

Nacionalismos y Naciones Árabes

Gema Martín Muñoz
Universidad Autónoma de Madrid (UAM)*

Recibido: 10 de octubre de 2020 / Aceptado: 30 de noviembre de 2020

Resumen: La primera generación árabe de la descolonización fue cohesionada en torno a los nacionalismos como ideología movilizadora y productora de un sistema de valores políticos y sociales. Si bien en Oriente Medio ese proceso estuvo bloqueado inicialmente por la “fabricación” europea de las llamadas “minorías nacionales” y la imposición de Estados sin proyecto nacional colectivo. El nacionalismo que lidera las independencias creará un modelo de Estado-nación basado en la legitimidad histórica y el pacto social entre Estado protector y sociedad, lo cual generará un modelo autoritario de poder. El panarabismo será la ideología predominante desde los años 50 aportando un sistema de valores que visibilizará su fracaso ante la nueva generación en la década de los 70. La fractura que se abre entre esa segunda generación poscolonial y los regímenes que les gobiernan, traerá consigo el declive radical de la izquierda panarabista a favor del islamismo. Asimismo, toda una serie de conflictos y tensiones desde el 2003 situarán a Iraq, Siria, Arabia Saudí e Irán en el centro de una nueva realidad medio-oriental en la que el sectarismo predominará sobre la identidad nacional colectiva promoviendo Estados disfuncionales y comunitarización vs ciudadanía. Un nuevo nacionalismo democrático, representado en los movimientos ciudadanos que se desencadenan intermitentemente desde 2011, representa la única posible esperanza de futuro en esta región.

Palabras clave: panarabismo, islamismo, sectarismo, revoluciones árabes, *hirak*.

Nationalisms and Arab Nations

Abstract: The first Arab generation of decolonization was cohesive around nationalisms as a mobilizing ideology and producing a system of political and social values. Although in the Middle East this process was initially blocked by the European "manufacturing" of so-called "national minorities" and the imposition of states without a collective national project. Nationalism leading independence will create a model of nation-state based on historical legitimacy and the social pact between protective state and society which will generate an authoritarian model of power. Panarabism will be the predominant nationalist ideology since the 1950s by providing a value system that will make its failure visible to the new generation in the 1970s. The breakup between the new generation and the regimes will bring with it the radical decline of the pan-Arab left in favor of Islamism. In addition, a whole series of conflicts and tensions since 2003 will place Iraq, Syria, Saudi Arabia and Iran at the center of a new reality in which sectarianism will predominate over collective national identity by promoting dysfunctional states and communitarization vs citizenship. A new democratic nationalism, represented in the citizens' movements that have been intermittently unleashed since 2011, represents the only possible hope for the future in this region.

Keywords: Panarabism, Islamism, sectarianism, Arab revolutions, *hirak*.

* gema.martin@uam.es

Sumario: 1. Introducción. 2. El nacionalismo y la creación del Estado-nación poscolonial. 3. El panarabismo y la primera generación poscolonial. 4. Crisis del panarabismo y ascenso del islamismo. 5. Sectarismo vs identidad nacional. 6. Conclusión: el nacionalismo democrático. 7. Referencias.

1. Introducción

Desde el siglo XIX, la idea de Patria y Nación se introdujo en el mundo árabe procedente de la influencia europea y promovida por la conciencia del declive del modelo imperial otomano. La necesidad de resurgir en torno a un nuevo proyecto político-social se plasmó en diversas tendencias reformadoras nacionalistas contrarias al otomanismo: panislámicas, panárabes y locales. Ello no quiere decir que no existiesen sentimientos nacionalistas anteriormente, pero estos no alcanzaban el nivel de ideal y coincidencia con el Estado, como ocurrirá en la época moderna, sino que estaban inmersos en una identidad global marcada por la fe (pertenencia a la umma: comunidad-nación islámica).

Esos primeros nacionalismos se plasmaron en elaboraciones intelectuales árabes (Taha Husayn, Amin al-Rihani, Sati` al-Husri¹) o panislámicas (al-Afgani, Muhammad `Abduh, Rachid Rida), así como en diversas experiencias políticas que intentaron crear una nueva identidad nacional constitucionalista (Jayr al-Din en Túnez, Orabi Pachá en Egipto, la Siria del rey Faysal) pero que los intereses europeos contribuyeron a minar, o directamente a aplastar, para alcanzar su objetivo colonial (Khalidi, 1991).

Socialmente, la expansión del nacionalismo como elemento cohesionador estuvo incentivado por los procesos coloniales y por la experiencia de Palestina. La construcción del Estado-nación independiente tuvo lugar en un contexto de descolonización que fue liderado por grandes movimientos nacionalistas que impusieron un principio de legitimidad histórica del poder en el que inevitablemente arraigó la cultura autoritaria.

No obstante, la realidad en los territorios de Oriente Medio fue más compleja que en el Norte de África, tanto por la diversidad de las identidades confesionales y étnicas allí existentes como por la intervención europea fabricando algunas “minorías nacionales” durante el último siglo otomano, lo que dificultó la puesta en práctica del Estado-nación (Corm, 1989: 87-102).

