

Estado contra Nación

INTRODUCCIÓN

La crisis general que actualmente vive el mundo árabe está casi enteramente focalizada en el Estado, entendido éste-según la concepción aún dominante de lo político-como una ciudadela, cuya toma constituye la condición del control del conjunto de la vida nacional. Estado islámico, Estado laico, Estado democrático, Estado socialista, Estado nacionalista, Estado árabe unificado, Estado territorial, Estado oriental despótico, Estado moderno racional: he aquí los términos que utilizan a diario los intelectuales y el conjunto de la intelligentsia árabe. Son la expresión del lugar central que ocupa el Estado en el debate político, social y religioso en una sociedad que, como nunca antes, se busca y se interroga acerca de sus orígenes, su identidad, sus fundamentos y su porvenir.

Para entender mejor este debate, así como la problemática general del Estado en el mundo árabe, nos parece necesario distinguir tres niveles fundamentales en el análisis de ese objeto que aquí llamamos Estado y que no es necesariamente idéntico (es decir, que no se ha formado de manera similar, no tiene el mismo papel y no responde a los mismos criterios y aspiraciones) en todas partes del mundo. El primer nivel se refiere al origen de ese objeto, no en el sentido de la historia general y cronológica, sino en el de la historicidad, es decir, esencialmente, en el de su razón de ser.

A la pregunta "¿por qué hay Estado?", los teóricos y filósofos políticos siempre respondían con la misma frase de Aristóteles: porque las sociedades humanas son, por naturaleza, sociedades políticas. No pueden vivir sin Estado. Los filósofos musulmanes desarrollaron, sobre todo, la idea del "wasi" (vector de disuasión y de persuasión material y moral) como el fin de lo político. Para materializarse, este wasi necesita una fuerza autónoma, que Ibn Jaldun busca en la assabiya (solidaridad natural de sangre y espíritu de cuerpo), sin, no obstante, dejar de decir que, para los árabes, este factor de la assabiya no es suficiente. El establecimiento del Estado requiere además, para ellos, la intervención de un mensaje religioso, que trascienda las oposiciones y los conflictos entre las múltiples assabiya y espíritus de cuerpo. La razón de ser no significa aquí la justificación a fortiori de los Estados, sino lo que provoca, material y moralmente, su creación concreta en un momento de la historia. La problemática del origen no busca explicar porqué hay Estado en general, o porqué las sociedades humanas no pueden vivir sin Estado, sino porqué, en un momento y en un lugar dados, hay un Estado dado (árabe, indio, unificado, segmentado, nacional, imperial, etc.), y no otro. En pocas palabras, se trata de saber cuál es, exactamente, en nuestra época, la fuerza histórica capaz de engendrar un Estado. El segundo nivel de esta problemática se refiere a la estructura material, objetiva, del poder, es decir, al aparato y al dispositivo en los que el poder procura materializarse para realizar sus objetivos (el programa y las políticas que le pide la sociedad o que él mismo se fija).

El tercer nivel se refiere precisamente al proyecto histórico de este Estado, a la fuente de su legitimidad, a la razón de su funcionamiento, es decir, a su acción colectiva o a su misión histórica, que-al igual que el espíritu que da vida al cuerpo-hace trabajar a sus aparatos y hace actuar a sus fuerzas. Ese es el aspecto fundamental y primero de la legitimidad, que está ligado a la realización de objetivos determinados. El segundo

aspecto de legitimación, relacionado con la apreciación de la manera en que el Estado cumple su misión, sólo se plantea en un segundo momento, cuando la satisfacción de las necesidades pasa de la exigencia de la cantidad a la de la calidad. Entonces ya no bastará con que el Estado satisfaga necesidades para legitimarse, sino que primero será juzgado por los métodos y medios utilizados. Aquí es donde aparece, en nuestra época y para nuestro tipo de Estado, la demanda social por la democracia.

En realidad, se trata de tres niveles relativamente autónomos, que no evolucionan necesariamente en esferas idénticas y que no tienen la misma temporalidad. La dimensión histórica-que encarna al sujeto de la historia, fundador del Estado-concibe a este último como modo de lo político o proyecto histórico y de porvenir. A este nivel, el Estado es entendido, esencialmente, como la expresión de la organización de sí misma de una sociedad, y por eso refleja los programas y los intereses de las fuerzas sociales organizadas: élites, clases sociales, alianzas de clases, pueblos, etc. Eso es lo que se suele analizar como el contenido sociopolítico del poder del Estado, que nos permite distinguir, por ejemplo, entre un Estado feudal y capitalista, tributario o periférico, etc. .

El modelo organizativo del Estado a este nivel-objeto de la ciencia política-es un fenómeno ligado a la evolución y la acumulación de las técnicas de gobierno y de control del poder, que tienen lugar a medida que éste crece y se diversifica. Esa es la dimensión estructural, que concibe al Estado como técnica del poder y formas de organización de la vida pública: los aparatos, las maneras de gobernar, la organización de las jerarquías en el seno del Estado y de los aparatos, etc. En este sentido distinguimos, por ejemplo, entre el Estado moderno burocrático y el Estado tradicional personificado.

El tercer nivel comprende al Estado como valor o conciencia de sí, definición de objetivos y orientación de la acción general. Son los fines de la política encarnada por el Estado. El carácter de esta acción es, generalmente, insuflado al Estado por la sociedad, pero también puede ser "importado" junto con el Estado. Y, en la medida en que los fines del Estado, cualquiera que sea su origen, estén en correspondencia con los de la sociedad, estará asegurada la legitimidad del poder, por lo menos en el primer sentido, y esto independientemente de la forma o de las técnicas que adopte esta correspondencia. Las técnicas de legitimación reflejan, en un segundo momento, el proceso histórico de establecimiento de las finalidades y los valores fundamentales en torno a los cuales se produce el consenso general, tácito o explícito. Es este nivel del análisis de la legitimidad lo que nos permite distinguir entre un Estado democrático, por ejemplo, y uno despótico. Esos son los tres elementos inseparables de los que debe dotarse todo Estado, a saber: la organización, el programa político y el sistema de legitimación.

Pero mientras que la organización material-o el Estado como técnica de poder-pertenece, en su historicidad, a la evolución de la civilización universal y, por lo tanto, es tomada como tal en todas las sociedades civilizadas, el proyecto político está determinado por las fuerzas constituidas en el seno de la sociedad, que se reflejan, en uno u otro sentido, en el seno del Estado. El Estado como política es, por eso, el reflejo de los movimientos sociales, de los equilibrios de fuerzas y de las coaliciones de intereses. Y, conforme estos movimientos representen más o menos los intereses del conjunto de la sociedad (como en el período de la lucha anticolonial) o los de la élites (radicales o conservadoras), cambiarán continuamente de contenido las estrategias y el sentido de la acción del Estado con relación a la sociedad.

En cuanto a la cristalización de las fuerzas históricas fundadoras del Estado -hoy, las naciones-, ésta tiene sus raíces profundas en las transformaciones efectivas de las

aspiraciones de las sociedades humanas. Estas son, en efecto, el factor menos determinado y más cambiante y contradictorio, que ni las fuerzas políticas ni el Estado técnico pueden controlar. Esta realidad empírica-y, por lo tanto, opaca-, que ni siquiera es, en sí misma, política, es, sin embargo, la raíz profunda de toda política. En cambio, el sistema de legitimación es un hecho histórico, que no se deriva ni del modelo del Estado ni del modelo de las aspiraciones colectivas, sino que se crea y elabora a lo largo del tiempo, a medida que la conciencia del Estado y sus propias aspiraciones se identifican con las de la sociedad. La legitimidad no se encarga, no se inventa, aparece o no, según la evolución de la política en el seno de las sociedades y de los Estados, envueltos conjuntamente en un único y mismo proceso de civilización y modernización. El Estado político-o su proyecto de sociedad-depende tanto de la evolución de las estructuras de producción y consumo, de las ideologías y de las tradiciones de organización políticas y sociales, del principio ético, como de su capacidad efectiva de realización.

Sencillamente, esto quiere decir que la constitución de las fuerzas sociales no es obra del Estado. Este llega, o no, a controlarlas con sus propias estrategias, y en función de su evolución técnica y ética. En el caso en que no lo consiga, el Estado sigue siendo tributario de las solidaridades y "políticas" establecidas fuera de él y nunca llega a convertirse en el centro de una adhesión general o de una solidaridad nacional. La absorción de las solidaridades periféricas y parciales depende, pues, directamente, de la capacidad del Estado político para presentar y realizar un proyecto nacional que beneficie al conjunto de la sociedad. Por lo demás, la adquisición de la legitimidad por parte del Estado (forma universal) -vista como el resultado de su familiarización con la comunidad (particularidad histórica)-tiene, a estas alturas, mucho que ver con la seriedad, la moral y la actuación de las élites y dirigentes históricos. A la luz de este esquema examinaremos el carácter de lo que denominamos Estado árabe contemporáneo, su acción y sus fuerzas inspiradoras, para saber si se trata, como tendemos a pensar, de un Estado tradicional, sultánico y religioso, o más bien de un organismo histórico nuevo: en su estructura interna, sus métodos de acción, su programa social, sus finalidades y su ética general.

Si, en este ensayo, hemos privilegiado el análisis del Estado es porque éste aparece, a la vez, como el fin y como el instrumento de ese difícil proceso de construcción nacional. Pero el Estado es considerado aquí, antes que como un simple aparato, más bien como la materialización de principios éticos y sociales en función de los cuales se organiza la sociedad. Constituye el nudo y el cerebro que combina múltiples redes de solidaridad, de afinidad, de parentesco y de relaciones de intercambio, que constituyen la sociedad como unidad y organización. Desde este punto de vista se ha hecho hincapié no en las estructuras, sino en el movimiento, el devenir y los cambios: allí donde actúa y razona el Estado, se civilizan las sociedades, se deshacen y hacen las historias de los pueblos, se buscan las naciones, se organizan los sistemas geoestratégicos y se construyen los aparatos y fuerzas políticas.

Pensamos, en efecto, que es difícil, tal como están las cosas, comprender el carácter del Estado en los países del Tercer Mundo, es decir, su sentido y su papel, al margen de las profundas transformaciones que, desde hace un par de decenios, experimenta el sistema internacional. Nos parece que el concepto de devenir, más que el de estructura, es el que mejor corresponde a la actual situación del mundo árabe, en perpetua agitación. Es, en nuestra opinión, el único concepto operativo en el plano metodológico, en cuanto hace más transparentes las múltiples rupturas, morales y materiales, que vive la sociedad árabe-y, en primer lugar, la fractura, que no deja de ahondarse, entre el Estado y la sociedad-, así como las distorsiones que atraviesan, por

una parte, al Estado y, por la otra, a la sociedad, y que tienen muy poco que ver con estructuras culturales o sociológicas llamadas "tradicionales".

También nos parece cada vez más inoperante limitar el análisis del Estado a aspectos jurídicos y de ciencia política. No podrá dominarse el concepto de Estado más que si llegamos a comprenderlo de arriba abajo, es decir, por un lado, en sus relaciones con el sistema internacional de Estados, intercambios y comunicación, y, por otro, en sus relaciones (o, más bien, su interacción) con la sociedad civil, sus solidaridades parciales opuestas, los múltiples campos de sus intereses privados y la complejidad de sus contradicciones internas.

Eso significa que habrá que romper con la actual literatura política, que opone sistemáticamente "sociedad civil" y "Estado". Pensamos, en efecto, que, para comprender la política y desmontar sus mecanismos, no basta analizar al Estado al como se presenta, sino que hay que identificarlo como un nudo de relaciones complejas, a la vez nacionales e internacionales, civiles y políticas, culturales y materiales. Vamos a analizar la constitución de este Estado a través de la vida de las comunidades y sus historias; de la evolución mundial de los dispositivos y técnicas del poder; de la eclosión del nacionalismo como espíritu que hace funcionar a esos dispositivos, forjando, al mismo tiempo, la unidad de los pueblos como realidad sociológica y la cohesión del Estado como lugar de adhesión general; de la crisis de este Estado y su ideología nacionalista; y, finalmente, de las perspectivas contradictorias que se perfilan en el sistema geopolítico y cultural internacional.

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 Omeyyas, 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 jenízaros, 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. v 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 arabadidad 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 arabadidad 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 orientistas 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. Falta 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 Bourguiba, 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. Ia Asociación de los Ulemas de Ben Badis en Argelia. Ios 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 Tunisie 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. 110. 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 Nacional socialista 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. cit., 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), Tunes, 1989, y Maxime Rodinson: *Marxisme et monde musulmán*, Paris, 1974.

(41) Por ejemplo: *Le programme do Parti communiste égyptien*, Le premier Congres, ed. Ibn Khaldoun, Beirut, 1964; *Le programme du Parti communiste syrien*, IV Congres, julio de 1974 (ed. del Partido), así como *Les poinrs de divergences au sein do 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 Worid*, 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 developpement 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 Irak, 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.

LA ORGANIZACIÓN DEL PODER

4. El discurso sobre el Estado:

El Estado moderno y el Estado tradicional

El agotamiento del debate sobre la identidad ha abierto en grande, desde hace unos diez años, el debate sobre el Estado, su naturaleza, sus orígenes, sus estrategias y su porvenir. Si bien es cierto que los análisis en este terreno no datan de esta década, nunca en el mundo árabe fueron tan sistemáticos como hoy. Y aunque el debate sobre la nación sigue existiendo, su verdadero objeto no es otro que el Estado, en su morfología o en las estructuras de sus poderes. Así, las divergencias que aún perduran respecto a la identidad disimulan, muy a menudo, la creciente competencia entre fuerzas políticas antagonistas y programas sociales inconciliables por el control del poder o por la redistribución del espacio de su ejercicio. Para los teóricos de estos espacios, en particular, la definición de la identidad de la nación, que el Estado engloba y encarna, no es, por definición, más que una determinación de los parámetros del poder, de sus estructuras, de su distribución y de sus principios políticos y morales. Esa es la razón por la cual los modernistas radicales tienden a rechazar el arabismo (siempre sospechoso, en algún lugar, de islamismo), para afirmar, en nombre de un mediterraneísmo o de otras ideologías, la pertenencia de tal o cual país a la cultura europea(1). Rechazar la arabidad es, pues, huir de lo que parece ser el determinismo de un destino, intelectual y político, insoportable o inaceptable.

Al igual que en el problema de la identidad nacional, las posiciones sobre el Estado árabe van de un extremo a otro. Unos destacan su carácter despótico, centralizado, inmoral, guerrero, imperial, tendiendo a asimilarlo a su ancestro, el Estado oriental. En este caso, uno puede escoger, para completar su análisis, entre la teoría de la sociedad hidráulica o la teoría del modo de producción asiático, donde el Estado sólo existe para perpetuar la guerra (exterior e interior), fuente de tributos e impuestos, necesarios para su reproducción(2).

