Sabillah. Los que se refugiaron en Kuwait también fueron entregados por los ingleses a los saudíes. Ver David Holden y Richard Johns; *The House of Saoud*, Londres, 1981; igualmente John Habib *Ibn Saud's Warriors of Islam: the Ikhwan of Najd and their Role in the Creation of the Saudi Kingdom (1910-1930)*, Leiden, N. Jersey, 1978.

(23) Surgido en Arabia en el siglo XVIII, el wahhabismo es el modelo de los movimientos islamistas árabes que quieren restaurar el islam en su pureza original y darle su lugar social y político de primer orden. Su fundador, M. Ibn Abd El Wahhab (1703-1792), se alió con el jefe tribal de Najd, Muhammad ibn Saud, el cual ganó para el wahhabismo o casi la totalidad de Arabia (1803-1814), lo que provocó la intervención de los otomanos (1811-1919) a través del ejército de Mohammad Ali. Pero, a partir de 1902, Abdel Aziz ibn Saud restauró la autoridad saudí y fundó el reino de la actual Arabia Saudí. con el wahhabismo como doctrina religiosa.

(24) También ahí reside la fuente de sus debilidades, pues el Oriente Próximo es, más que cualquier otra región, una caja de resonancia de los cambios de las relaciones de fuerzas y de los valores de avilización acaecidos a escala mundial. Es el punto de convergencia de todas las contradicciones, exactamente como también lo es de todas las influencias. Esto explica la importancia que reviste para esta región la relación de fuerzas exterior y el poco dominio que, objetivamente y de manera general, tiene sobre sus recursos y su porvenir.

El caso de la Siria otomana es el que mejor ilustra esta situación de aberración de la que aún no se ha salido en este fin del siglo XX, y cuyas tensiones, guerras e insuperables dificultades en los terrenos de la seguridad y del desarrollo representan su destino de fragmentación y de destrucción de los equilibrios naturales y humanos. Ver, por ejemplo, Wajih Kawtharani: *Bilad El Chas*, Beirut, 1980.

(25) Sati' el-Husri escribió varios libros, los más significativos de los cuales son: *Qué es el nacionalismo* (en árabe), Beirut, 1959; *Primero el arabismo* (en árabe), Beirut, 1961; *Ideas y conversaciones sobre el patriotismo y el nacionalismo* (en árabe), El Cairo, 1944. Las citas han sido extraídas de *Al-'uruba awalan* (Primero el arabismo).

(26) *Al-makaramiyyat*, presentado por Ahmad Qassem Gudah, El Cairo, pp. 147-150. Ver Anwar Abdel Malek: *La pensée politique arabe contemporaine*, París, 1970, p.211.

(27) Ver Benjamin Stora: *Messali Hada* (1898-1974), París, 1982, p. llo. Sobre el itinerario de Chakib Arsalan y sus relaciones con el Magreb, ver Juliette Bessis: "Chakib Arsalan et les mouvements nationalistes au Maghreb", en *Revue historique*, CCLIX/2.

(28) Allal el-Fassi: *Les combats d'aujourd'hui et de demain* Rabat, 1964, pp. 102-104.

(29) Ver A. el-Fassi: *Los movimientos de independencia en el Magreb Árabe*, ob. cit.; igualmente, Mustafá Lacheraf: *L'Algérie: nation et société*, París, 1965.

(30) Por ejemplo, Al-Jazen: *Defender la independencia jurídica y legislativa libanesa* (en árabe), Beirut,

(31) Ver G. Sammné: *La Syrie*, París, 1921.

(32) Antun Sa'adé: *Obras completas* (en árabe), ed. del Partido Nacionaisocialista Sirio.

(33) Ver *La pensée politique arabe contemporaine*, ob. cit., p. 141.

(34) Ahmad Ab. Mustafa: *La evolución de la ideología política en el Egipto moderno* (en árabe), El Cairo, 1973.

(35) Ahmad Lufti el-Sayyed: "Al-yarida" (2/1/1913), en *La pensée politique arabe contemporaine*, ob dt., p. 170.