El sistema de las capitulaciones² permitió a los europeos intervenir en los territorios y poblaciones otomanas de manera intensiva durante el siglo XIX, preparando el camino hacia la colonización. Esas potencias europeas, particularmente Francia, tejieron toda una densa red de “lealtades”, convertidas en clientelas, en nombre de sus intereses nacionales y bajo el pretexto de la protección de minorías cristianas de Oriente Medio (y la instrumentalización de la identidad kurda más tarde). Todo ello trajo consigo la ruptura de la convivencia entre poblaciones que habían vivido mezcladas, así como proyectos de nación confrontados, con el caso del Líbano e Iraq como paradigma.

La paradoja que se desprenderá de todo ello es que Europa tras la Primera Guerra Mundial, una vez consiga de la Sociedad de Naciones los Mandatos sobre Oriente Medio, impulsará la homogenización de los territorios del Oriente en torno a la construcción de Estados-nación, tutelados por Francia y Gran Bretaña, cuyas poblaciones tenían estructuras identitarias complejas y proyectos nacionalistas dispares,

¹ La traducción al español de buena parte de esa producción intelectual se encuentra en el libro de Ruiz Bravo, 1976.

² Concesiones del Imperio otomano a las potencias europeas de tipo comercial y aduanero que fueron incrementándose según crecía la deuda exterior de la Sublime Puerta hasta llegar a conceder a todos los europeos residentes en el Imperio la extraterritorialidad judicial, de manera que escapaban a cualquier tribunal y leyes otomanas. Posteriormente, los europeos creando un vínculo de unidad de destino con los cristianos orientales crearán esa red de “lealtades” haciendo uso de esos privilegios y prebendas con las “minorías cristianas”, de las que se erigieron como protectores.

algunos de ellos anteriormente alimentados por las potencias europeas (los cristianos maronitas y los kurdos, por ejemplo). En consecuencia, la creación de los Estados-nación en Oriente Medio fue una construcción artificial fruto de la imposición del tiralíneas colonial. Se fundaron Estados pero no naciones.

Embajadores y generales extranjeros, a golpe de conferencias internacionales y mapas diseñados por ellos, crearon un conjunto de Estados a su medida sin consultar con los pueblos y agruparon comunidades y grupos sociales que no se reconocían en las nuevas entidades nacionales que se les imponían. Francia lograba crear el Líbano al servicio de su clientela cristiana maronita, desgajando ese territorio de la Gran Siria, en tanto que la mayoritaria población musulmana reivindicaba su pertenencia nacional a Siria. Los británicos fabricaron un país llamado Transjordania (después Jordania) que respondía a las necesidades de Londres de crear un Estado-colchón bajo su control entre el protectorado francés en Siria, una díscola Arabia Saudí y un Iraq que les costaba construir; fragmentaron la petrolífera región del Golfo en pequeños emiratos que necesitaban de su protección para poder sobrevivir como débiles entidades nacionales que eran; forzaron en Iraq una unidad nacional entre tres regiones cuyas poblaciones no tenían la más mínima aspiración de convertirse en esa unidad nacional (kurdos, musulmanes sunníes y musulmanes shiíes); e impusieron lo que iba a ser el gran conflicto en la región: la creación del Estado de Israel, que exigía superar el principio irresoluble de cómo levantar una entidad nacional compuesta por colonos extranjeros sin amenazar la subsistencia de la población nativa palestina de ese territorio.

La Europa democrática ignoró a los pueblos, creó elites superficiales a las que podía tutelar y no tuvo en cuenta más que la explotación inmediata de sus territorios. Para justificar la empresa colonial, los europeos esgrimieron el principio de que Europa asumía la misión civilizacional de crear un Medio Oriente *ex nihilo* poblado por beduinos primitivos y comunitarismos arcaicos incapaces del autogobierno. Pero en toda esa región, las ciudades, los pueblos, las comunidades religiosas y étnicas contaban con seculares modos de administración, arbitraje y gobierno que el nuevo sistema internacional despreció e ignoró (y antes había fracturado), calificándolos de obstáculos para la modernización en pro de construir Estados-nación de acuerdo con el pensamiento europeo. Sin embargo, esa modernidad jacobina no era en realidad más que la cobertura de la imposición de clanes y elites particulares creadas como instrumentos de gobierno hegemónico sobre la pluralidad de identidades que en esa región existía (Martín Muñoz, 2000).

La construcción de la identidad nacional exigirá la elaboración de un nuevo nacionalismo cohesionador en torno a la independencia real de esos Estados que vendrá de la mano de una élite militar y las nuevas ideologías de izquierdas, de las que saldrá vencedor el socialismo árabe. Con la excepción del Líbano que acabará sucumbiendo en una larga guerra civil en 1975.

2. El nacionalismo y la creación del Estado-nación poscolonial

El autoritarismo de los regímenes poscoloniales tiene sus causas en la experiencia nacionalista que crea la colonización y, por tanto, no es característica exclusiva del mundo árabe e islámico sino de las naciones poscoloniales. Los líderes nacionalistas que dirigieron el proceso descolonial y crearon, a continuación, el Estado independiente llegaron al poder plebiscitados masivamente por la misión histórica de haber liberado al pueblo y construido la Nación. Esto provocará la consolidación de la legitimidad histórica, que es fija, incuestionable y vitalicia. Prevalecerá sobre la legitimidad democrática.