En estas teorías, convertidas ahora en clásicas, se injertan nuevos y brillantes análisis, estudios más modernos, inspirados por la antropología o la sociología política. El concepto del Estado islámico como encarnación del despotismo (sultán o mameluco) vuelve así, otra vez, al servicio de la teoría del Estado oriental, clave del análisis del carácter absolutista del Estado árabe contemporáneo. Así, debido a la continuidad de ciertos aspectos políticos y culturales tradicionales (el poder personal, la aplicación de algunas leyes sacadas de la tradición islámica al campo del derecho privado, el predominio de los militares, etc.), uno tiende a pensar que se trata de la supervivencia del modelo de la antigüedad.

En este caso, para demostrar que el actual Estado no es, en resumidas cuentas, más que la reencarnación del tradicional Estado oriental, varios autores ponen de relieve las similitudes de las formas de gobierno o el carácter de las solidaridades tribales que las sostienen. Otros recurren al análisis del vocabulario político clásico, en lo que se refiere tanto a los términos como a los valores dominantes. Muchas veces se tiende, por ejemplo, a comparar, con el fin de demostrar su continuidad, el comportamiento de tal o cual jefe de Estado con el de antiguos sultanes y monarcas(3).

Al analizar la situación del mundo árabe a fines de esta década, H. Charabi escribe: "Los síntomas de esta enfermedad se manifiestan, en el seno del Estado, en la

persistencia de las estructuras sultánicas, mientras que, a nivel de la sociedad, se encarnan en el predominio de las solidaridades locales, tribales y confesionales, aunque son los valores de la educación familiar los que determinan la formación de la personalidad patriarcal. El hecho de que esta personalidad siga viva explica por qué la modernización sólo podía ser superficial"(4).

Pero, otros autores, al subrayar otros aspectos que caracterizan el funcionamiento de este Estado (su carácter exterior, su rechazo a colaborar con la sociedad, su discurso modernista, sus políticas económicas y sociales, sus alianzas internacionales), llegan a demostrar, por lo contrario, el carácter extranjero, colonial, occidental de este mismo Estado, que es presentado, entonces, como la expresión de la permanencia de la situación de ocupación y de colonización. Las corrientes islamistas, que hoy proclaman la destrucción de este Estado en nombre de un Estado islámico-fundado en la voluntad de la nación, expresada por las organizaciones políticas islamistas, e inspirado en los valores de la cultura y de la religión árabe-musulmana-, no son las únicas en haber planteado esta crítica radical a este Estado. Desde hace décadas, algunas corrientes nacionalistas veían, en los actuales Estados, instrumentos extranjeros, establecidos con el fin de mantener la división de la nación y perpetuar su dominación(5). De esta forma, el Estado árabe contemporáneo es, para unos, islámico y oriental, y, para otros, occidental y extranjero. En realidad, el método subyacente y común al conjunto de estas corrientes de pensamiento-y que es la fuente del malentendido-consiste en considerar que las estructuras de los actuales Estados son productos directos de la historia política y de sus sociedades civiles, encarnadas en la cultura y sus valores. Según la ideología de unos u otros, y según la relación efectiva de cada uno con el Estado, la posición frente a éste cambia radicalmente. Si mis valores son tradicionales y yo estoy excluido del Estado, es fácil ver en esta exclusión la prueba de su alienación. Pero, si, al contrario, yo soy de tradiciones laicistas y me hallo, desde este punto de vista, en oposición a tal o cual política del Estado, tenderé a asimilarlo a un organismo clerical.

5. El modelo burocrático racional

El fundamento histórico, así como político y ético, del Estado árabe moderno se halla, en realidad, en el proceso de modernización al que se ha dedicado el mundo árabe desde hace dos siglos. Pero, cualquiera que sea el alcance de los intentos de modernización emprendidos por los diferentes príncipes o sultanes musulmanes-en Estambul, El Cairo o el Líbano-, en el siglo XVII(6), es el ingreso de las tropas de Bonaparte a Egipto lo que constituye el punto de partida de un proceso de modernización, cuyas consecuencias aún no se ha terminado de sufrir.

La humillante derrota de los ejércitos mamelucos-cualquiera que haya sido el desenlace final de la campaña-fue vivida como la hora de la verdad, como un desafío capital a todos los espíritus aún vivos del Oriente musulmán. Vino a confirmar, por si aún hubiese sido necesario, el fin de la era de la soberanía, así como el hundimiento de la hegemonía del Estado otomano llamado musulmán, a lo cual contribuyeron ampliamente las precedentes y múltiples derrotas de los ejércitos en los teatros militares europeos. Se había abierto un nuevo capítulo en la historia del mundo.

Despertándose ante el espectáculo de una nueva historia, en la que no ha participado y de la cual corre peligro de ser irremediablemente excluido -desposeído de su gravedad, de su peso, de su importante papel en la realización de la civilización, descentrado, rechazado y disparado fuera de sí mismo-, Oriente revive los momentos de angustia más difíciles de su historia, puesto, en lo sucesivo, bajo el signo de las

amenazas y de las intrusiones exteriores.

Nada puede describir mejor el espíritu de los contemporáneos de la campaña de Bonaparte que las palabras de Al-Yabarti, él mismo testigo de esta ruptura en la historia y en las conciencias. El surgimiento del nuevo orden mundial le parece tener como corolario "el trastocamiento de las naturalezas, el trastorno de las actitudes adquiridas, la destrucción y la generalización de la ruina", en resumen: el desorden(7);

La presencia de las tropas de Bonaparte en Egipto era, en sí-e independientemente del desenlace militar final de esta campaña-, todo un choque y un acontecimiento. La sociedad árabe, replegada sobre sí misma desde hacía muchos siglos, había perdido, en realidad, el contacto con el mundo exterior, excepto, quizá, en cuanto a los enfrentamientos armados en Europa central, donde el Imperio Otomano se esforzaba desesperadamente por mantener sus posiciones. De este modo, descubrió un universo técnico e intelectual extraño, fuerzas organizativas, nociones, instituciones que nunca conoció y cuyo dominio se le escapaba irremediablemente(8).

Impuesto, o aceptado con conocimiento de causa, el choque de la modernidad señala el estallido de una imagen de sí la pérdida de una perennidad, de la unidad del tiempo y de la continuidad del espacio. La sociedad árabe nunca más conocerá la paz, ni exterior y aún menos interior. Este gran choque, al romper equilibrios de siglos, ya no dejará de inducir y ampliar la labor de zapa de una implacable lógica de desmembramiento: al hacer renacer rivalidades olvidadas, al destruir seculares redes de intercambio y de comunicación, al truncar realidades vividas, al provocar la emergencia de tensiones y conflictos inesperados, de donde surgirán anatemas recíprocos en el seno mismo de parentescos demostrados. Nada, pues, funciona ya en el pensamiento y en la organización de las sociedades musulmanas. Con la aparición de una nueva jerarquía de poderes y de objetos, el conjunto del campo intelectual-como potencialidades discursivas, racionalidades y problemáticas teóricas- resulta cambiado. El discurso de la escolástica islámica, que orienta sus categorías hacia los problemas religiosos y jurídicos-con todo un universo de tabúes y prohibiciones, en segundo plano-, pierde su coherencia y se desfasa de la nueva realidad. Al ser un discurso de conservación de una sociedad en suspenso, la escolástica, en efecto, daba vida más a una lógica de perpetuación de un orden en decadencia que a un examen crítico de los datos de la percepción, necesario para toda renovación de los conocimientos teóricos o prácticos. "Incluso si fueran más numerosas, las obras de los filósofos musulmanes no permiten al hombre alcanzar la perfección, pues están mancilladas con lagunas e insuficiencias (...) ¿No es signo de deficiencia si el pensamiento del hombre no se orienta hacia la investigación? ¿No es un defecto para el científico y el sabio que, estando el universo entero acosado por las nuevas ciencias, los descubrimientos y las obras recientes, no esté informado sobre las causas y los efectos de estas novedades? ¿Que el mundo haya sufrido una transformación total mientras él duerme aún el sueño de la inconsciencia?"(9).

El contenido del concepto de lo real resulta asimismo transformado, cuando el mundo musulmán se da cuenta progresivamente que ya no es un universo suficiente en sí mismo, o incluso viable tal como es. Consciente de sus límites y dudando de sus propias fuerzas, mide, pues, sus enormes desventajas en un gran universo abierto, cuyas fronteras nacionales ya no constituyen una verdadera protección, e incluso son destruidas a hierro y fuego. Este universo, dividido en entidades políticas de un nuevo tipo, se le aparece como un conjunto hasta tal punto diverso y diferente de las formas tradicionales, que al discurso musulmán, de fuerte coloración jurídico-ideológica, le resulta imposible comprender su significación. Pero, mientras que los conceptos de

milla, dimma, achira y aila, "corporación" y futuwa (comunidad, clientela, clan, familia, y cofradía, respectivamente.- Nota del t.) se volvían cada vez más pálidos, los conceptos de "patria", "nación", "clase", "partido", "ciudadano", "individuo" no eran, sin embargo, suficientemente inteligibles en la realidad sociológica.

El mundo musulmán se da cuenta, así, de los límites de sus instrumentos de identificación y de sus ideologías. Se abre a las nuevas temporalidades, pero casi no llega a comprenderlas realmente, ni a dominarlas. Al no poder seguir representándose la historia como una sucesión de conquistas espirituales, descubre, no sin asombro, las diferentes rupturas que la han marcado. Comprueba que esta historia ya no se confunde con la de un perpetuo yihad para llevar más lejos y más alto la palabra de Dios, o para divulgar su mensaje universal y su verdad fundamental. En lo sucesivo, lo que más profundamente estará en juego en esta historia "profanizada" será, para él, el progreso material y científico. El Estado, la política, la nación, la libertad, la constitución, el desarrollo: otras tantas nociones colocadas bajo el signo de la objetividad, de la racionalidad, del universalismo, de la secularización, sostienen, desde ahora, el contrapeso de la ética religiosa. También el saber tradicional aparece como vestigio de un pasado del que conviene deshacerse para encontrar un nuevo punto de apoyo donde asentar una identidad, una permanencia y una continuidad históricas. El concepto de sultán o de califa, como símbolo de poder, de soberanía y de orden se vuelve caduco. Las ciencias religiosas ya no parecen representar ese eterno receptáculo de la verdad.

Por el solo hecho de implantarse la hegemonía occidental, las antiguas estructuras estatales sufren un gran choque. El comienzo de la disgregación del sistema jerárquico tradicional, con sus propias redes de poder, pone en tela de juicio las posiciones adquiridas por unos y otros y abre a la competencia la combatividad de fuerzas que, durante mucho tiempo, estuvieron dominadas o vencidas. La emergencia de una nueva forma de mercantilismo, apoyado en el mercado mundial del capital, no tarda en crear una lógica de concentración acelerada de los ingresos y acentúa la marginación de las antiguas oligarquías, así como de gran parte de la población. La marejada de productos manufacturados, importados de los países industrializados, transforma los modos de vida y las relaciones sociales y tiene, como corolario, la aparición de una nueva división del trabajo, de una nueva diferenciación de clases y, por lo tanto, de formas de dominación y de coerción hasta hace poco desconocidas.

Así aparecen difíciles problemas de gestión de los recursos, del tiempo, de los diferentes espacios sociales (heredados o creados), de una nueva demografía sin punto de comparación con la del pasado, de nuevos oficios y de nuevas necesidades. Ahí también, las nociones de rizq, ma'ach, riba, zakat, macha'a, etc. (bienes, ingresos, interés, diezmo, propiedad común, respectivamente. Nota del t.) ya no dan cuenta suficientemente de los mecanismos reales de la vida material de la sociedad, de la complejidad de sus relaciones económicas, de las formas de propiedad y de apropiación que se desarrollan y se imponen. Y son menos aptas aún para permitir sacar provecho de las aportaciones tecnológicas, gestionarlas y organizativas modernas.

Todo un mundo ha cambiado radicalmente en el espacio de poco tiempo, el que se nos ha escapado y cuyo origen apenas conocemos. El mundo musulmán se mira así bajo una nueva luz y descubre una nueva realidad, es decir, su arcaísmo, lo que sus intelectuales no dejarán de fustigar con el término despectivo de inhitat: decadencia material y degeneración espiritual. Este arcaísmo no sólo amenaza la continuidad de la historia universal-encarnada, no obstante, en otras civilizaciones y determinada por otros ritmos-, sino que también introduce una ruptura, aún más grave y dolorosa, entre lo real y lo pensado, el objeto y su representación. Es, necesariamente, sinónimo de

incapacidad e impotencia: incapacidad de saber y comprender, e impotencia de emprender y actuar. Es fuente de ignorancia, confusión y debilitamiento, lo que lleva directamente a la marginación y a la decadencia.

¿Cómo salir del arcaísmo, superar la decadencia generalizada, vencer su ignorancia, recuperar el tiempo perdido, regenerarse? ¿Qué hay que hacer para comprender esta nueva realidad, que, aparentemente, no corresponde a ningún orden de significación conocido? ¿Cómo dominar ese gran e irresistible movimiento, que zarandea y deja maltrechas a naciones enteras, a lo largo de una historia que sigue siendo para ellas tan azarosa como peligrosa? ¿Cómo llenar ese foso, que se ahonda más, entre la comunidad y su propia historia, la identidad y el universalismo, lo real y su representación, el ser y la consciencia, la autoridad y el poder, la ciencia y el conocimiento? ¿Cómo reconciliar los hechos y las palabras, las aspiraciones y las coacciones, la voluntad y la objetividad? ¿Cómo, dentro de esta interrupción, velar de nuevo por la unidad del tiempo y la del devenir humano? ¿Sobre qué base podrá producirse la reintegración a la historia y cuáles serán los rasgos principales de este orden de retorno a la verdad primordial?

Como todas las grandes naciones del mundo no-occidental es decir, las culturas que tienen una dimensión de civilización y no existen como una simple referencia de identidad, étnica o religiosa-, los árabes han sentido en lo más profundo de su ser ese peligro mortal del arcaísmo y se han inscrito en la escuela moderna (a más o menos largo plazo y con más o menos éxito) para aprender y comprender la nueva lección de la civilización.