(36) Zoqan Qarqut: *La evolución de la idea árabe en Egipto* (en árabe), Beirut, 1972, p. 237-238.

(37) Pero la posición de los pensadores musulmanes ante esta crisis de identidad no es idéntica. De hecho, están muy divididos. La escuela de Ali Abd el-Razek es resueltamente laica, mientras que Rachid Rida desarrolla tesis opuestas, que hacen de la reforma islámica del poder la condición de toda reforma religiosa y social. Ver A. Abd el-Razek: *El islam y los principios de gobierno* (en árabe), El Cairo, 1925; R. Rida: *El Califato y el gran Manato* (en árabe), El Cairo, 1923; y, para una idea general, Fihmi Jad'an: "Les théories de *Nation, Etat et intégration*, p. 107.

(38) Bryan Turner: *Marx and the End of Orientalism*, Londres, 1978, trad. árabe, Muassasat al-abhath, Beirut, 1981. Ver también, para el Magreb, Lilia Bensalem y otros: *Antropología e historia: el caso del Magreb árabe* (en árabe), Casablanca, 1988.

(39) Ejemplo de esta literatura nacionalista antiárabe son los escritos de Antun Saçade, donde se dice: "La unidad de idioma no determina la nación, pero es necesaria para mantener su cohesión. Cada vez que el idioma es considerado como base de la nacionalidad, de lo que se trata es de expresar la necesidad de expansión y de extensión, como es el caso en Alemania (...) El mundo del idioma árabe no constituye una sola nación, como tampoco el de los idiomas inglés y español. Cada una de las naciones que pertenecen a estos mundos lingüísticos elabora su literatura específica, que redefine sus problemas, y expresa su siquismo y su sabor en un idioma que constituye un rasgo común entre esas naciones y otras naciones" (*La naissance des nations*, Beirut, 1959, p. 154).

(40) Ver Elias Murqos: *La historia de los partidos comunistas en la patria árabe* (en árabe), Beirut, 1963, y *El marxismo y Oriente* (en árabe), Beirut, 1964; igualmente, Raslan Charaf el-Din: *Cincuenta años de comunismo en el Cercano Oriente (1924-1974)* (en árabe), Tunez, 1989, y Maxime Rodinson: *Marxisme et monde musulmán*, Paris, 1974.

(41) Por ejemplo: *Le programme du Parti communiste égyptien, Le premier Congrès*, ed. Ibn Khaldoun, Beirut, 1964; *Le programme du Parti communiste syrien, IV Congrès*, julio de 1974 (ed. del Partido), así como *Les points de divergences au sein du Parti communiste syrien*, ed. Ibn Khaldoun, Beirut, 1972.

(42) S. Amin: *La nation arabe*, París, 1976; trad. árabe, Mabdoulim, El Cairo, 1988, pp. 131-164.

(43) Fawzy Mamsour: *Nation, State and Democracy in the Arab World*, El Cairo, en impresión. Sobre el tema del fracaso del capitalismo árabe, S. Amin desarrolla una teoría relativamente diferente de la de Mansur. Según aquél, las condiciones específicas y favorables que ofrece el modo de producción feudal, forma inacabada y frágil del modo tributario, explican la eclosión del capitalismo en Europa, y también en el Japón. Se trata, sobre todo, de la facilidad con que se disuelve el feudalismo bajo el efecto de las relaciones de mercado, conduciendo a un vasto movimiento de "proletarización" en el campo. En cambio, el modo tributario, armado con un poderoso Estado central, no tenía grandes dificultades para fijar en la tierra a los campesinos, por la fuerza si fuese necesario.

Así en las formaciones árabes en las que el excedente comercial era preponderante, la feudalidad jamás pudo constituirse en una clase independiente con relación al Estado. Eso no impide que importantes capitales financieros se hayan acumulado, que se haya desarrollado el trabajo asalariado, que el proletariado haya podido existir. Sólo que, en el mismo momento en que se preparaba una mutación en la acumulación cualitativa, se produjo la gran invasión mongoloturca, que debilitó las redes del comercio a distancia --y, por consiguiente, el excedente de origen comercial--y luego las cortó duraderamente. Ver *Le développement inégal*, Paris, 1974.