En consecuencia, provocó una cultura del poder patrimonialista: han creado el Estado, han salvado a la Patria y construido la Nación, luego Estado, Patria y Nación les pertenecía, y no integraron ningún mecanismo de alternancia en el poder.

Las relaciones entre los dirigentes y el pueblo se organizaron en torno a dos lógicas. Una, fundada en la restitución de la dignidad nacional, otra en la distribución de las riquezas nacionales. La primera trajo consigo la primacía de los derechos de la Nación sobre los de los individuos, la segunda dio nacimiento al Estado protector.

Fruto del subdesarrollo en que la colonización les había dejado, esos nuevos Estados prometieron a los nuevos ciudadanos desarrollo y educación. Para ello, aplicaron un modelo socioeconómico distributivo o protector, en el que el Estado se comprometía a proveer a los ciudadanos de sus necesidades fundamentales: productos de primera necesidad subvencionados, vivienda social, educación universal y gratuita, industrialización, construcción de grandes infraestructuras.

La intensidad de la aplicación del modelo distributivo seguirá ritmos muy diversos según los diferentes países árabes. Ello dependerá tanto del poder económico respectivo (que cuenten con la riqueza del petróleo: Arabia Saudí, emiratos del Golfo, Argelia, Libia, Iraq) como de la ideología oficial del régimen (sobre todo los Estados árabes que asuman el modelo socialista, derivándose de ello importantes avances sociales y laborales).

La combinación entre la cultura patrimonialista del poder y el modelo socioeconómico protector consolidará un pacto social entre los que ejercen el poder y los ciudadanos: a cambio de que el Estado se convierta en una especie de paterfamilias que provee a los ciudadanos de sus necesidades, los ciudadanos han de comprometerse en ser totalmente fieles y sumisos al poder que les gobierna. Cualquier oposición política que incumpla esa regla será, por tanto, castigada y perseguida.

En torno a estos pilares de la gobernabilidad se pondrán en práctica sistemas políticos diversos y contrastados: regímenes socialistas —como el Egipto de Gamal ‘Abd al-Naser, la Siria e Iraq ba’azistas, la Libia de Gaddafi, la Argelia del FLN, el Túnez de la década de los sesenta o el Yemen del Sur marxista-leninista- monarquías liberales, como Marruecos y Jordania; la república libanesa basada en un liberalismo pluriconfesional de dominación cristiano maronita; o las muy peculiares monarquías de la Península Arábiga.

La primera generación poscolonial, beneficiada por el modelo distributivo y las promesas del desarrollo, cohesionada masivamente en torno al proyecto panarabista y movilizadora por la lucha contra Israel y los derechos nacionales palestinos, relegó más fácilmente las aspiraciones democráticas (si bien no por ello dejaron éstas de estar presentes a través de partidos de oposición pasados por la máquina represiva).

3. El panarabismo y la primera generación poscolonial

La concepción ideológica del panarabismo nació en el seno del nuevo pensamiento socialista denominado *Baaz* (revitalización, resurrección), elaborado por tres intelectuales sirios a mediados de los años cuarenta: Michel Aflaq, cristiano greco-ortodoxo, Salah al-Din al-Bitar, musulmán sunní y Zaki al-Arsuzi, `alawí³. Así, en 1944

³ Los `alawíes son una muy particular rama minoritaria que en su origen procede del islam shií, y que en Siria representa en torno a un 10% de la población. Con frecuencia Aflaq y al-Bitar son los considerados maestros-pensadores y primeros líderes del Baaz, sin mencionar a Arsuzi (Abu Jaber, 1966; Devlin, 1976). No obstante, Arsuzi ha sido muy reivindicado como fuente ideológica por el régimen sirio desde la llegada al poder de los al-Asad en 1971 (Hafez al-Asad y Bashar al-Asad), dada su común procedencia `alawí.

nació el partido Baaz, y su expansión como un movimiento con capacidad de movilización social tuvo lugar desde finales de la Segunda Guerra Mundial.

El pensamiento baazista y su posterior concreción política fue el resultado de la reacción contra la dominación europea y lo que ellos mismos definieron como “la vieja generación” de políticos árabes a la que consideraban incapaz de transformar la realidad imperante y a la que señalaron como responsables de la derrota de la Guerra de Palestina en 1948. Lo más distintivo de su ideología va a ser su concepción panarabista: la visión de que los distintos países árabes son regiones que forman parte de una unidad constituida por “*una única nación árabe con una misión eterna*”. La revitalización o resurrección sólo podía llegar a través de la unidad árabe, y el Baaz se quería erigir como la vanguardia de esa nueva nación árabe, de ahí que enseguida se creasen secciones del Baaz en los países vecinos: Jordania (1948), el Líbano (1949) e Iraq (1951).