La modernización, como acción de acuerdos con el ritmo del tiempo y de adaptación a las nuevas realidades, sin pensarlo, o casi, se impone a todos los Estados. Lo mismo sucede con la perennidad del poder y la preservación del sentido de la autoridad. Así, casi al mismo tiempo, una poderosa corriente modernizadora emerge y se desarrolla en los diferentes centros del imperio musulmán. Sin ni siquiera preocuparse por el hecho de que las nuevas políticas puedan estar en contradicción con los preceptos de la religión, las autoridades musulmanas, como "a la japonesa", se apresuran en provocar los necesarios cambios para poner a la realidad local lo más conforme posible con la verdad de la historia. Se trata menos de una acción premeditada o de una elección pensada que de una reacción de supervivencia. A la inversa, pues, de una opinión bien arraigada sobre este tema, el islam no parece haber constituido un obstáculo a esta práctica, y los ulemas nunca plantearon ningún problema. Algunos de entre ellos, incluso, se pusieron del lado de las autoridades políticas, y hasta las incitaron a la ejecución de las reformas. El Estado imperial dispuso, pues, de todos los poderes para llevar a cabo los cambios deseados y no tuvo, por así decirlo, otros obstáculos o resistencia a su acción que sus propios fallos. Impulsado por el miedo a la desintegración y a la caída, el Estado mismo toma la iniciativa de realizar el cambio. Este cambio, concebido como una imitación o una adopción de las técnicas de organización militar, económica, jurídica o social occidentales, se convierte en la preocupación central de los poderes desde fines del siglo XVIII. Para atacar la causa principal de la decadencia, el sultán Salim III intenta, desde 1792, modernizar el cuerpo militar, a los jenízaros en particular, y pierde la vida en ello. Su fracaso no desanima, sin embargo, a su sucesor, Mahmud II, quien, aprovechando la derrota de los ejércitos otomanos en la guerra de Grecia, consigue, poco tiempo después, reducir a la nada la resistencia de sus tropas e imponer, desde 1826, el "nuevo orden" militar. Pero, en realidad, es sólo bajo el reinado del sultán Abdul Mayid I que el movimiento de modernización toma impulso. Las tanzimat (o conjunto de leyes orgánicas), promulgadas el 3 de noviembre de 1839, se presentan como la primera carta otomana de

los derechos y de las libertades civiles en el Oriente árabe-musulmán(10). Estas leyes modernizadoras se consumarán con la proclamación de la Constitución, bajo Abdel Hamid II, en 1877.

Al provenir de la máxima autoridad musulmana de la época, a saber, el Imperio Otomano, estas reformas son reproducidas, como un modelo, en todas las comarcas islámicas. En Túnez, Jeir Eddin da su impulso al movimiento con la publicación de Ahd Al-aman (la carta de paz civil y de seguridad). En Siria e Iraq, la aplicación de las reformas es dirigida por grandes admiradores de la Revolución Francesa, como Hikmet Pacha y Suleiman Pacha. El movimiento se extiende a Marruecos, y se generaliza en todas partes. Pero es, sin duda, en Egipto donde toma su mayor impulso, superando, incluso, de lejos, en sus resultados, lo que pudo hacerse en la capital, Estambul.

Llegado al poder en vísperas de una gran derrota militar, Mohammad Ali emprende, desde 1805, un amplio movimiento de modernización (occidentalización). Y, como para anunciar el advenimiento del nuevo orden social, comienza su reinado con la masacre de El-Qal'a (1811), donde son exterminados, lisa y llanamente, los miembros de la antigua aristocracia mameluca. Al poner coto a la influencia de los ulemas, consigue someter a todo el país y le impone un orden férreo. La reforma agraria, la reorganización del Estado y la industrialización le permiten hacer de Egipto, en dos décadas, una verdadera nación moderna, más avanzada que la mayoría de los países occidentales de la época, de modo que sus sucesores, así como una gran parte de los intelectuales de otras partes, ya no consideran a Egipto árabe o musulmán, sino europeo.

Sin embargo, el éxito del proyecto no podía dejar de hacer reflexionar al wali de Egipto sobre el porvenir del conjunto del Imperio y hacerle reevaluar sus ambiciones. Pronto, sus reivindicaciones lo conducen a un enfrentamiento directo con el sultán, empujando a éste a lanzarse a los brazos de las potencias europeas y precipitando, con este motivo, la intervención de éstas. De este modo, la victoriosa campaña militar que lo llevó hasta los muros de la Sublime Puerta --después de haber conquistado la Siria natural y Anatolia--, y puso en sus manos el porvenir mismo del Imperio, se volvió contra él. Su éxito militar, tras sus éxitos económicos y políticos, despertó el reflejo occidental de miedo y desconfianza hacia las potencias musulmanas. Y el proyecto del virrey de Egipto fue abortado y liquidado por una coalición de países occidentales. La epopeya de M. Ali terminó como una aventura desastrosa y condujo, lisa y llanamente, a la capitulación del Egipto moderno.

El fracaso de esta campaña señala, realmente, el hundimiento del primer proyecto de modernización de todo el mundo árabe-musulmán, pues no sólo consagra la derrota de Egipto y la desintegración de su aparato económico, sino que hace, en lo sucesivo, de todo el Imperio y del sultán de los musulmanes el rehén definitivo de las potencias occidentales. Tanto Egipto como Turquía pronto estarán sometidos a la vigilancia y el control político y financiero de Europa.

La decadencia de Egipto, al igual que el desmantelamiento del Imperio, se volvió, pues, inevitable. Por lo demás, el destino del Imperio se decidirá durante la revolución de los Jóvenes Turcos y del Partido Unión y Progreso, totalmente conquistados por las ideas y los valores de la Revolución Francesa. Su fragmentación, en vísperas de la primera guerra mundial, como la abolición del califato (1924) y la proclamación, en su lugar, de la República turca, consagran la victoria de Europa y la demostración de su hegemonía sobre todos los territorios árabes.

Pero de este fracaso del proyecto general de renovación y de industrialización quedó un elemento residual, que siguió condicionando la vida de los pueblos árabes: el

Estado moderno (en el sentido simple de técnicas de poder). Y es ese carácter híbrido o ecléctico de la naturaleza del Estado árabe contemporáneo que quiere destacar A. Laroui cuando, después de haber analizado la estructura del Estado sultánico (y/o imperial), escribe, contra las dos tesis que mencionamos más arriba: "El Estado moderno que existe en los países árabes no es una versión achatada del Estado sultánico descrito en el capítulo anterior. Es el resultado de un doble proceso: de su desarrollo natural-que le ha legado muchas ideas, formas de organización y tipos de comportamiento tradicionales-- y del proceso de reformas, que ha transformado parcialmente la cúspide de los aparatos administrativos del Estado y le ha hecho adoptar del exterior medios de transporte y de comunicaciones de nuevo tipo, a fin de promover la agricultura y el comercio-(11). Se trata, esencialmente, de una administración autónoma u objetivamente constituida, es decir, que no depende, como en el pasado, de los vínculos personales, y cuyo objetivo principal sigue siendo la búsqueda del interés público.

El Estado-como técnicas modernas del poder-es, igualmente, el montaje de un sistema jurídico y de una justicia del mismo tipo, es decir, basados en reglas claras y conocidas, universalmente aplicables a todo el mundo sin excepción, de dónde nace la idea de la igualdad y, también, de la ciudadanía. El Estado moderno es, en efecto, el Estado de derecho, no a causa de la existencia de una justicia o de una ley, pues ninguna sociedad puede continuar sin tal justicia, sino a causa de la puesta en aplicación de una justicia objetiva, unificada, garantizada por funcionarios formados de igual manera y sometidos a reglas bien definidas en el ejercicio de su profesión. El Estado de derecho se declara en oposición a las diferentes formas de justicias privadas, laicas o religiosas, donde las leyes no están ni unificadas para el conjunto de la comunidad política, ni tampoco son aplicables a todo el mundo, ni están garantizadas en su aplicación. La propia soberanía y continuidad del Estado sólo son las condiciones necesarias para la realización de este derecho público, objetivo e independiente. Pues la ausencia de soberanía impide al Estado constituir el último recurso supremo y, por consiguiente, ser una garantía efectiva de la aplicación del derecho, mientras que la personalización de la justicia la priva de la continuidad necesaria para la estabilidad y la racionalidad de esta aplicación.

Son estos tres grandes rasgos de la justicia de Estado lo que, en realidad, condujo a la formación progresiva de la nación, en la medida en que contribuyeron a fundar la idea de una comunidad de destino-que sufre sin distinción las mismas leyes-, de ciudadanía-directamente resultante de la igualdad ante la ley-y, finalmente, de un sentimiento primordial de confianza y optimismo, indisociable de una actitud personal positiva e incitante o creadora, nacido de la existencia de una justicia terrestre, en el sentido en que la gente puede estar segura de no tener que esperar hasta el fin de los tiempos para obtener su derecho. El Estado moderno nace directamente de la idea de un Estado responsable de la suerte y el destino de la comunidad, lo que lo orienta en todos sus pasos hacia el mejoramiento de la situación, del saber, de las técnicas, de las leyes. de la industria, de la organización. De ahí, también, la aparición de una nueva concepción de la política: ocuparse de la sociedad, en lugar de servirse de ella para alcanzar objetivos que no derivan de las necesidades de su progreso material o aparente, sean grandiosos o pequeños, religiosos o profanos. Esta nueva concepción crea el mercado político, es decir, hace que las diferentes fracciones de la élite social rivalicen en la realización del progreso, en lugar de enredarse en la lucha por el poder como tributo de guerra o instrumento de disuasión ideológica.

Pero, fuera de Egipto-donde se instala un aparato de Estado moderno, en el siglo XIX, ampliado a Siria, durante el período de la ocupación egipcia-, es Turquía donde también se asiste, bajo la presión de las potencias europeas y la voluntad de los sultanes

de reforzar su dominio sobre un imperio en plena descomposición, a la colocación de las mismas estructuras estatales-aunque con más insolvencia-, desde las tanzimat! (1839) y la aplicación del "nuevo orden".

Estas mismas reformas se realizan, en la misma época, con mayor o menor éxito, en Túnez, bajo Jeir Eddin, y en Iraq, bajo Medhat Pacha. Al comienzo, las nuevas estructuras estatales no se imponen como una fuente de libertades individuales o colectivas-hoy inseparables de la noción misma de nacionalidad y ciudadanía-, sino, esencialmente, como la única manera de regenerar al Estado, y de producir y acrecentar su poder. El Estado moderno es, en primer lugar, esa capacidad ilimitada de producir poder, en la medida en que se basa en la extensión del control estatal sobre el medio ambiente, sobre la ley, sobre la economía, sobre la demografía ... es decir, sobre todos los aspectos de la vida social. Esa es la condición de la realización de su idea fundamental, a saber: servir a la sociedad u ocuparse de sus asuntos terrestres y de su porvenir.

n. El Estado del progreso

Así como la adopción de criterios internacionales de organización política y económica no depende de una elección subjetiva, sino que constituye la condición objetiva de la participación de las sociedades en las actividades de la civilización, y, por lo tanto, de la preservación de su historicidad, del mismo modo las finalidades morales y sociales de lo político no son el producto de una elaboración ideológica del Estado o de las fuerzas políticas. Están contenidas-en desorden-en las aspiraciones concretas de los individuos y colectividades. En la sociedad árabe, estas aspiraciones sufrieron-como, por lo demás, en todo el mundo-una profunda mutación. Con frecuencia, una rígida noción de cultura y de particularismos culturales nos impide ver la importante operación de transmisión de las más avanzadas ideas y valores de civilización en cada período de la historia. Al conservar una falsa idea de civilizaciones compartimentadas, uno tiende, en efecto, a subestimar la mezcla, el mestizaje y la generalización-a través de las fronteras culturales y políticas-de las aspiraciones, sin cesar renovadas, de la humanidad en su conjunto. Es así cómo el tipo de aspiraciones religiosas predominó en todas partes en la Edad Media, aun cuando la capacidad de las organizaciones sociales para responder a ellas no fue la misma en todos los países. Lo mismo ocurre hoy con la generalización del tipo de aspiración moderna, que mueve a las sociedades y a los individuos, y gobierna, consciente o inconscientemente, su comportamiento y sus actitudes políticas. Así, por ejemplo, las rebeliones que agitan a las sociedades del Tercer Mundo de hoy-incluidas las rebeliones armadas con ideología de connotación religiosa-son la expresión de la incapacidad de sus estructuras organizativas para satisfacer a las nuevas aspiraciones, y no a la inversa. Por eso, el Estado no puede tener pretensión a la existencia más que en la medida en que se fije como objetivo esencial el aumento de esa capacidad de satisfacción de las nuevas demandas materiales, políticas y morales. Este objetivo se llama aquí, y desde la Nahda, progreso histórico y social. La realización de ese progreso es la única fuente de legitimación del Estado, su propia razón de ser.

Este no se confunde con las políticas o las ideologías que intentan encarnarlo, servirlo o explotarlo: es el criterio primordial con el que son juzgadas, aceptadas, legitimadas o rechazadas las políticas y las ideologías. El Estado, en el mundo árabe como en cualquier otra parte, quiere ser, ante todo, en el plano de la ética política, el Estado del progreso. Esta ética, llevada hasta sus límites extremos, en los países del

Tercer Mundo, no puede más que incitar al radicalismo, y hasta a una revolución permanente, y a la monstruosa idea del Estado revolucionario, es decir, de la ausencia del Estado de derecho como política de Estado y modo de gobierno.

En efecto, lo que distingue al Estado moderno del Estado tradicional, a nivel del contenido sociopolítico de su acción, es que el primero se da como razón de ser hacerse cargo del destino de cada uno de sus miembros, quienes, en lo sucesivo, son tratados como ciudadanos. Es, por lo demás, este nuevo carácter del poder político lo que explica el desarrollo de la nueva administración, los servicios sociales, e, incluso, la política misma como una práctica teórica y material de elaboración de proyectos, planes y estrategias, sobre los que se apoya la intervención del Estado. En cambio, el Estado tradicional no se siente responsable del porvenir y destino de cada uno, sino sólo de los de la nación en su conjunto, contra la agresión exterior y la subversión interior. Tiene por misión mantener la paz, que es la condición de la realización, por parte de cada individuo y por sus propios medios, de su destino personal. Por eso, normalmente está ocupado con la función militar y coercitiva, mientras que su administración y, por consiguiente, su burocracia racional, están menos desarrolladas. La realización misma de este Estado-que se basa, esencialmente, en el arbitraje-, así como su pasada gloria, están en función de su capacidad para ponerse muy por encima de la sociedad, y fuera de ella, con riesgo de convertirse él mismo en el producto de la arbitrariedad y la violencia. Muy al contrario, el Estado moderno busca confundirse con la multitud. Prefiere ocupar el corazón de ésta y quiere ser el interior mismo de las sociedades, su propia alma, su razón y el medio por el cual estas sociedades, concebidas como conjuntos de individuos independientes, buscan autoorganizarse y perfeccionar sus existencias.

El nacionalismo, en sus diferentes formas, no es más que la estrategia de la generalización de este tipo de Estado del progreso, instrumento de civilización y de acceso a lo universal. Su programa no es demostrar una identidad, o propagar una ideología de salvación eterna, sino realizar esta función temporal y, en cierto sentido, laica del Estado: hacer bella la vida sobre la tierra, y no solo justa, darle calidad, transformar a la sociedad en el plano político y cultural, y desarrollar la economía. Así es como el nacionalismo se presenta en la historia contemporánea de los pueblos no-industrializados como la encarnación esencial de la ética política. Es el alma y el espíritu del Estado moderno, considerado como proceso de reconstrucción nacional. Por eso, la historia moderna del Tercer Mundo, y del mundo árabe en particular, se confunde con la historia del nacionalismo y, más allá de éste, con la del Estado que constituye su instrumento histórico. Se trata, en realidad, de la reconstrucción de la ideología y de las fuerzas sociales sobre las que se apoya el Estado para realizar su objetivo histórico de cambio y modernización. En realidad, el nacionalismo constituye la ideología histórica del Estado, es decir, prescribe su acción política, cualesquiera que sean las ideologías de los equipos dirigentes. Las primeras ideologías, reflejo de intereses particulares, sólo pueden aspirar al poder, y subir a él, en la medida en que logren adaptarse a la ideología nacionalista y presentarse ante ella como una de sus expresiones posibles.