(44) Ver "La constitución del sistema estatal en el mundo árabe", p. 27, en *Nation, Etat et intégration dans le Monde arabe*, (colectivo), Beirut, 1989. Por lo demás, el verdadero problema que se plantea aquí, y que debe plantearse a los investigadores, no es de tipo historicista, orientado a saber si detrás de los actuales Estados hay fuerzas locales, lo que es evidente tanto hoy como ayer. Incluso en el seno de naciones fuertemente constituidas e integradas pueden surgir, en cualquier momento, fuerzas locales que reivindican alguna especificidad, como lo comprobamos a diario en Europa, ese viejo continente del nacionalismo. Se trata, más bien, de saber si el mantenimiento en vida de esos Estados, después de su constitución histórica y accidental desde el punto de vista histórico, sería posible sin el apoyo y la protección exteriores; ya que éste es el único criterio válido para saber si su existencia se justifica desde el punto de vista de la exigencia de la civilización, y, por tanto, de la larga duración. En el caso de una respuesta negativa, esa existencia sólo sería el reflejo del papel que les han asignado los otros Estados soberanos en el juego de las potencias, es decir, el de simples piezas de una geoestrategia global que les supera y funda su verdad como instrumentos de una política exterior y no como fuente de una soberanía propia.

(45) Ver G. Salama: "Fuerza y debilidad del Estado: investigación sobre la cultura política", en *Nation, Etat et intégration dans le Monde arabe*, ob. cit., p. 203.

(46) Hay que utilizar con extrema precaución esta noción de minoría, pues aquí se trata mucho más de una noción cultural, que quiere desarrollar el reconocimiento y el respeto de las diferencias, que de un concepto operatorio para un análisis sociopolítico. Sobre todo hay que disociar este concepto de minoría de su utilización clásica en Europa. En efecto, es tan aberrante hablar de una minoría beréber en el norte de África como de una minoría kurda en Irak. En el primer caso, se trata del pueblo árabe mismo, a condición de no concebir la arabidad como una adhesión étnica, sino política y cultural; en el segundo caso, de un pueblo repartido entre diferentes Estados de la región. Lo mismo ocurre con las minorías religiosas, ya que tampoco en este caso puede borrar una diferencia de religión los múltiples vínculos de identidad culturales y las afinidades políticas y antropológicas.

(47) Ver Nahjat Korany: "Extranjero, alienado, pero viable: las contradicciones del Estado territorial-", en *Nation, Etat et intégration dans le Monde arabe*, ob. cit., p. 49.

(48) Sobre la formación del nacionalismo argelino, ver Muhammad Harbi: *Aun origines da FLN*, París, 1975. Sobre Marruecos, A. Laroui: *Les origines sociales et culturelles da nationalisme marocain*, París, 1977. Sobre Egipto, Tareq El Bichri: *Les musulmans et les coptes dans le cadre de la communauté nationale*, El Cairo, 1980. En el Sudán, el

nacionalismo local es una conquista del mahdismo. En el Asia árabe, la historia del nacionalismo en el Golfo es la de la instalación de las actuales dinastías, mientras que en Iraq, Siria y Palestina, los nacionalismos locales se asimilan totalmente al nacionalismo árabe, lo que explica su dificultad en identificarse y en identificar sus particularismos, y hace difícil la elaboración de una política regional realista o coherente. Sobre el movimiento palestino, Elías Sambar: *L'exclusión*, París, 1986. En Jordania, ver Ali Muhafaza: *Historia contemporánea de Jordania* (en árabe), Amman, 1989. El nacionalismo palestino se aparta del nacionalismo árabe, y se desarrolla contra el fracaso del movimiento nacionalista árabe, a partir de la derrota de 1967.

(49) Alain Finkielkraut: *La défaite de la pensée*, París, 1987.