La identidad y referencia central del baazismo va a ser pues la arabidad (*al-`uruba*), siendo el islam el motor de ese arabismo, pero donde musulmanes y cristianos compartían la misma misión y referencia. El islam no va a ser marginado sino diluido en la mística de la nación árabe. El propio Michel Aflaq veía en el islam la expresión más elevada “*del espíritu árabe*” porque su destino ha estado íntimamente vinculado al del arabismo. Cuarenta años más tarde un compatriota suyo, Hafez al-Asad, reproducía la misma concepción: “*nadie, ni en el partido ni en el país, puede enorgullecerse de su arabismo sin hacerlo también del islam porque ha sido a nosotros, árabes, a quien el mensaje de Dios fue dirigido*” (discurso del 8 de marzo de 1980).

Es por ello por lo que la relación entre baazismo y laicismo ha sido ambigua y poco efectiva. Sin duda, al ser el arabismo el eje sustancial de este pensamiento político, el islam no figuraba en la primera línea ideológica, pero no por ello dejaba de estar presente en el discurso y en las instituciones. Lo que no existía era una posición política declarada de islamización social o cultural y por tanto tenía una dimensión social secularizadora que, en la práctica, acabó siendo muy superficial. Es más, si bien la proclamación constitucional de que “el islam es la religión del Estado” no aparece en las constituciones baazistas sirias, sí se establece que el presidente de la República debe ser musulmán y que la “ley islámica es la fuente principal del derecho”. En el caso de Iraq, las constituciones baazistas siempre proclamaron que “el islam es la religión del Estado”.

Asimismo, el baazismo se proclamó socialista, dadas las aspiraciones de la nueva generación a un reparto equitativo de la riqueza frente al sistema de notables y terratenientes que caracterizaba el régimen de la propiedad de los sistemas políticos en vigor. El artículo 26 de la constitución del partido así lo proclamaba: “*el Partido Baaz Árabe es un partido socialista que cree que la riqueza económica de la patria pertenece a la nación*”. De ahí que defendiese la reforma de la tierra y la gratuidad de la educación y los servicios sociales y sanitarios, aunque surgirán después determinantes discrepancias a la hora de decidir el rigor del capitalismo de Estado a aplicar. Por otro lado, ese socialismo no va a ser internacionalista, sino que va a tener una elaboración “específica árabe” desembarazándose de aquellos conceptos marxistas que eran incompatibles con su universo cultural y su experiencia social, como el materialismo ateo y la lucha de clases. De hecho, tanto el baazismo como la versión naserista del socialismo serán anti-marxistas en el sentido de que no van a admitir la idea de la religión como forma de alienación del pueblo ni la noción del antagonismo entre las clases sociales, siendo su base ideológica la primacía de la identidad nacional árabe unitaria como motor para la modernización y la recuperación de su florecimiento.

Fue en torno a 1951 cuando el Baaz inició su andadura en Iraq, pero mientras en Siria el movimiento tuvo un profundo enraizamiento y un sustrato ideológico bien definido, esta realidad fue mucho más débil en Iraq. El Baaz tuvo muchas dificultades para movilizar a importantes segmentos de la población en tanto que era el Partido Comunista Iraquí el que gozaba de una arraigada implantación. En realidad, la fuerza del partido le vino de manera decisiva de la capacidad de organización y conspiración que su aparato supo desarrollar de la mano de un grupo de dirigentes cuyos vínculos eran más regionales, tribales y personales que ideológicos (Tripp, 2003).

Por otro lado, la aplicación política de la unidad árabe que caracterizó sustantivamente a la ideología del Baaz (que veía a todo el conjunto del mundo árabe como su campo de acción y a los diferentes países como “regiones” de un todo) y que sólo vivió entre 1958 y 1961 una efímera experiencia unitaria entre el naserismo de Egipto y el baazismo de Siria, se va a transformar en una intensa rivalidad regional entre los “hermanos baazistas” de Siria e Iraq. Tras la negativa experiencia de la República Árabe Unida con Egipto, en el seno del Baaz sirio se fue ahondando la división entre quienes defendían el “regionalismo” (Salaz Yadid, Nureddin al-Atasi, Hafez al-Asad) y quienes seguían apostando por el diseño árabe global (los padres-fundadores: Michel Aflaq y Salah al-Bitar). En 1966 un golpe de Estado en Siria llevó al poder a los primeros, los cuales expulsaron a los segundos, que fueron acogidos por el “hermano iraquí”. Desde entonces dos direcciones baazistas rivales se organizaron: una en Damasco y otra en Bagdad. Será el comienzo del antagonismo agudo que va siempre a prevalecer entre la Siria y el Iraq baazistas, y cuyas raíces lejos de ser ideológicas serán personales y políticas (Martín Muñoz, 2003).

También surgirá una gran rivalidad con el Egipto de Gamal `Abd al-Naser. Aunque el naserismo asumirá los principios ideológicos del socialismo árabe elaborado por el baazismo, esa sincronía ideológica no impedirá la fuerte competencia por la hegemonía de esa deseada unidad árabe. De hecho, el naserismo se convertirá en la principal representación del panarabismo, pero su vocación patrimonialista del mismo abocará a todas las experiencias o intentos de unidad al fracaso (Jankowski, 2002).