7. El Estado instrumental

Al modelo del Estado moderno no están intrínsecamente atados su contenido político, social e ideológico, el liberalismo o el totalitarismo. Estos son la aportación propia de las fuerzas sociales, de las coaliciones y de los intereses específicos o nacionales que ocupan el Estado y detentan el poder. La idea de la libertad, por ejemplo,

no se deriva espontáneamente de la moderna estructura técnica del Estado, sino, al contrario, surge de la sociedad para contenerla, dominarla, poner orden en esta estructura, racionalizarla y humanizarla. Aparece como una reacción a su peligroso desarrollo, como un límite. Así, el absolutismo, que es la primera encarnación del Estado moderno, segrega como antídoto al liberalismo. Pero éste no está necesariamente atado a aquél. El funcionamiento de esta nueva estructura estatal depende, pues, del movimiento social mismo, de las ideas y equilibrios que provienen de la sociedad que llamamos civil, y también de sus contradicciones. Depende de la fuerza del principio director moral y político que la dirige, del espíritu que le sopla vida y habita en ella, es decir, de la dinámica social misma. Pero, liberal o radical, el Estado moderno quiere ser, en primer lugar, esencial e intrínsecamente modernizador. El nacionalismo, como por lo demás el liberalismo, se identifica aquí mucho más con una voluntad de reforma, de modernización, de recuperación del atraso, de integración en la historia, de recuperación de la dignidad y de la soberanía, que con la afirmación de una hipotética superioridad o voluntad de dominación y expansión, como fue el caso en el pasado de esta ideología, ella misma de origen occidental. Incluso puede decirse que el buen funcionamiento de esta estructura moderna siempre estuvo ligado al contenido del movimiento nacional que dirige sus políticas y le insufla el espíritu y la inspiración. Ya que, aun para el liberalismo, se trata mucho más de una estrategia de liberación nacional, en el marco pacífico ofrecido por el poder extranjero, que de una opción social y política pensada. En verdad, es el valor del nacionalismo lo que ha dominado, y domina aún, a la sociedad entera, y constituye el fundamento profundo de la legitimidad del poder político.

En estas condiciones, la evolución del Estado es inseparable de las transformaciones que experimenta este nacionalismo. Todo cambio en sus principios, en su ideología, en sus estrategias, en sus cimientos sociales, en sus objetivos y programas, en un sentido u otros se traduce, indefectiblemente, en la degeneración y el disfuncionamiento de esta estructura, llegando hasta invertir sus valores, es decir, hasta reinventar la tiranía. Pero, en todos los casos, ésta nada tiene que ver con el despotismo tradicional, pues-ya volveremos sobre ello-es de un carácter, una fuerza y un alcance diferentes. En efecto, detrás de la modernización del Estado efectuada en el mundo árabe desde el siglo XIX se halla la reacción contra el peligro de la invasión y la dominación extranjera, en particular europea. Es el caso del Imperio Otomano bajo Mahmud II, como de la Argelia de Abdel Kader, frente a la invasión francesa; y del Egipto de Muhammad Ali, como consecuencia de la campaña de Egipto de 1879. Y es en la medida en que esta modernización provoca una centralización y un crecimiento considerable del poder con relación a la sociedad civil que se deja sentir la necesidad del desarrollo de una ética y reglas políticas capaces de aminorar los efectos perversos de esta modernización y crear las condiciones de un control mínimo de la sociedad sobre ese nuevo poder concentrado y totalitario que ha salido del Estado burocrático racional.

Así aparece la primera forma de pensamiento político moderno, el liberalismo en este caso, tanto en el seno del mundo árabe como en el resto del Imperio Otomano, sobre todo bajo Abdul Hamid. Está encarnado por el movimiento constitucional, que se desarrolló considerablemente en el siglo XIX hasta llegar a imponer al sultán la proclamación, en 1876, de la primera constitución que se conoce en la historia del Imperio Otomano"(12). Pero, mientras que la fundación de la República en Turquía inicia la fase nacionalista y, por consiguiente, pone fin a este liberalismo, la expansión colonialista en los países árabes, en la medida en que instala un poder discriminatorio y dictatorial bajo una forma liberal, empuja al liberalismo a identificarse casi totalmente

con el constitucionalismo. La estricta aplicación de la constitución, es decir, la garantía del buen funcionamiento del régimen parlamentario instalado por las autoridades coloniales, se convierte en Egipto, Siria, Iraq, Túnez, Marruecos, etc.-en el principal instrumento de resistencia contra la pura usurpación del poder, o, simplemente, a favor de una mejor distribución de las responsabilidades. Es, pues, esta dominación en la medida en que consuma la liquidación del Estado tradicional, aun cuando continúa explotando una parte de su patrimonio-la que prepara el campo político, el terreno geopolítico y los soportes de identidad de las nacionalidades, así como las estructuras administrativas y políticas de los nuevos Estados. Ni qué decir tiene que el punto de equilibrio y el centro del proceso de formación política es el poder colonial. Bajo la tutela de las potencias occidentales (francesa y británica, en particular), y en función de las necesidades de su expansión colonial, se constituyen y estructuran, pues, los nuevos aparatos de Estado de la región. Esta génesis sigue, por lo demás, marcándolos y determinando, en gran medida, su evolución. Entre otras cosas, es la causa de su latente crisis de legitimidad y de su falta de un verdadero dominio de sí, que los llevarán al fracaso. En realidad, se trata de sistemas liberales instaurados en las colonias o semicolonias para velar por su dominación y facilitar su integración en el mercado metropolitano. Detrás de estos sistemas se esconde la formación de la nueva clase intermediaria, que tiene por misión transmitir el mensaje cultural, los productos económicos y los órdenes administrativos entre la sociedad colonizadora y la sociedad colonizada, y viceversa. Pero, esta nueva clase-nexo entre dos mundos enfrentados-o tardará en hallarse acorralada por el desarrollo del movimiento nacionalista y la transformación de la relación de fuerzas en detrimento del poder colonial. Las políticas de las élites liberales, cuya lógica no es otra que la adaptación a las necesidades de los Estados industriales, verdaderos comanditarios y beneficiarios de los sistemas establecidos, sólo podían ser consideradas, por eso, como cada vez más incoherentes.

(1) En 1936, Taha Husein se planteaba esta pregunta: "¿La mentalidad egipcia, en los planos de la imaginación, de la percepción, del entendimiento y del juicio, es oriental o europea? En términos precisos: ¿es más fácil, para la mentalidad egipcia, comprender a un chino o a un japonés que a un francés o a un inglés?", a la cual respondía que "(...) la mentalidad egipcia, desde sus primeras épocas, sufrió la influencia del Mediterráneo y (...) tuvo intercambio, en todos los campos, con los pueblos del Mediterráneo". (*L'avenir de la culture en Egypte*, El Cairo, 1936, pp. 13-21).

(2) El libro clásico de Karl August Wittfogel: *Oriental Despotism A Comparative Study of Total Power*, 1957, algunos de cuyos temas son retornados por Abdei Malek en: *Egypte société militaire*, París, 1962.

(3) Ver Michel Seurat: *L'Etat terrorista* París, 1989. (4) Hicham Charabi: *La estructura Matriarcal* (en árabe), *Dar al-tali'a*, Beirut, 1987, pp. 8-9.

(5) En cambio, los nacionalistas tienden a desdeñar las estructuras tradicionales, o a tratarlas como insignificantes secuelas del pasado, a fin de salvar la idea de una nación perfectamente homogénea e integrada. Es inútil mencionar toda la literatura nacionalista árabe. Los trabajos más significativos en estos campos son los de Abdel Aziz el-Duri: *La formación histórica de la nación árabe: identidad y conciencia* (en árabe), Beirut, CEUA, 1984. También, los trabajos fundamentales de Sati' el-Husri.

(6) La alusión, aquí, es a Mohammad Ali al-Kebir de Egipto y a Fajr Eddin al-MA'ni del Líbano.

(7)Al-Yabarti: 'Ayaib al-atharfi-l-tarajim wa-l-ajbar, vol. 3, p.2.(8) Sobre los primeros contactos de los intelectuales musulmanes con las sociedades y el pensamiento modernos, en el siglo XVIII, ver Jaled Ziyada: Descubrir el progreso europeo (en árabe), Beirut, 1981.

(9)Al-Agfani, en Pakdaman, ob. dt., pp. 281-288.

(10) R. H. Davison: Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876, Princeton, 1963. Entre estas reformas podemos mencionar: la igualdad de derechos de confesión para todos sin distinción, la creación de un Consejo de Estado y de un Tribunal Superior mixto islámico-cristiano, la aplicación del sistema de las wilayas (que favorece la centralización y el mantenimiento del orden), la abolición del impuesto sobre el arrendamiento (1883), la creación de un sistema fiscal moderno, la promulgación del primer código de la nacionalidad otomana (1869), y, finalmente, la adopción de los códigos franceses en varios campos. Ver también: Hudgson m. G. S.: The Venture of Islam, Chicago, 1974.

(11) A. Lauri: El concepto de Estado (en árabe), al-Markaz al-thagafi al-arabi, Casablanca, 1981, p. 129.

(12) Apoyado por un movimiento reformador, el ministro Medhat Pasha derroca al sultán Abdulaziz (1861-1876). Tras el breve reinado de Murad V, Abdulhamid

II (1876-1909) promulga una constitución de tipo parlamentario (diciembre de 1876). Pero un año después, la constitución es suspendida por treinta años, mientras que la modernización del aparato de Estado permite a Abdulhamid practicar un despotismo de terror.

LOS FUNDAMENTOS ÉTICOS

8. La fuerza del nacionalismo: liberalismo y radicalismo

La reflexión sobre la estructura del poder en el mundo árabe se ha reanudado desde hace aproximadamente una década, teniendo como principal punto de referencia la descripción y análisis del carácter dictatorial y absolutista de regímenes cada vez más aislados y separados de la sociedad. La ausencia de mecanismos de alternancia en el poder, el monopolio de las palancas de mando por élites frecuentemente inmorales e incompetentes, la falta de libertades públicas, la violación trivializada de los derechos humanos, la censura política e intelectual ejercida por las autoridades, el poder personal, la confusión cada vez más flagrante entre el Estado y el partido único o la tribu, la generalización de los sistemas de arbitrariedad política y jurídica, discriminación abierta y represión colectiva, son fenómenos corrientes que no se escapan al observador(1).

Se han expuesto varias tesis para explicar esta ruptura entre el Estado y la sociedad. Algunas, difundidas sobre todo en los medios de comunicación masiva, son culturalistas, y ven en esta ruptura la consecuencia de un regreso triunfal de las tradiciones milenarias de despotismo o de poder patriarcas o de las solidaridades tribales-confesionales. Es en esta perspectiva que la teoría de Ibn Jaldun sobre la assabiya-o solidaridad natural-es redescubierta o aplicada por un gran número de

estudios sobre el Estado y la sociedad árabes(2).

Otras teorías, historicistas, buscan esa explicación en la formación histórica de las estructuras estatales. Mansur, por ejemplo, parece dar mucha importancia al hecho de la eliminación de los árabes de la arena política en beneficio de los turcos-desde los abbasíes-; sobre todo para el desarrollo del carácter militarista del Estado y del carácter étnico de las élites dirigentes. Esta ruptura es concebida, así, como una fractura permanente(3).

En cambio, Larui hace hincapié en la devaluación moral tanto de la teoría como de la práctica políticas en beneficio de la utopía, religiosa o simplemente nacionalista. La ausencia de un riguroso pensamiento político sobre el Estado impediría a éste desarrollar en su seno los principios y valores necesarios para la expansión de la libertad(4). En realidad, y a pesar de la apariencia, Larui no ve el origen de la dictadura en la persistencia de las tradiciones políticas sultánicas, sino, más bien, en la contradicción que vive ese Estado al estar dividido entre estas tradiciones y los principios burocráticos del racionalismo adquiridos en el último siglo. "El actual Estado árabe está tironeado entre dos tipos [de Estado]: el sultánico/mameluco y el burocrático racional; al mismo tiempo, se manifiesta a través de estos dos tipos. La causa de este tiron es el foso que separa a la política y a la sociedad civil, al poder (político) y a la influencia (la potencia) material y moral efectiva en la sociedad, al Estado y al individuo; foso que es el legado del antiguo Estado sultánico, reforzado por la administración colonial extranjera"(5).

Otras explicaciones, de tipo ideológico-religioso, interpretan esta ruptura como el resultado de la laicización del Estado, que para ellas significa el abandono, por parte de la sociedad (musulmana), de sus tradiciones, prenda de su identidad, es decir: el principio del califato, en el que se hallan ligados el poder político y la ley islámica, y su sustitución por el principio de la monarquía temporal (mulkon 'adud)(6). Otros enfoques, de tipo jurídico/político, buscan esa explicación en la ausencia-o la crisis-de legitimidad(7), mientras que otros aún la encuentran en la exasperación de la competencia por el poder en el seno de una sociedad fragmentada como un mosaico, competencia que es avivada por la caída de las élites tradicionales y su sustitución por las élites rurales(8). En realidad, esta estructura social segmentaria, descrita por Turner (que recuerda las tesis de Marx sobre el bonapartismo), sigue siendo la base de aquella teoría sociológica-ampliamente difundida-sobre los problemas del poder que plantea la dictadura moderna, que retoma, muchas veces sin modificación, los antiguos análisis de lo que antaño se denominaba el "despotismo oriental", con la correlación del papel excepcional del Estado como árbitro universal(9).

Por lo que se refiere a los países del Golfo, J. al-Naqib observa que el origen del Estado autoritario se halla en la larga historia de la intervención política, militar y económica del imperialismo occidental; la destrucción de las redes de comercio a distancia; el traslado del centro del poder desde las costas hacia el interior tribal; y el establecimiento, con ayuda de la protección extranjera, de una jefatura tribal hereditaria en lugar de la jefatura tradicional, instalada por cooptación. De esta forma, en los países del Golfo, el poder absoluto sustituyó al poder "democrático" tribal. El desarrollo de la producción petrolera no arregló las cosas, porque dio a esos Estados petrificados los medios de conservar y mantener aún más su poder arbitrario(10).