A partir de los años setenta todos los elementos cohesionadores que habían movilizado a la primera generación poscolonial empezaron a hacer agua: progresiva quiebra económica y del Estado protector; fracaso reincidente de las uniones árabes; derrota de 1967 frente a Israel con la consecuente ocupación del ejército israelí de los territorios palestinos, del Golán a Siria y del Sinaí a Egipto; guerra civil en el Líbano y ocupación israelí del sur libanés.

En los años ochenta, junto al derrumbe moral por el fracaso de las promesas poscoloniales, una nueva generación tomará el relevo social: una nueva generación emancipada que se ha beneficiado de los logros de la modernización, demográficamente imponente (el 60 por 100 de la población total árabe tendrá menos de veinte años), muy politizada gracias a su acceso masivo a la educación y a su carácter mayoritariamente urbano, y principal perjudicada por la creciente quiebra económica del Estado y el aumento espectacular del autoritarismo, el clientelismo, la corrupción y la desigualdad en el reparto de la riqueza.

El cisma entre la clase gobernante y esa nueva generación se irá haciendo abismal. Mientras las sociedades cambiaban y se transformaban profundamente, las clases dirigentes continuarán con un solo objetivo: mantenerse en el poder sin capacidad alguna de aportar un nuevo proyecto movilizador para esa nueva generación. La renovación tendrá lugar, pues, en el seno de las sociedades, pero no así en la clase dirigente.

Si bien el origen del autoritarismo político tuvo su explicación en la particular experiencia histórica que caracterizó la creación del Estado-nación tras un proceso de colonización, la gran capacidad de pervivencia de ese autoritarismo encontrará en el progresivo apoyo político, económico y militar de sus aliados externos occidentales (EEUU y Europa, principalmente) el elemento determinante para mantenerse en el poder reprimiendo el impulso de cambio que caracteriza a las sociedades árabes actuales.

La mayoría social con la que contaba la izquierda panarabista en todo el mundo árabe se diluirá a partir de la década de los ochenta para caer en un declive, cuyos movimientos políticos se convertirán en minoritarios e irrelevantes en la nueva esfera social (Dawisha, 2016). Importantes sectores de la población procedentes de las clases medias, de los ámbitos profesionales y de los jóvenes experimentarán la necesidad de búsqueda de valores éticos y morales que encontraron en un tejido social de referencia islámica. El relevo generacional estará marcado, pues, por el predominio político de los partidos islamistas.

4. Crisis del panarabismo y ascenso del islamismo

Si durante dos décadas los campus universitarios y los partidos políticos estaban dominados mayoritariamente por la izquierda panarabista, la nueva generación se movilizará en torno a la búsqueda de la identidad islámica.

Este punto de inflexión en la historia árabe contemporánea se va a traducir en “la ruptura del consenso entre el Estado poscolonial y la sociedad” acompañada de la emergencia de una nueva generación que reclama una renovación sociopolítica en profundidad y un nuevo sistema de valores. Esa búsqueda se va a plasmar en la afirmación de lo “propio” y en una recuperación de la experiencia autóctona. De ahí que se fuese popularizando el discurso en torno a la “identidad musulmana”. No obstante, esta dinámica no hay que entenderla como un deseo de volver al pasado y estancarse en él, sino como una recuperación que busca una nueva readaptación e interpretación para lograr, lo que los árabes llevan buscando desde hace dos siglos, su renovación, desarrollo e independencia.

En este sentido, hay que tener en cuenta que en términos sociológicos los movimientos islamistas reformistas, en los que el perfil joven y urbano ha caracterizado a sus cuadros y seguidores nos estaba indicando el fuerte vínculo que existe entre islamismo y nueva generación, ha significado sobre todo la emergencia de una nueva élite política que sin duda es también parte de una modernización que en el mundo árabe se ha realizado fuera de todo marco conceptual, porque ha sido impulsada por lo que podríamos llamar “imperativos socio-económicos”: el éxodo rural, la emigración, la educación, el consumo, la urbanización, el cambio de los comportamientos familiares, la mundialización... y por la adopción de un marco político moderno que es el de los Estados-nación. En este sentido, el islamismo reformista ha evolucionado, desde sus iniciales y poco duraderas visiones panislámicas de principios del siglo XX, hacia un proceso de “nacionalización” donde su pertenencia es la identidad nacional de los respectivos Estados-nación de donde proceden y no el ámbito global árabe e islámico.

Asimismo, junto a la cuestión de la modernización y la democratización, las sociedades árabe-musulmanas están confrontadas también a la necesidad de satisfacer importantes déficits de confianza; entre otros, superar la percepción de que el desarrollo y la modernidad es fruto de la experiencia del “Otro”. Por tanto, el concepto de autenticidad cultural es un criterio sustancial de credibilidad para buena parte de esas sociedades divididas entre la revalorización de lo que es “autóctono” y la negación de lo

que es “importado”. Por ello, la nueva generación del islamismo reformista no excluye la búsqueda de acomodación entre valores modernos y legitimidad islámica.