Es igualmente en las condiciones socioeconómicas del subdesarrollo que hace hincapié I. S. Abdallah(11). En cambio, Samir Amin destaca el factor de dependencia, en la medida en que éste favorece la creación de una burguesía local, separada del resto

de la población e insensible a las aspiraciones populares. La razón es que, aunque el capitalismo, para asentarse contra el feudalismo, tuvo necesidad de luchar por la democracia (tanto más cuanto que gozaba de un contexto de paz exterior), el capitalismo dependiente sufre la doble presión de la agresión del colonialismo extranjero y de la oposición de las masas populares. Por eso no puede sumarse al desarrollo independiente y autocentrado hacia la integración en el mercado mundial, como fue el caso del capitalismo del centro. Está condenado, en virtud de su subordinación a ese mercado y a sus exigencias, a seguir siendo totalitario(12).

En realidad, la cuestión fundamental en la formación de las políticas nacionales en los países dependientes es que el Estado, como estructura y técnica de organización, no constituye el lugar en el que el poder se regenera y se difunde sobre el conjunto de las fuerzas sociales, sino que, por lo contrario, es el reflejo de este poder. La ausencia de esta autonomía no es, como se suele pensar, signo de la persistencia de poderosos focos de lealtad exteriores (tribales o confesionales), que escapan al control del Estado. Radica en la debilidad material y moral del propio Estado, no en el sentido de insuficiencia de las fuerzas represivas, sino en el de dominio de su entorno internacional y nacional, y en la falta de una verdadera influencia sobre los factores de desarrollo y civilización. Su incapacidad para responder a las demandas sociales es la fuente de su debilitamiento político y moral, y de su tendencia a superar esta debilidad estructural con la formación de una fuerza auxiliar permanente, es decir, un ejército de función casi política, una especie de reserva estratégica, que compensa, para el poder, los riesgos de inestabilidad resultantes del carácter aleatorio de sus cimientos sociales y de las heterogéneas y cambiantes fuerzas sociales de las que depende directamente. Por eso, el destino del Estado y su propio progreso como principio de organización y de solidaridad social, es decir, como referencia principal, están ligados al progreso del poder y al de la transformación de éste de fuerza bruta de dominación en autoridad política consciente y responsable. Esta es la razón por la cual nos parece imposible comprender el carácter y la profundidad de los problemas del poder en el Estado árabe sin el análisis de los movimientos sociales modernos que lo han engendrado. Pues, el pasado, con todos sus efectos políticos y culturales, sólo puede volverse verdaderamente activo, a nuestro parecer, cuando los fundamentos principales de la política moderna-a saber, los modelos de organización, la ética y las políticas nacionales aplicadas naturalmente por el Estado moderno-se han derrumbado.

9. El fracaso del liberalismo

La primera encarnación del Estado moderno en el mundo árabe fue liberal y se basó en la heteróclita alianza entre los reformadores musulmanes(13), las nuevas clases medias formadas por las profesiones liberales (abogados, médicos, periodistas, juristas, profesores, burócratas o funcionarios de la administración) -a su vez fruto de la modernización del Estado-y las clases comerciantes y/o compradores. La segunda fue una encarnación radical, revolucionaria, francamente antiliberal, ligada al desbordamiento de las élites liberales-constituidas en círculo cerrado-por las poderosas fuerzas engendradas en el seno de este mismo Estado moderno: "masas" de maestros de escuela, estudiantes, campesinos urbanizados-asalariados o en paro-, oficiales y soldados-cuyo número se multiplicó por diez o por cien-, en resumen: una masa desheredada o semidesheredada, en la ciudad y en el campo, desclasada o procurando clasificarse tras una rápida transición o reciclaje en los mecanismos del Estado moderno.

Sin embargo, el Estado liberal colonial, al estar demasiado instrumentalizado por el extranjero y enfeudado a éste desde el comienzo, no pudo, durante muchísimo tiempo, hacer frente a las numerosas dificultades políticas y materiales como para desarrollar un verdadero sentimiento de adhesión nacional y competir con los múltiples patriotismos primarios de la patria chica. Su colapso, a partir del fin de la segunda guerra mundial, acarreó necesariamente, y pese a violentas resistencias, el derrumbamiento de todo el orden colonial y condujo a los países árabes hacia una más o menos completa y rápida independencia.

El Estado independiente que lo sucedió estuvo obligado, desde los primeros días, a afrontar el desequilibrio creado por el hundimiento del orden colonial y el establecimiento de un poder nacional aún mal adaptado y frágil. La era de independencia comenzó también con una violenta e interminable confrontación entre la voluntad de los países occidentales-de memoria colonial aún fresca- de mantener por todos los medios su dominación política y económica y la voluntad de los pueblos que accedían de nuevo a la vida soberana, reforzada por las esperanzas de emancipación. Pero, la independencia, al casi no haber aportado modificaciones a las estructuras reales de los poderes heredados del pasado, no tardó en aparecer a los ojos de los pueblos oprimidos como el resultado de un simple trámite de transmisión de poder en beneficio sólo de las élites, o, más exactamente, de los grupos sociales indígenas favorecidos por la colonización. De esta forma, las incapacidades de estos grupos, y, por consiguiente, de los Estados liberales de tipo colonial, para resolver los problemas políticos e ideológicos relativos a la formación de las jóvenes naciones, para dar a su población una conciencia colectiva y un objetivo común y realizable, y para reforzar el sentimiento de seguridad y confianza de los pueblos en el futuro y en ellos mismos, debilitaron considerablemente su posición y acabaron minando su autoridad. Al carecer de medios suficientes y, sobre todo, de una verdadera base de soberanía, estos Estados, lejos de constituir instrumentos capaces de dominar las contradicciones o de superar las heterogeneidades de sus sociedades fragilizadas por la transición, las aumentaron, añadiéndoles nuevos problemas. Así, y cada vez más abiertamente, el Estado poscolonial moderno, nacido de la descolonización, se transformó en una especie de caja de resonancia de las fuertes tensiones y dificultades estructurales que sufrían las sociedades parcial y formalmente liberadas. Por eso mismo, contribuyó a avivar conflictos ya graves y a reactivar la competencia por el poder dentro de cada uno de los países y a escala de la región. La mayoría de estos Estados no tardó en convertirse, uno tras otro, en instrumentos privilegiados de manipulación dentro de la estrategia planetaria de las grandes potencias, que apuntaba a la división, en zonas de influencia, de la nueva configuración del mundo.

Es, pues, en una sociedad árabe en estado de desorganización total, de pérdida de equilibrio y de desorientación histórica que se crea, se desarrolla y se asienta la raíz de la implantación judía en Palestina, antes de cristalizar, llegado el momento, en Estado autónomo, en 1948. Para mantenerse, este Estado se halla, pues, condenado, desde el comienzo, a prolongar en la región la era colonial, más allá de su plazo, haciéndose cargo de la misión que ésta no pudo acabar. La política de desestabilización sistemática de los Estados y gobiernos árabes a la que se dedica el Estado israelí, desde su infancia, no pudo sino reforzar y aumentar aún más los desequilibrios estructurales de la región árabe.

A corto plazo, terminó cubriendo de descrédito al Estado liberal resultante de las independencias y precipitando su caída. En realidad- y habida cuenta de sus límites estructurales, de la estrechez de su margen de maniobra y de su falta de dominio sobre su entorno-, el nuevo Estado independiente- ya incapaz de acabar con las exacerbadas

tensiones ligadas al espectacular ascenso de las aspiraciones sociales-difícilmente podía recoger el guante de la implantación sionista, llevada de la mano por el Occidente triunfante. Para remediar semejante situación, el Estado moderno tenía demasiada tendencia a recurrir a la fuerza bruta, o a buscar el apoyo y ayuda de las potencias extranjeras. Así, pues, estaba condenado a aumentar su aislamiento y a separarse de la nación. Es aprovechándose de esta ruptura, y a veces, incluso, de la ausencia de la acción del Estado en otros campos, que las élites rivales-y, en general, de origen social más modesto-bloquearon los mecanismos del poder, antes de proceder, bajo la influencia de las nuevas ideologías en ascenso, a su radical transformación.

Tras el fracaso del Estado territorial y de las ideologías liberales de reconstrucción nacional, el mundo árabe se orienta hacia las ideologías del radicalismo. Este toma la forma de un rechazo a la división del espacio político, y, por consiguiente, de regreso triunfal de la ideología de la unidad árabe, dejada de lado durante cierto tiempo. A este radicalismo hace compañía, naturalmente, el rechazo a las políticas liberales tradicionales; preconiza políticas basadas en la nacionalización y el control estatal de los recursos y factores del progreso, y, en este sentido, se dice socialista. También quiere ser, por definición, revolucionario, es decir, estar inspirado en estrategias de poder basadas en el trastocamiento de los equilibrios sociales estáticos, la aceleración del ritmo de la historia y la educación de la sociedad. Y si este nuevo proyecto de modernización y reconstrucción del Estado nacional-que se ha plasmado en el transcurso de las tres últimas décadas-ha escogido hacerse en el genérico nombre del nacionalismo árabe es porque éste ha sido, al fin y al cabo, el factor que más ha contribuido a estructurar a este desorganizado y desorientado conjunto desde su ingreso a la era de la independencia. Fue de él, más que de ningún otro nacionalismo aparecido en el campo político árabe, de donde el Estado moderno extrajo sus recursos morales y políticos.

10. El fracaso del radicalismo

Pero el nacionalismo árabe de la posguerra-tal como es encarnado, esencialmente, por el naserismo y el baazismo-(14), es, en primer lugar-y a la inversa del nacionalismo de la identidad-, un proyecto de sociedad, es decir, un proyecto de cambio y de transformación de las estructuras, las técnicas y los valores sociales en un sentido nuevo. Además, la elaboración de ese proyecto sólo fue posible porque el problema de la identidad ya había sido resuelto en gran medida, sobre todo con el triunfo en todas partes, a partir de los años sesenta, de la arabidad como su principal referencia. Este nuevo nacionalismo es esencialmente político; porque ya no se trata de determinar la genealogía de las poblaciones árabes, sino de decidir el marco político y jurídico de la construcción de su porvenir. Y, por más paradójico que pueda ser, el nacionalismo árabe-como movimiento histórico que abarca, al mismo tiempo, y para un solo y mismo proyecto político, a varios pueblos árabes, con la convicción de que todos los árabes pertenecen a una misma nación y deben formar un solo Estado, no importa si unitario o federal-(15) se desarrolló gracias al Estado territorial moderno, y contra él. La razón es que, gracias a la educación y al desarrollo de las comunicaciones interárabes, y de la civilización en general, los árabes descubrieron su patrimonio cultural y humano común, su parecido, la similitud de los desafíos y problemas a los que deben hacer frente, y su propia unidad por lo que se refiere a su imagen en la opinión pública internacional. ¿Será finalmente el Estado territorial una simple etapa en el largo proceso de toma de conciencia y de realización de esta integración nacional árabe? Lo cierto es que la desaparición misma de la ideología nacionalista no disminuye esta constante y

casi espontánea aspiración a la unidad(16).

"El nacionalismo árabe, dice Mahmud Mes'adi-secretario general de la UGTT (1948-1953) y, después, ministro de Estado, en Túnez-, no puede basarse sólo en esta comunidad de civilización y en la supuesta comunidad de intereses sólo materiales, sino que requiere un tercer factor constitutivo, que está compuesto por los dos primeros y se apoya en ellos, aunque es otro, es un elemento síquico, sin el cual el ser mismo del nacionalismo árabe no podría constituirse legítimamente: la voluntad común de existencia colectiva. Ahora bien, el carácter más específico de nuestro nacionalismo árabe, aquél que ha resistido al tiempo, es la renovación perpetua de esta voluntad común de existencia social unificada o integrada, que, a veces, se extiende a todos los aspectos culturales, sociológicos y políticos de la entidad unificada, y, en otros casos, sólo engloba a algunos de estos aspectos. Por más diferente que sea su contenido, el nacionalismo sigue siendo, mientras esta voluntad común siga existiendo, energía e instinto vital, sentida en lo más profundo del pueblo, uniendo a individuos y colectividades"(17).

Del otro lado del mundo árabe, Michel 'Aflaq, ideólogo del partido Baaz, también hace hincapié en la acción revolucionaria: "La cuestión árabe debe ser considerada como un todo y tratada como tal. Pienso que algunos que se concentran en la unidad provocan el desmembramiento de la causa árabe. El partido Baaz considera a nuestra causa nacional como una causa indivisible, piensa que su solución depende de un cambio total árabe, en el sentido profundo de la palabra, que no se limite a la política, sino que llegue al pensamiento, al alma, a las condiciones sociales y económicas (...) Nuestro problema económico (...) es un problema grave, que ocupa el primer lugar en nuestro pensamiento y en nuestra lucha; pero lo seguimos considerando no como el problema principal, sino, más bien, como el escollo que nos impide ver el problema principal (...) Esta teoría del cambio total (baazista) se traduce, en la práctica, en la lucha "en el sentido más amplio del término" por reeducar a la nación, con el fin de que aprenda a hacer frente a las dificultades y de que, en este enfrentamiento, recupere sus ocultas fuerzas y su entumecida voluntad"(18).

El nacionalismo árabe ya no es una simple referencia histórica, sino un combate, que debe dirigirse contra las fuerzas del imperialismo y, al mismo tiempo, contra las fuerzas internas de la reacción, la corrupción y la escleriosis: "trátense de injusticia política o social, de explotación o de ignorancia, de pobreza intelectual o de fanatismo, de falta de amor, de tolerancia y de elevación de espíritu"(19).

El nacionalismo árabe se transforma en una ideología de poder y, por esta misma razón, abraza el socialismo, que ha sido considerado como la encarnación ideológica de las reivindicaciones populares. Desde luego, "la unidad árabe se sitúa más alto en la jerarquía de valores, es más avanzada que el socialismo; pero la exigencia de unidad árabe seguirá siendo un término abstracto y teológico, en algunos casos incluso un nocivo engaño, si no se sitúa en su verdadero contexto, es decir, a nivel popular, pues no hay fuerzas capaces de realizar la unidad más que el pueblo árabe (...) Por consiguiente, la identificación que efectuamos entre la unidad y el socialismo consiste en dar cuerpo a la idea de la unidad. El socialismo es el cuerpo y la unidad es el alma, si así puede uno decir"(20).

Si la radicalización del nacionalismo árabe ganó a él a las descontentas élites de las clases medias, y, en particular, a las pequeño-burguesas modernas, su reconciliación con la religión le franqueó la entrada a los círculos populares tradicionalmente islámicos. Los propios nacionalismos locales, tras una primera tentación de laicismo

radical, comprendieron que no podían asentar su hegemonía, y apuntalar al Estado, apoyándose en el vacío imaginario de los patrimonios culturales preárabes o preislámicos, como lo habían intentado el faraonismo o el nacionalismo sirio, a costa propia. Munah el-Solh escribe en *El islam y el movimiento de liberación árabe*, título que pronto se convertirá en un tema clásico de la literatura nacionalista árabe contemporánea(21): "Desde el comienzo, la historia hizo emerger al movimiento del nacionalismo árabe del terreno de la ambigüedad-la del vínculo religioso no-nacionalista-, puesto que, después de todo, la historia colocó al movimiento nacionalista árabe en el camino de su liberación nacional por la vía indirecta de su lucha armada contra un Estado islámico, Turquía. La cuestión de la relación entre la religión y el nacionalismo había quedado, pues, zanjada, en gran parte, desde los primeros días de existencia del movimiento nacionalista árabe. A pesar de ello, algunos círculos intelectuales y progresistas árabes siguen rechazando el hecho de que esta diferenciación no se estableció con vistas a preservar al pensamiento nacionalista de la ingerencia de la reacción, sino, más bien, a fin de situar al islam fuera de la revolución. Esos círculos dicen que la diferenciación no fue entre la arabidad y el islam, y esto con el fin de decir que, por consiguiente, existe una contradicción entre estos dos términos. Esos círculos se obstinan en crear la diferenciación entre la arabidad y el islam, pues temen, consciente o inconscientemente, el llamamiento a la interacción entre dos realidades diferentes y las consecuencias de un salto revolucionario de liberación árabe a partir de la interacción entre estas dos realidades. Todo ocurre como si esos círculos quisieran repartir las partes, dando a la reacción el islam y concediendo a los progresistas, enemigos de la reacción, el resto". Y el autor concluye: "El criterio para zanjar este asunto es el siguiente: ¿constituye la islamidad de las masas populares más bien una dimensión suplementaria de este movimiento? Tal es la pregunta que aquí se plantea tanto a los izquierdistas alienados como a la derecha especuladora, unidos unos con otros en su obstinación en situar al islam fuera de la revolución"(22).

En efecto, no obstante el papel que desempeñó la ideología islámica en el movimiento de oposición y resistencia contra la ocupación extranjera, tanto en el Machreq como en el Magreb, y a pesar del lugar que los intelectuales de la primera generación de la Nahda atribuyeron a la religión en la movilización de los pueblos, la inclinación de las élites por la ideología del laicismo no dejó de crecer desde la independencia. Además de los movimientos de inspiración marxista, tanto el Baaz como el movimiento nacionalista árabe están cada vez más marcados por esta ideología. Los imperativos de la modernidad, al igual que los de la consolidación de la legitimidad del nuevo Estado, llevan a la intelligentsia a adoptar una posición cada vez más negativa contra la religión(23). La duplicidad de este discurso nacionalista, en el que el islamismo y la laicidad están yuxtapuestos y son utilizados en función del carácter del público y de las circunstancias, no tardará en socavar la ideología del arabismo.

Sin embargo, entre los elementos constitutivos de este movimiento nacionalista-a saber, el islam (fuente de enraizamiento histórico y de solidaridad comunitaria), la justicia social o el socialismo (principio de progreso y de universalidad) y el arabismo (marco de referencia cultural y política)-, éste será el más destacado. Ahí es donde también radica su especificidad con relación a los otros movimientos del mismo tipo que se formaron, en la misma época, casi en todas partes en el Tercer Mundo. En realidad, este elemento encarna la perspectiva de la unidad árabe, que contiene dimensiones estratégicas que prefiguran una verdadera revolución geopolítica, cuyos efectos desbordan con mucho la propia región árabe.

La eventualidad de la unificación del mundo árabe, objetivo declarado de los nacionalistas, fue considerada por las potencias occidentales, a mediados de este siglo

XX, exactamente de la misma manera en que fue considerada hace un siglo, es decir, a mediados del siglo XIX, la política expansionista de M. Ali. Se trata de la misma reacción violenta y concertada contra todo intento de reconstitución de un bloque o de una potencia regional al sur del Mediterráneo que amenace sustraer a los países árabes de la influencia occidental; mientras que esta unificación es considerada por los árabes como la condición indispensable para la creación de un espacio suficientemente grande y diversificado como para permitir el éxito de un verdadero proyecto de desarrollo económico, social y político, desde hace mucho tiempo esperado. Fue, pues, inevitable el enfrentamiento entre las aspiraciones árabes de desarrollo y progreso y los deseos de seguridad y control de Occidente. Ahí se halla una de las fuentes permanentes de incomprensión, equívoco y desconfianza, que aún hoy siguen impregnando las difíciles relaciones entre las dos comunidades vecinas. Sea lo que fuere, la aplicación de ese programa nacionalista, explosivo y revolucionario, es obra del naserismo. Este también es la causa de su éxito y de la transformación del arabismo, en los años cincuenta, en una ideología positiva, dominante y popular en todo el campo árabe.

Mucho más que la ideología, la calidad de la organización o la capacidad, su elemento motor es la adhesión masiva de las masas, que recuperaban su sentimiento de dignidad. La personalidad excepcional de Naser, qué duda cabe, desempeñó también un papel(24). Árabe, y orgulloso de serlo, abierto, ni occidentalista ni tradicionalista, creyente sin complejos, modernista convencido y patriota, Naser reúne, realmente, todas las condiciones necesarias para convertirse en el catalizador del sentimiento nacional y popular. Con su espíritu independiente, su decisión, su sentido de la historia y su disponibilidad cumple todas las expectativas que el pensamiento político árabe de la época de la Nahda había puesto en la teoría del déspota ilustrado y justo. En lo sucesivo, el movimiento nacionalista árabe, que se entronca con el modernismo islámico (e incluso intenta ser su legítimo heredero), se encuentra completamente transformado. Cambia tanto de dirección como de base social. El desplazamiento de su centro de Damasco a El Cairo constituye, en sí, un cambio radical de condiciones geopolíticas, de sensibilidad, de modo de racionalización y de perspectivas. Egipto no es sino el Estado árabe más poblado y enraizado en la historia, sino también, desde las Cruzadas, el centro de gravedad de la cultura árabe y musulmana. Por añadidura, gozó del beneficio, desde comienzos del siglo XIX, de una gran experiencia de modernización, que, a pesar de su fracaso, transformó profundamente el rostro de su sociedad.

Por supuesto, el nacionalismo árabe no es ni la criatura de Naser ni la del Estado egipcio. Tiene sus raíces profundas tanto en las realidades geopolíticas regionales como en las transformaciones políticas y psicológicas de la sociedad árabe poscolonial. Pero es gracias a Naser y a Egipto que se convirtió en una potencia política, se irradió a todo el mundo árabe y vibró con las aspiraciones más profundas de su población.

Así se inauguró lo que conviene denominar "orden nacionalista árabe", en el que una comunidad que funcionaba en varios aspectos como una nación unida seguía, sin embargo, dividida en varios Estados. Estos eran vistos por sus respectivas poblaciones unas veces como Estados fantoches antinacionales, otras como los pilares de un solo y mismo orden regional posible(25). Pero por "orden" habría que entender, más bien, un sistema de poder que unifica-o más o menos une--, más allá de los Estados y por en medio de ellos, a fuerzas políticas y sociales que tienen como misión cambiar las circunstancias estratégicas como condición previa para el cambio de poder, y son capaces de reducir a los Estados mismos a simples elementos de un sistema único integrado; lo que quiere decir que pueden hallarse obligadas a alinear sus políticas con las del Estado-o régimen político--que mejor parece gobernar y encarnar la voluntad nacional. En nuestro caso se trata, claro está, del Egipto naseriano(26).

Después de la Revolución egipcia de 1952, la nacionalización de la Compañía del Canal de Suez-encarnación de la humillación de Egipto, de su sometimiento a los intereses extranjeros e internacionales-es un acto de soberanía que señala el fin de una época, la de la capitulación del Egipto de M. Ali (1840) ante Europa, la cual, con este fin, puso sus querellas en cuarentena. Es también el espectacular inicio de un nuevo y gran combate por la libertad en todo el mundo árabe, e incluso más allá de él. La campaña tripartita franco-angloisraelí, lejos de frenar al movimiento, dio al gobierno nacionalista egipcio la ocasión de mostrar su determinación y de consolidar su posición de liderazgo en el mundo árabe. Asimismo, el fracaso de esa campaña-que provocó una gran ola de solidaridad con Egipto en todo el mundo árabe-señaló el hundimiento definitivo del colonialismo franco-británico en Oriente Próximo, la emergencia de Israel como potencia regional al servicio de la hegemonía occidental y la salida a escena de las dos superpotencias, soviética y norteamericana, como nuevos garantes del orden regional.

A nivel de las transformaciones a escala árabe, los acontecimientos se suceden en cadena: el desarrollo espectacular de la Revolución argelina; la Unión sirio-egipcia (1958); el derrocamiento de la monarquía en Iraq, el mismo año; la apertura de conversaciones para la ampliación de la Unión árabe; la crisis de los regímenes árabes pro-occidentales desde el Atlántico hasta el Golfo, seguida de una serie de golpes de Estado o de revueltas políticas en favor de la unión; la formación del bloque de los No-alineados con la activa participación de Naser; finalmente, la elaboración de medidas socialistas, así como planes de desarrollo económico. Es en este ambiente que también comienza la reconstitución del movimiento de liberación nacional palestino (Fath) en el seno de la emigración. Pero lo que más señala esa ruptura es, sin duda, el acercamiento del movimiento nacionalista árabe al bloque soviético.

En el Machreq, más que en cualquier otra parte, el sentimiento de humillación y de inseguridad, debido a la impotencia de los Estados ante el expansionismo israelí, conmueve profundamente a las sociedades, mientras que los Estados ceden, uno tras otro, a la presión de las nuevas élites, reforzando así este orden nacionalista, cuyo fundamento y justificación no son más que, según la propia definición de sus actores, la creación de un Estado progresista o de progreso, es decir, fuerte y poderoso política, económica y militarmente, y capaz de aceptar el doble desafío del expansionismo israelí y del desarrollo de la civilización; en resumen, el tan premeditado y deseado Estado de la Nahda. En unos cuantos años, todos los poderes establecidos son tomados por asalto o sustituidos. El golpe de Estado apoyado por una poderosa agitación popular se convierte, para el mundo árabe, en la táctica privilegiada de cambio, y coloca en la delantera del escenario político a una élite militar con las maneras aún toscas del campo. Al régimen progresista unionista sirio-egipcio le siguen rápidamente Iraq, Yemen, Sudán y Libia. En el Magreb, la victoria de la Revolución argelina, en 1962, viene a confirmar el retroceso de la hegemonía occidental y el triunfo del nuevo orden panárabe, al que añade nuevas sensibilidades políticas e ideológicas. Al ofrecer una nueva apertura hacia el África subsahariana, así como hacia el Tercer Mundo, la Argelia independiente da a este orden una dimensión mundial y participa activamente en su consolidación.

Pero las fuerzas llamadas progresistas y de izquierda están activas en todo el mundo árabe y dominan ampliamente el escenario político. Los intentos de golpe de Estado o las revoluciones fallidas no perdonan a ningún país: Jordania, Arabia Saudita, Marruecos, el Golfo Árabe son conmocionados, mientras que Túnez, que, desde su independencia, se había dotado de un sistema de partido único, rivaliza con el resto del mundo árabe en la aplicación del programa de modernización, aunque este programa

tenga un carácter más occidentalista que arabista.

Así pues, es en un contexto marcado por la agravación de las tensiones internas y externas que se elabora y desarrolla el primer proyecto intelectual y político que ilustra la voluntad del mundo árabe de superar el traumatismo producido por la desaparición del Imperio Otomano, y que aspira a reconstituir, sobre nuevas bases, la unidad de esta frágil región. Es también el primer intento de respuesta global a los problemas planteados por el atraso y el mal desarrollo, que se mantienen, en gran parte, debido a la dispersión de los mercados y de las fuerzas humanas. Todas las condiciones estaban dadas, pues, para permitir al mundo árabe emprender el camino de una experiencia original de desarrollo integrado y complementario que sacara provecho de los dos factores más importantes: la movilización de los pueblos y la economía de escala. Este vasto movimiento, de estructuras flexibles-o mal definidas y poco coactivas-, que reagrupa a corrientes ideológicas, partidos políticos y fuerzas sindicales o sociales diversas, y que actúa a escala del mundo árabe, estremeció, durante dos décadas, la conciencia y la política de los árabes(27).

Con la consigna de la reunificación bajo la bandera de un dirigismo económico, se creyó poder restablecer los grandes equilibrios regionales y crear las indispensables bases políticas y materiales de una modernización ardientemente deseada. Se trataba, ante todo, de estructurar a este conjunto humano, cultural y geográfico árabe, y librarlo de sus múltiples contradicciones y bloqueos, que socavaban su movimiento y le impedían avanzar.

Por lo demás, el nuevo movimiento nacionalista ofreció a los árabes, a falta de un Estado nacional, un orden regional que entrañaba cierta forma de estructuración política y un intenso sentimiento de solidaridad común. Dio a las fuerzas inconexas y a las ideas de cambio mal definidas una dirección, objetivos claros y metas realizables. Este orden nacional fue rápidamente recompensado con la emergencia, por entre los Estados y pese a las fronteras existentes, de una conciencia nacional propia y de una voluntad común, aptas para dotar a este conjunto homogéneo, pero desarticulado, del sentido de la unidad que, desde hace quizá muchos siglos, no había podido realmente sentir.

El tipo de Estado nacional árabe, cualesquiera que sean sus variantes ideológicas, ha sido marcado por tres grandes orientaciones: la gran difusión de los temas e ideologías modernistas, progresistas o liberales entre las élites y entre las clases medias y populares; la adhesión de los equipos dirigentes y/o de los partidos políticos a las tesis de la independencia y del no-alineamiento, o, para algunos, a la política antiimperialista; finalmente, la constitución, en gran escala, de las clases medias como cimientos sociales del nuevo Estado, constitución similar tanto en los regímenes de izquierda como en los de derecha.

Así es cómo se llevaron a cabo, en la sociedad árabe, los más importantes cambios de estructuras después de la segunda guerra mundial: el desarrollo de nuevos valores políticos; la mejora de la situación social de las clases populares, y la del campesinado en particular, con la realización de la reforma agraria; la elaboración de los primeros planes de desarrollo y de industrialización; la nacionalización de las compañías extranjeras; la modernización de los ejércitos, de la enseñanza pública y religiosa, y de la formación cultural y profesional; la reducción de las desigualdades sociales y entre los sexos, etc.

Estas realizaciones políticas y económicas, fundamentales para pueblos que, precisamente, acababan de salir de debajo del yugo colonial, provocaron un formidable ascenso del movimiento popular y elevaron muy alto el nivel de sus aspiraciones. Se

hablaba del ascenso del nacionalismo como hoy hablamos del islamismo. En Túnez, Egipto, Siria, Argelia, Yemen, Iraq, como en cualquier otra parte, la popularidad de los regímenes estuvo en función de su capacidad para realizar el programa nacional de desarrollo y de promoción colectiva, teniendo poca importancia el carácter de las ideologías enarboladas por los diferentes Estados.