La cuestión está en que esta nueva realidad ha generado diversas reacciones que no favorecen el desarrollo pacífico de la búsqueda de consenso sobre la identidad común y la modernización.

Por un lado, los regímenes árabes, lejos de poder ofrecer alternativas a la catastrófica situación interna al no estar dispuestos a resolver la cuestión del reparto del poder, se dedicaron a poner en práctica estrategias de represión y estigmatización del islamismo reformista, no por razones ideológicas sino porque es la oposición que cuenta con mayor base social (como las primeras elecciones democráticas celebradas tras las revoluciones de 2011 mostraron a través del triunfo de estos partidos -Martín Muñoz, 2013). Además de ejercer una extensiva y arbitraria represión política (cuyo momento álgido se alcanzó con el golpe de Estado en Egipto en julio de 2013), han puesto todos los medios a su servicio para presentar una imagen fanática y aberrante de los islamistas reformistas, haciendo la amalgama con los grupos extremistas, con los que no tienen ninguna relación.

Por otro lado, esos gobiernos han potenciado los valores islámicos tradicionales, en la falsa creencia de que la dinámica de islamización responde a una necesidad de refugio en el tradicionalismo y la religión, cuando es una búsqueda de ruptura y renovación con gran carga política. Se busca reforzar el islam del Estado frente al islam opositor, de ahí que se haya llevado a cabo en la mayor parte de los casos un acercamiento y apoyo tácito a los sectores más tradicionalistas del establecimiento religioso islámico, representado por el mundo de los ulemas. Estos ulemas proceden de las instituciones islámicas oficiales y son nombrados por los gobiernos para componer los denominados Consejos Superiores de Ulemas. Están funcionarizados y al servicio del poder. Los gobiernos los utilizan como correas de transmisión con la sociedad a fin de que les avalen políticamente, absorban todo el discurso sobre la identidad islámica y les permita tener el monopolio del uso político del lenguaje del islam. Pero la consecuencia ha sido que las instituciones islámicas tradicionales, contrarias a cualquier innovación, han logrado un enorme poder de control y censura sobre la sociedad, a cambio de su fidelidad política al régimen. Y son estos actores del islam, sustentados por los gobiernos, no sólo los responsables del orden social conservador y patriarcal que existe en estos países, sino también el poderoso freno a cualquier interpretación modernizadora dentro del marco del islam o fuera de él.

Por otro lado, las élites secularizadas del mundo árabe, salvo significativas excepciones, han percibido históricamente al islamismo como una amenaza a su propia existencia intelectual e ideológica, y como consecuencia, han relegado con demasiada frecuencia la defensa de la democracia y el Estado de derecho a favor de la aniquilación de "su otro" más significativo para ellos. Los regímenes han dado libertad de expresión a la *intelligentsia* secularizada para todo aquello que les ayude a presentar una imagen perversa del islamismo. De ahí que se dé la paradoja de que los regímenes se apoyen en algunos ámbitos en los intelectuales secularizados, y en otros en los actores más tradicionalistas del establecimiento religioso islámico, porque ambos desempeñan un papel muy concreto y determinado contra el islamismo (los unos, presentar la cara moderna y liberal del régimen, sobre todo en el exterior, y los otros, su fidelidad a los valores islámicos, en el interior).

Para muchos islamistas las soflamas de estos extremistas laicos, que rechazan cualquier diálogo con ellos, que los tratan como apestados y que logran gracias a sus posiciones anti-islamistas una gran presencia mediática ofrecida por el régimen, no son simples actitudes intelectuales, sino peticiones reales para que los eliminen no sólo de la

política sino de la sociedad entera, y justificaciones de la campaña policial de persecución y erradicación a la que se ven sometidos. Por si existía alguna duda, la alianza de los sectores laicos con el golpe de Estado militar egipcio en julio de 2013 y la brutal represión contra los Hermanos Musulmanes que le siguió, se lo confirmó. Consecuencia de dicha situación, la búsqueda de erradicación y satanización del "otro", a la vez que ha fomentado el enfrentamiento social y la desunión en la lucha contra la dictadura, ha lamentablemente alejado las posibilidades de debate y consenso sobre cuestiones primordiales como el modelo de sociedad, el papel de la religión o la acomodación entre legitimidad islámica y democrática.

5. Sectarismo vs identidad nacional

En las últimas décadas, la región de Oriente Medio ha experimentado un proceso de creciente sectarismo identitario, con claras causas políticas como origen, que han supuesto una profunda marcha atrás con respecto a la identidad nacional colectiva de algunos países e incluso a la desmembración *de facto* del Estado-nación, como es el caso de Iraq.