El progreso del nacionalismo árabe en el terreno de la unidad provocó, sin embargo, la reacción de fuerzas locales y extranjeras cada vez más poderosas. Tras el golpe de Estado prosoviético de Abdel Karim Qassem en Iraq (1959) y el derrocamiento, menos de dos años después, del régimen unionista en Siria (1961), la intervención de la guerra egipto-saudí en el Yemen y la firma, en 1978, de los Acuerdos de Camp David, que remataban la derrota de junio de 1967, pusieron punto final a este nuevo intento unitario. Aquí de nuevo, uno no puede dejar de recordar los acuerdos que, a mediados del siglo XIX, obligaron al virrey M. Ali replegarse a Egipto para clausurar la gran aventura de renovación y modernización del mundo árabe.

El fracaso de la estrategia de unificación no puso término al movimiento nacionalista, pero llevó a los árabes a volverse hacia proyectos de desarrollo económico y social menos ambiciosos, a partir de mediados de los años sesenta. Y, como por compensación, el movimiento nacionalista, al replegarse en las estrechas fronteras del Estado territorial (qutriyya), se radicalizó, y engendró regímenes más autoritarios. Este nuevo proyecto de desarrollo pronto se manifestó como, esencialmente, un proyecto de desarrollo del propio Estado.

Es así que, ante el bloqueo encontrado en el camino de la unificación nacional y la extensión política, las consignas nacionalistas resultaron poco a poco remplazadas por la consigna de la revolución socialista. Inaugurada por Naser en 1961, en su respuesta al colapso de la unión sirio-egipcia, esta nueva política llamada socialista no adquirió su verdadera dimensión más que en la Argelia independiente, joven república popular, nacida de una gloriosa guerra de liberación nacional, dotada de considerables recursos morales y materiales, y deseosa de proyectarse a nivel internacional como el nuevo modelo de desarrollo para los países del Tercer Mundo. En realidad, así como el Egipto naseriano encarnaba el modelo perfecto de la política nacionalista árabe, así Argelia encarnaba, en el mundo árabe, el más perfecto tipo de socialismo, es decir, la ideología del desarrollo(28). Esta es seguida de cerca por Siria, Iraq, Yemen, Sudán, Libia, Somalia, sin hablar de los intentos abortados en el sudeste de Arabia, en Dofar, y en el resto del mundo árabe donde la presión de las fuerzas de izquierda ponía en dificultades permanentes a los poderes establecidos. Incluso en Túnez, el Partido Neodesturiano se sintió obligado a alegar su orientación socialista.

En el mundo árabe, como en cualquier otra parte en el mundo contemporáneo, la mutación del economicismo en discurso sociopolítico tuvo lugar en el marco de la ideología del desarrollo. Y según esta ideología fuera de inspiración liberal o estatista, las políticas económico-sociales que se adoptaban seguían modelos diferentes: economía de mercado, modelo soviético o variante china. Pero, cualquiera que sea el modelo escogido, la arabidad combinada con el economicismo apuntaba hacia el desarrollo, entendido a la vez como proceso de acumulación de tecnología y como modernización del Estado. Se trataba de un nuevo proyecto histórico, con el que se contaba para resolver las graves tensiones creadas por el fracaso de los proyectos de renovación y unificación precedentes.

Durante dos décadas (1961-1980) se invirtieron considerables recursos humanos y materiales en proyectos económicos llevados de la mano por los poderes públicos.

Pronto, estos esfuerzos se intensificaron en todas partes con el espectacular aumento del precio del petróleo que tuvo lugar a partir de 1973-74. El mundo árabe se transformó en una gran cantera de construcción y de valorización. Y en esta carrera, las divergencias políticas y las coloraciones ideológicas se callaron para dar toda su pureza al discurso del desarrollo. Al comenzar la década de los ochenta, casi ya no habían progresistas y moderados, sino un solo mundo, que quería asentar su capacidad de absorber y de consumir. Las esperanzas eran tales que el mundo árabe tuvo la audacia de reclamar la revisión del esquema de la división internacional del trabajo es decir, de iniciar la batalla por ello-, tras haber conseguido la del precio del petróleo. Así, al ponerse a la cabeza de una reivindicación tercermundista global, asumía el grave riesgo de hallarse frente a frente con los países industrializados en el momento en que el movimiento de los No-alineados parecía desvanecerse.

En realidad, cuando el presidente argelino Bumedian tomó la palabra, en 1975, para explicar la necesidad de un nuevo orden económico internacional, el proyecto de desarrollo ya se encontraba en grandes dificultades, si no en crisis, en todos los países del Tercer Mundo(29). Lamentablemente, ese grito de alarma no encontró eco. Por lo que, a partir del fin de la década de los setenta, la comprobación del fracaso se abrió paso. Pero la idea de una urgente apertura de negociaciones Norte-Sur para intentar salvar las enormes inversiones de los pueblos del Tercer Mundo fue asfixiada por aquellos que esperaban dar una última lección a los "radicales", que se habían atrevido a desafiar, aunque fuera silo de palabra, a los gigantes de la economía y de la civilización. Las políticas de recambio denominadas "de puerta abierta" (infithah), aplicadas en algunos países desde 1970, no fueron más fecundas. Sus resultados revelaron ser más que decepcionantes. La suspensión de las inversiones, el mal funcionamiento de las empresas existentes, la agravación de las deudas públicas, el paro, la política inflacionista, el vertiginoso aumento de los precios (con la pérdida, a un ritmo no menos vertiginoso, del poder adquisitivo de las clases populares, es decir, de más del 80 por ciento de la población), la aparición de escandalosas desigualdades sociales, la pauperización masiva, la aparición de hambrunas, el colapso de los servicios públicos (salud, enseñanza y transporte), la corrupción de la administración y de los funcionarios superiores, la pérdida de confianza de los pueblos en sí mismos y en su porvenir, las angustias y el desarrollo de todas las formas de delincuencia, la banalización de la práctica de la violencia cotidiana, la extensión del consumo de estupefacientes, la degradación de las costumbres, el acaparamiento de la mayor parte del ingreso nacional por parte de una pequeña capa social, la avaricia de la ganancia y el enriquecimiento sin preocuparse demasiado por los medios: he ahí el destino de las nuevas políticas, que arrojan a naciones enteras a la angustia y la desesperación.

En estas condiciones, las políticas de reajuste dictadas por las instituciones financieras internacionales-que, en realidad, tienden a monopolizar la decisión verdaderamente política, en lugar de los gobiernos de los países pobres- sólo pueden aparecer, a los ojos de las poblaciones martirizadas, como nuevas estrategias de dominación, cuyo único objetivo es el control de las economías nacionales a fin de garantizar una mejor modalidad de reembolso de las deudas.

Así, ni los gobiernos, ni las instituciones internacionales pueden dar a estos pueblos la menor idea acerca de las posibilidades de éxito de la nueva vía practicada. Todo el mundo prefiere callarse, esperando que la población tarde en darse cuenta del engaño y del absurdo. Tampoco se sabe qué hacer o decir ante la escalada de reivindicaciones de todo tipo dentro de las sociedades desestabilizadas y angustiadas. A la vista del desarrollo de los acontecimientos en algunos países árabes, uno se inclina a pensar que ya no hay, verdaderamente, ni política, ni estrategia ni liderazgo, en el

sentido de una visión, global y clara, que sea capaz de orientar la acción colectiva y de incorporar cada esfuerzo nacional dentro de un movimiento consciente de construcción de la historia.

11. La crisis

La representación que se hacen los árabes de la historia universal-y del lugar que ellos ocupan en esta historia-cambió totalmente desde hace un siglo. Esto queda bien ilustrado en el cambio del vocabulario político con el que nombran sus objetivos colectivos y sus aspiraciones históricas. Así, del término ambicioso (y, en más de un aspecto, presuntuoso) de Nahda (o Renacimiento) se pasó al más modesto (pero, sin duda, más realista y concreto) de "desarrollo económico y social".

En efecto, la Nahda se refiere a una concepción de desarrollo que quiere ser, esencialmente, cultural, religioso y moral, y es considerado como el fundamento y la fuente de todo progreso material. A. R. Kawakibi decía que "no hay más diferencia entre nosotros, los árabes de Arabia en particular, y las grandes naciones vivas y contemporáneas que la que se deriva de los diferentes grados de progreso científico y moral. Ahora bien, la asimilación de la ciencia no requiere más de veinte años, mientras que (la renovación de) la moral requeriría cuarenta"(30). Esta formulación (dejado aparte su lado caricaturesco) refleja perfectamente el estado de espíritu de la gente de la época y la manera de abordar el problema del progreso por parte del modernismo musulmán. Se trataba, pues, de una lucha contra la ignorancia y la decadencia moral, que son el fruto del repliegue en sí mismo, del despotismo y de la esclerosis en el campo de las ciencias y de las letras árabes. Para salir de ello, propone una estrategia basada en la reforma de la religión y de la moral, y en el deber de liberar a las masas del pueblo del dañino espíritu del fatalismo y la superstición. No obstante, el fracaso de la Nahda estaba escrito en las realidades prácticas mismas de la dominación otomana.

La frustración del proyecto de reforma y renovación del Imperio emprendido desde El Cairo bloquea definitivamente esta vía. Priva al mundo árabe, en su primer intento de reestructuración y despegue, de la única fuerza capaz de darle todavía un mínimo de coherencia en su cometido y de unidad en su acción. Egipto queda, durante un buen tiempo, aislado del mundo árabe y sometido a la dominación británica. Pero a la Reforma abortada sucede en todas partes la Revolución, que inaugura la era del nacionalismo. ¿Tendrá ésta más posibilidades de éxito?

El destino que aguardaba a la Gran Rebelión, que, a comienzos del siglo XX, intentó sustraer al resto del mundo árabe de la dominación otomana, no fue más feliz. En efecto, el proyecto nacionalista elaborado por la alianza establecida entre las tribus del Hiyaz, dirigidas por los hachemitas, y la balbuceante burguesía Siria, y que nombró como jefe al jerife Husein, guardián de los Santos Lugares del islam, no pudo siquiera concretarse. La rebelión, que debía terminar con la proclamación de un reino árabe unido, que abarcara a las provincias asiáticas del Imperio, terminó en una confusión general. Habría podido movilizar a las élites, golpear a los ejércitos turcos, liberar Siria y proclamar la independencia árabe, pero, desgraciadamente, no tenía ni la inteligencia ni los medios para vencer o, en su defecto, para convencer a los vencedores de la primera guerra mundial. Mientras que el emir Feisal, comandante en jefe de las fuerzas árabes, que representaba a su padre, el "rey de los árabes" jerife Husein, se batía desesperadamente en París para asegurarse una invitación a la Conferencia de la Paz (1919) de los vencedores (de los que, en principio, formaba parte), que iba a decidir el destino de los territorios árabes liberados, Abdel Aziz ibn Saud, futuro rey de Arabia,

apoyado secretamente por los ingleses, emprendía su campaña militar contra el Hiyaz y se preparaba para rechazar al novísimo rey fuera de su reino, aun antes de que éste sea reconocido. En las capitales occidentales, el mapa de repartición de toda la región ya estaba listo y firmado, aun antes de la celebración de la Conferencia de la Paz, conforme a los acuerdos Sykes-Picot (1916), completados con la Declaración Balfour (noviembre de 1917) sobre la creación de un hogar nacional judío en Palestina(31). El mapa de esta repartición no pudo ser modificado, a pesar del espectacular desarrollo del nacionalismo árabe y de la crítica que no dejan de emitir los nacionalistas contra esta desmembración, que sigue actuando como un factor de desequilibrio y de envenenamiento de la vida política de sus países. Al alimentar un gran potencial de tensiones, esta desmembración es la principal fuente de las numerosas guerras mortíferas que ha conocido la región durante el medio siglo pasado.

El fracaso de la Rebelión condujo directamente a la revolución nacionalista, cuyo objetivo ya no era corregir una alteración cultural, religiosa o política, sino oponerse a una dominación extranjera, que, más allá de los problemas económicos de desarrollo, era vivida como una mutilación moral. Así de la necesidad de recuperar la soberanía y la dignidad nacieron y se desarrollaron los diferentes temas del nacionalismo: revalorización del patrimonio cultural, liquidación de las secuelas del pasado colonial o feudal, unificación política.

En el fondo, de lo que se trataba era de restaurar y hacer revivir las redes de solidaridad, los vínculos orgánicos, las afinidades rotas o puestas en duda por el fracaso y la dominación extranjera.

En ese momento se pensaba que por el solo acto de liberarse del yugo colonial iban a recuperarse todas las libertades políticas e intelectuales; que la salida de las tropas extranjeras provocaría un gran movimiento de reunificación de la nación; que el establecimiento del Estado nacional engendraría, por sí mismo, la justicia, la fraternidad perdida, el desarrollo y el progreso buscados. En menos de unas cuantas décadas se tuvo que reconocer la evidencia de que la vía de la emancipación política no estaba más abierta para los árabes que la de su renacimiento cultural. La lucha nacionalista contribuyó más a reforzar la compartimentación de las entidades estatales que a crear el espacio de libertad o de soberanía unificada; los Estados independientes fundaron una nueva y sólida jerarquía social que nada tiene que ver con las soñadas fraternidad y justicia social.

La frustración del proyecto unitario, la degeneración de los poderes nacionalistas en oligarquías francamente antipopulares y el colapso del campo progresista, tras la muerte del presidente Naser, pudieron más que las grandiosas ambiciones del nacionalismo árabe. Ni imperio musulmán, ni imperio árabe son posibles; lo es menos el desarrollo económico y político. Lo que se quedó en llamar, simplemente, "décadas de desarrollo" es una de las experiencias históricas más frustrantes, desde los puntos de vista moral y material, que jamás hayan conocido las sociedades(32). Entretanto, la frustración de este proyecto acarreó el hundimiento de las clases medias, sobre las que se había basado el desarrollo y habían descansado el equilibrio y la estabilidad del sistema. Millones de seres humanos se encontraron, de pronto, sin empleo ni perspectivas, marginados o excluidos. Pueblos enteros se sintieron asfixiados y cayeron en la desesperación. El famoso "consenso nacional" saltó en pedazos, sufriendo la misma suerte que los valores y consignas nacionalistas, ahogados en las reacciones de miedo, las rebeliones aplastadas, las sangrientas revueltas llamadas "del pan", la claudicación colectiva de las clases políticas, las irracionales retracciones.