Tras la ocupación militar estadounidense de Iraq en 2003, los americanos desmantelaron el Estado iraquí para refundarlo según las viejas, pero muy vivas, visiones orientalistas y coloniales de las sociedades árabes. Su aproximación al país se fundó en una visión primaria de los iraquíes compartimentados colectivamente en comunidades y levantaron una nueva ingeniería institucional basada en la sectarización del país, en contra de la concepción del ciudadano emancipado y sujeto de un Estado-nación. La identidad nacional iraquí acabó relegada, favoreciendo el comunitarismo sectario, y la pertenencia a esas identidades confesionales o étnicas dio paso a un antagonismo político de carácter virulento. Una vez más impusieron al Oriente Medio árabe una profecía occidental autocumplida: el enfrentamiento sectario fruto de establecer en el país un federalismo en el cual los sunníes –identificados con Saddam Husein siguiendo el paradigma culturalista de “todos son uno”- eran marginados del sistema político y de los recursos petrolíferos, repartido entre kurdos (gobernando el Kurdistán de manera casi independiente) y shiíes (controlando el gobierno central). Todo ello ha traído consigo un profundo sentimiento de desposesión sunní. El aplastamiento colectivo de la ciudad de Faluya en noviembre de 2004 se convirtió en un símbolo del “martirologio” sunní (Haddad, 2011).

De esa manipulación de las identidades sectarias nacerá el grupo del Estado Islámico en Iraq y la Gran Siria (ISIS, en sus siglas en inglés). La organización del Estado Islámico existía desde 2006 en Iraq como un grupo de la órbita ideológica islámica defendida y financiada por Arabia Saudí para contrarrestar el ascenso shií y la influencia iraní que, paradójicamente, introdujeron sus tradicionales aliados estadounidenses en su torpe y arrogante invasión de Iraq. Una mayoría de los árabes sunníes de Iraq mantuvieron inicialmente una posición pasiva hacia el ISIS, para después buscar su protección ante las exacciones de las fuerzas de seguridad iraquíes, dada la manifiesta falta de voluntad del gobierno por integrarles en el sistema político existente. La revuelta de los sunníes radicalizados por el sistema sectario dominado por kurdos y shiíes en Iraq, se desbordará al conflicto sirio y será uno de los factores que contribuya a su extensión.

Cuando en 2014 se acabe organizando una coalición internacional contra el ISIS, toda la estrategia se centrará en los ámbitos militar y de la seguridad, sin prestar la atención necesaria a las causas políticas que lo alimentan, como los beneficios que el ISIS obtenía del lamentable sectarismo político e institucional en que han desembocado

las realidades de Iraq y Siria, y cómo llenaba el vacío de poblaciones sunníes desposeídas y sin proyecto político alternativo que les integre y dé visibilidad. La coalición que actúa contra el ISIS no ha ofrecido ninguna perspectiva social y política a las poblaciones que se adhieren a él, ni ha abordado las graves fracturas de injusticia social y de falta de representación en el Estado. Bien al contrario, los poderes totalitarios de la región volvieron a recuperar su valor estratégico, sin que se tuviesen en cuenta las consecuencias de la frustración social que generan y el impulso hacia la radicalización que provocan (Luizard, 2015).

Por otro lado, la “amenaza iraní” ha alcanzado tal nivel de paranoia (en parte alimentada desde 1979 por EEUU) que el eje saudí del Golfo es incapaz de conceptualizar la región sin que ésta forme parte de todas sus visiones estratégicas y geopolíticas. En consecuencia, se ha manipulado y sobrealimentado el paradigma sectario, interpretando los conflictos y su intervención en ellos en función del antagonismo shíes/sunníes. La interpretación obsesiva de ver a las poblaciones shíes árabes como una quinta columna de Irán, no deja de tener un foco distorsionado teniendo en cuenta que los conflictos no proceden de una identificación “natural” con Irán, sino que tienen unas raíces muy autóctonas. Dichas poblaciones reaccionan por la marginación y desprecio a las que les someten los regímenes que los gobiernan, pero sin cuestionar su identidad nacional árabe respectiva (como en la revolución de Bahrein en 2011, aplastada por los tanques saudíes). Los shíes iraquíes no actuaron como quinta columna de Irán en la guerra entre Iraq e Irán de la década de los ochenta. Asimismo, los shíes árabes no se remiten a las autoridades religiosas iraníes, sino a sus propios referentes árabes, libaneses o iraquíes, que se expresan en contra del modelo jomeinista de *wilayat al-faqih* de Irán. Suele ser su desposesión y la carencia absoluta de voluntad política por integrarlos en la representación del Estado, lo que desencadena el enfrentamiento o el conflicto violento (como el caso de los huzíes -de origen shíi- en Yemen, donde Arabia Saudí está interviniendo militarmente empujando a los huzíes a buscar el apoyo de Irán: otra profecía autocumplida).

6. Conclusión: el nacionalismo democrático

Con los derrocamientos de Zin al-Abidin Ben `Ali en Túnez, de Hosni Mubarak en Egipto, de Mu`ammar al-Gaddafi en Libia y de Abdullah Saleh en Yemen en 2011, un poderoso movimiento ciudadano trató de poner fin al clientelismo político, la corrupción y el sectarismo a favor de la emergencia del Estado de derecho (Khosrokhavar, 2012; Hanafi 2012; Abu Tarbush, 2011). Si bien, las autocracias históricas lograron revertir la mayoría de los procesos democráticos, desde 2019 esos movimientos ciudadanos han revivido en torno a varias *hirak* nacionales (Argelia, Líbano, Iraq). La denominación de *hirak*, que se han dado a sí mismos esos movimientos de contestación, es un neologismo que prueba cómo la lengua árabe se manifiesta y se transforma a la par que sus sociedades. Ese término define una nueva etapa en los sublevamientos populares en el mundo árabe y busca por ello diferenciarse de la tradicional palabra árabe *haraka* (movimiento) utilizada para designar los movimientos nacionales (*haraka wataniyya*) que condujeron a la independencia (Belkaid, 2019).

Esas múltiples y continuadas manifestaciones ciudadanas no están adscritas a una ideología concreta, más allá de reclamar la recuperación de la dignidad nacional a través de la aplicación de principios democráticos y el estado de derecho, ni están lideradas por ninguna fuerza política en particular. Pero sí proclaman su oposición a los

sectarismos (Iraq), al confesionalismo como sistema de organización político-social (Líbano) a las discriminaciones étnicas beréberes/árabes (Argelia).

Es un nuevo nacionalismo democrático en el que reposa la única posible esperanza de futuro en la región. Pero su culminación requiere abordar un necesario cambio global y no sólo local, porque esos jóvenes ciudadanos se movilizan también por la necesidad de recuperar la dignidad y soberanía nacionales, superar el sentimiento de que una desposesión progresiva, desde dentro y desde fuera, los ha relegado al olvido.

Esos sentimientos no proceden sólo de la experiencia del autoritarismo y el subdesarrollo, sino también de la vivencia histórica de la impotencia y la desposesión que la exposición permanente a injerencias, conflictos y guerras ha desencadenado, generando un sufrimiento humano desechable y sometido al abandono. Frente a una memoria colectiva sobre su pertenencia a una territorialidad determinante del mundo (cuna de grandes civilizaciones, situación estratégica de gran valor geopolítico y acumulación en su suelo de las principales fuentes de hidrocarburos del mundo) se contraponen la experiencia de haber quedado esa territorialidad desde hace más de un siglo completamente fuera de su control.

Desde fuera, se les ha convertido colectivamente en una imagen fija objeto del tópico y el estereotipo o de la estigmatización culturalista que supuestamente les convierte en poseedores de una cultura intrínsecamente antagónica a los valores modernos. Desde dentro, ha sido desposeída de derechos humanos y ciudadanos por gobernantes despóticos protegidos por sus aliados occidentales. Una generación condenada a convertirse en una inmensa masa de desplazados internos o refugiados de Palestina, de Iraq, de Siria, de Yemen, por conflictos que la comunidad internacional no tiene voluntad política de ayudar a resolver o ha intervenido directamente en crearlos; víctimas principales de las excrescencias radicales que el despotismo local y la injerencia occidental han potenciado, llámense éstas al-Qaeda o ISIS; objeto de una islamofobia que no quiere pronunciar su nombre.

7. Referencias

- Abu Jaber, (1966) *The Arab Baath Socialist Party*, Syracuse University Press: New York.
- Abu-Tarbush, J. (2011) “Perfiles sociopolíticos de las primaveras árabes”. *Actas del X Congreso de AECPA*.
- Belkaid, A. (2019) “Hirak. Aux origins d’un nom”. *Orient XXI*. <https://orientxxi.info/magazine/hirak,3418>.
- Corm, G. (1989) *L’Europe et L’Orient*, La Découverte: París.
- Dawisha, A. (2016) *Arab Nationalism in the twentieth century. From triumph to despair*, Princeton University Press: New Jersey.
- Devlin, J.F. (1976) *The Ba`th Party: A History from its Origins to 1966*, Stanford University Press.
- Haddad, F. (2011) *Sectarianism in Iraq: Antagonistic Visions of Unity*, Oxford University Press.
- Hanafi, S. (2012) “The Arab revolutions. The emergence of a new political subjectivity”, *Contemporary Arab Affairs*: University of California. Vol 5, issue 2. Pp. 198-213.
- Jankowski, J. (2002) *Nasser’s Egypt, Arab Nationalism and the United Arab Republic*, Lynne Rienner -Boulder: Colorado.
- Khalidi, R. Anderson, L. Muhammad, M. (eds) (1991) *The Origins of Arab Nationalism*. Columbia University Press: New York.

- Khosrokhavar, F. (2012) *The new Arab revolutions that shook the world*, Routledge: London & New York.
- Luizard, P.J. *Le piège Daech. L'État islamique ou le retour de l'Histoire*, La Découverte: París.
- Martín Muñoz, G. (2000) *El Estado Árabe. Crisis de legitimidad y contestación islamista*, Bellaterra Editions : Barcelona.
- Martín Muñoz, G. (2003) *Iraq, un fracaso de Occidente (1920-2003)*, Tusquet: Barcelona.
- Martín Muñoz, G. (2013) “Democracia e islamismo en las transiciones políticas árabes”. *Res Publica Revista de Filosofía política*: 163-186.
- Ruiz Bravo, C. (1976) *La controversia ideológica. Nacionalismo árabe/nacionalismos locales*, IHAC: Madrid.
- Tripp, Ch. (2003) *Historia de Iraq*. Cambridge University Press (edición española).