No tenemos suficiente espacio para extendernos sobre los diferentes aspectos de esta crisis. Recordemos simplemente los hechos más patentes: la asfixia del crecimiento, donde los ingresos petroleros cayeron, desde 1980, en dos tercios, pasando de 216.200 millones a 70.500 millones) de dólares, mientras que el volumen de la deuda pública exterior se evalúa en más de 90.000 millones de dólares, con un servicio de la deuda que supera los 12.000 millones de dólares al año; el aumento del paro, especialmente el de los jóvenes, que (los menores de 16 años) representan más de la mitad de la población total; la caída vertiginosa, con ayuda de la política inflacionista, del ingreso promedio, la bancarrota de las empresas públicas o privadas; la desorganización de la industria y de la agricultura; la anarquía reinante en los mercados y en la gestión. Este desorden económico no es el único aspecto inquietante de la crisis. Más graves aún son las rupturas de los equilibrios geopolíticos, políticos y sociales, y su enmarañamiento, como lo demuestran la continuación de la guerra civil libanesa, desde hace quince años, la multiplicación de los focos de tensión y de los conflictos sociales y regionales, la desarticulación de los movimientos políticos de oposición y el debilitamiento de las organizaciones sindicales(33). Finalmente, en el plano cultural hay que destacar el retroceso, si no desaparición, de las ideologías racionales en provecho de culturas rituales o étnicas, tradicionales o superficiales, falsamente populares o populistas.

(1) Sobre esta ruptura y los problemas teóricos y políticos que plantea, ver, por ejemplo, B. Galiun: *Manifiesto por la democracia* (en árabe), Beirut, 1978. Igualmente, las actas del coloquio *La crisis de la democracia en el mundo árabe*, publicadas por el Centro de Estudios sobre la Unidad Árabe (en árabe). Beirut, 1984. Ali el-Din Hilal y otros: *La démocratie et les Droits de l'Homme dans la pame árabe*, El Cairo-Beirut. 1983. Sobre las exacciones y la escalada de la represión: los informes anuales de la Organización Árabe de los Derechos Humanos (años 1987. 1988. 1989); también los informes de Amnistía Internacional de los diez años últimos.

(2) Sobre las estructuras sociales modernas y su relación con las estructuras tradicionales. ver Mahmud Abd el-Fadil: *Las formaciones sociales y las estructuras de ciase en la patria árabe* (en árabe). Beirut. 1988 igualmente, Ahmad Sadeq Sa'd: *La historia social de los árabes* (en árabe). Beirut, 1981, y Mohammad Oda: *Los campesinos y el Estado* (en árabe). Beirut, 1982.

(3) F. Mansur, ob. cit.

(4) A. Larui: *Le concept de l. Etat*, ob. cit. Es también la opinión de Charles Butterworth, que defiende la tesis según la cual la dominación del poder personal en todos los regímenes árabes contemporáneos, con la excepción de Líbano, tiene su origen menos en los valores e ideales de la cultura política musulmana que en su ausencia. Se trata, también, de la falta de teorización política. Ver '*DES Estado y el poder en el pensamiento político árabe*', en *Nation, Etat et intégration*, ob. cit., p.89.

(5) Ob. cito pp. 186-187. Ver también Nazih el-Ayubi: *El Estado centralizado en Egipto* (en árabe). Beirut, 1989, p. 65.

(6) Es, en términos generales, la tesis de todos los movimientos islamistas, que hacen hincapié, después de al-Ma vdudi, en la soberanía divina en oposición a la soberanía humana. Otras interpretaciones más ideológicas ven el origen de esta estructura despótica del poder en el método escolástico y estereotipado de la interpretación coránica. Este método creó una cultura política cerrada a todo diálogo posible y que no acepta la diferencia. Por eso consideran que la solución radica en la construcción de una nueva interpretación abierta, adaptada a los datos de la ciencia

moderna y a los valores de la modernidad. Por ejemplo, H. Hanafi: "Las raíces históricas de la crisis de la libertad y de la democracia en nuestra conciencia contemporánea", en la revista *Al-mustaqbal al-arabi*, núm. 5, enero de 1979.

(7) Ver Abdel Baqi al-Hirmasi: *La sociedad y el Estado en el Magreb árabe* (en árabe), Beirut, 1987.

(8) Para más información sobre esta noción, ver Perry Anderson: *Lineages of the Absolutist State*, Londres, 1974. El problema, en realidad, no consiste en negar la existencia o la persistencia de estructuras de tipo pre-nacional en las dos Edades árabes, pues es evidente que tanto el espíritu tribal, como el confesionalismo o el regionalismo aún son muy fuertes en algunos casos. Además explican, en gran medida, la continuidad de los Estados existentes. Pero al contrario de la posición extranacional sólo pueden ser comprendidas en el marco general del análisis histórico y político del Estado moderno. En nuestro libro *La cuestión confesional y el problema de las minorías* (en árabe) Beirut, 1979, hemos intentado mostrar cómo el desarrollo del confesionalismo y del espíritu tribal está ligado al desarrollo de las contradictorias estrategias engendradas por el tipo de Estado moderno y en modo alguno tradicional. Ahí se está enfrente a un fenómeno histórico en el que la estructura moderna del poder constituye el factor determinante. Esta es quien subordina a las antiguas estructuras y las integra en su juego del poder, y no a la inversa.

(10) Jaldún al-Nagib: *la sociedad y el Estado en el Golfo y en la península arábiga* (en árabe), Beirut, 1987.

(11) *Los fundamentos económicos y sociales de la democracia en la patria árabe*", en *La democracia y los derechos humanos en la patria árabe* (en árabe), Beirut, 1983.

(12) S. Amin: *Observaciones sobre el método de análisis de la crisis de la democracia en la patria árabe*. en *La crisis de la démocratie dans la patrie árabe*, b. cit.

(13) *Sobre las relaciones entre la Reforma islámica y el Estado*, ver Ali Omlil: *Le réformisme arabe es I Erat nacional* Beirut, 1985.

(14) La diferencia entre el Baaz y el hasserismo no radica, en realidad, en el programa o en los principios declarados de nacionalismo, sino en la actitud y la práctica. Dependiente de una élite intelectual acorralada, frágil y sin cimientos sociales reales, el Baaz desarrolló una cultura y tradiciones políticas más bien insurreccionales, dirigidas contra la sociedad misma, concebida como la encarnación histórica y material del decaimiento de la sociedad y de la civilización, y no simplemente contra las causas del atraso y de la decadencia. Se trata, en realidad, de un despiste, que explica el carácter excepcionalmente elitista, radical y antipopular de los regímenes baazistas. Por eso, esas tradiciones y esta actitud antipopular se repiten hoy de nuevo en el escenario político árabe, fuera de los regímenes baazistas, a medida que las élites intelectuales se sientan marginadas, fragilizadas y amenazadas. En realidad, es Albert Camus, y no Marx, quien más influyó sobre los revolucionarios de Oriente Próximo desde los años cincuenta. Ver, por ejemplo, los múltiples trabajos de Muta' Safadi en esa época, especialmente *Le révolutionnaire et l'arabe révolutionnaire*, Beirut, 1966. La ideología de la rebelión contra la sociedad se perpetúa hoy bajo la forma de ideologías elitistas, ultramodernistas u occidentalistas.

(15) Por ejemplo, Sayyed Yasin (ed.): *Análisis del pensamiento nacional árabe* (en árabe), Beirut, 1980.

(16) A. Larui señala, con mucha razón, esa paradoja, cuando escribe: SEN Estado territorial equipa al país, crea la educación, el empleo, la organización..., pero todas estas realizaciones no le garantizan ni adhesión, ni consenso. Tanto más cuanto que, en su propaganda, el Estado (nacional) no deja de recordar que él no es más que una etapa en el camino de la realización del gran Estado árabe". Le concept de l'Etat, ob. cit., p. 169.

(17)"La protección del intelectual y el nacionalismo árabe", revista Al adab, Vi, 1958, núm. 1, pp.26-28

(18)Michel 'Aflaq: Ma'rakat al masar al wahid (El combate del destino unido), 2ª ed., Beirut, 1959, pp. 34-39.

(19) Alli mismo, pp. 34-39.

(20)Aflaq. ob. cito pp. 51-53

(21) Por ejemplo, Ismat Seif el-Dawola: El arabismo y el Islam (en árabe), Beirut, 1986; también, Centro de Estudios sobre la Unidad Árabe: el nacionalismo árabe y el ¿Islam (en árabe), colectivo, Beirut, 1981.

(22) Munah el-Solh: Al Islam wa harakat al taharror al arabí (El islam y el movimiento de liberación árabe), Beirut, 1973, pp.50-68. Igualmente, Ismat Seif el-Dawla, ob. cito Centro de Estudios sobre la Unidad Arabe: Nacionalismo árabe e Islam (Actas y debates del coloquio del mismo nombre) (en árabe), Beirut, 1981.

(23) Desde la publicación del libro de Sadeq Jalal al-Azm: Critique de la pensée religieuse, en Beirut, en 1969, la lista de libros y artículos en el mismo sentido se extendió mucho. Las contradictorias y violentas reacciones ante el asunto Rushdie no sólo demostraron la existencia de un virulento fundamentalismo musulmán en suelo árabe, sino también revelaron la presencia de una fuerte tendencia opuesta y antirreligiosa.

(24) Sobre el pensamiento de Gamal Abdel Naser, ver Muhammad el-Sayyed Salim: L'analyse politique do nasserisme, Beirut, 1983.

(25) Sobre los problemas encontrados por los Estados territoriales árabe, ver Turki el-Hamad: "La formación del Estado territorial: el punto de vista unionista", en La unidad árabe: experiencias y perspectivas (en árabe), Centro de Estudios sobre la Unidad Árabe, Beirut, 1989.

(26) Ese papel excepcional que desempeñó el Egipto de Naser en la promoción de la ideología nacionalista árabe es el objeto principal de reflexión de Nadim el-Bitar, quien, desde hace años, intenta desarrollar una teoría de la unificación del mundo árabe basada en la idea del Estado-eje que requiere toda unidad. Hemos visto que la causa principal de la unión árabe es el peligro exterior, y que esta unión requiere un país que desempeñe el papel de sólida base, así como un poder personalizado. Esas son las condiciones objetivas y necesarias para la realización de la unidad" (De la división y 'unión, les lois fondamentales tirées des expériences unitaries, Beirut, 1980, p. 388.

(27) Ver, Centro de Estudios sobre la Unidad Árabe: Estudios sobre el movimiento progresistas árabe (en árabe), (colectivo), Beirut, 1987.

(28) Ya antes de la independencia, el punto de partida ideológico se situaba en el techo de la ideología nacionalista árabe predominante. Por ejemplo, uno podía leer que

"el antiguo nacionalismo árabe, difuso, no elaborado, sin contenido preciso, tiende a desaparecer, o, más bien, tiende a evolucionar, superándose en un nacionalismo exigente, esencialmente antifeudal y antiimperialista, que extrae su fuerza de las masas populares y está provisto con una experiencia internacional que le permite elegir eficazmente Lawrence y sus sucesores, tiene como objetivo esencial transformar a países, independientes, por cierto, pero estancados en un estado semifeudal y semicolonial, en países verdaderamente dueños de su destino" ("Almujahed"), mayo de 1959.

(29) H. Boumédiène: "Pour un nouvel ordre économique international", en Revue algérienne de sciences juridiques, économiques et politiques, Argel, 1975.

(30) Oum Altura, Aleppo, 1959, p. 16.

(31) Según estos acuerdos. Gran Bretaña se queda con Jordania, Iraq y Palestina, dejando Siria y Líbano, además del norte de África, para Francia. En cuanto a la Declaración Balfour, Londres se compromete en ella a crear un hogar nacional judío. en detrimento de los árabes. Sobre todos estos acontecimientos. ver, por ejemplo, Zaire, N. Zeine: *The Struggle for Arab Independence*, Beirut, 196(); T. E. Lawrence: *Awakening*, Londres, 1938; Estudios sobre la gran revolución árabe

(en árabe). obra colectiva. Amman, 1986.

(32) Nader Fergani: *El despilfarro de los recursos* (en árabe), Beirut, 198().

(33) Explicaciones diferentes de la naturaleza de esta crisis general, Lufti

el-Juli: *El callejón sin salida árabe* (en árabe), colectivo, El Cairo, 1986.

EL FIN DEL NACIONALISMO

12. El Estado modernizador y el origen de la arbitrariedad

Nunca el término crisis ha sido tan largamente utilizado como hoy para describir la actual situación en el mundo árabe. Más allá de su contenido objetivo, este término refleja, en realidad, el estado de espíritu de las sociedades árabes (así como el de los observadores extranjeros) ante la dimensión de los sobresaltos, gesticulaciones y desquiciamientos que actualmente prevalecen en este mundo. Mejor aún, confirma el sentimiento de fracaso predominante, que es, sin duda, el más compartido por los diferentes sectores de opinión, árabe e internacional. El aspecto más notorio de esta crisis, tal vez el más profundo y difícil de superar, es, no cabe duda, la desestructuración del Estado, como marco jurídico y político general, en provecho de una red de relaciones de dependencia personal, que socava la política misma, como lugar de maduración, organización y centralización de las relaciones de autoridad, comunicación y solidaridad colectivas, es decir, también, el ejercicio del poder como proceso de toma de decisiones y de opciones objetivas(1).

¿Qué significa, pues, esta crisis? ¿Cuál es su carácter? ¿Cuáles son sus orígenes y sus expresiones? Y ¿qué clase de desenlaces podría esperar el mundo árabe para salir de ella? Se da por descontado que esta crisis no es vivida con la misma intensidad, ni analizada y caracterizada de la misma manera, por todas las capas sociales e incluso, por

los diferentes pueblos y sociedades. Lo mismo sucede con el tipo «de soluciones ideadas o propuestas para enfrentarla de manera adecuada y ayudar a superarla. En efecto, un aspecto fundamental y seguro de toda crisis es la oposición entre dos concepciones, tan parciales como irreconciliables.

Así se enfrentan dos visiones diametralmente opuestas, y, sin duda, seguirán enfrentándose aún durante mucho tiempo. La primera hace hincapié, para explicar el fracaso y la crisis, en la ineficacia de las estructuras arcaicas, en la ausencia de racionalidad en las inversiones y en la falta de coherencia en el proceso de modernización; la segunda destaca la quiebra de la civilización occidental y convoca al retorno a las fuentes de la cultura ancestral, lo que puede significar la necesidad de ruptura con el sistema de valores moderno y, por lo tanto, la perspectiva de un enfrentamiento permanente con Occidente, con los solos argumentos de la crítica de las armas y los puñetazos.

Tomando el caso del Estado egipcio, Ali Eddin Hilal(2) señala, sobre todo, la incapacidad del Estado,- tal como se constituyó históricamente, para adaptarse a los cambios políticos, económicos, sociales y culturales de la sociedad árabe moderna. Acostumbrado a controlar estrictamente tanto la vida económica como el resto de las actividades civiles, el Estado entra en crisis cada vez que ese control parece estar amenazado, o puesto en tela de juicio, por nuevos comportamientos, actitudes, acciones o fuerzas, interiores o exteriores. Esa es la aporía que se convierte en fuente del malestar estatal, a la que se puede añadir, quizá, la mala calidad de la cultura política de las élites. En cambio, Hussam Issa hace hincapié en el factor de la dependencia. Tras rechazar lo que él denomina "metafísica de la cultura" como explicación de la historia egipcia-especialmente, las tradiciones de centralización ligadas a las sociedades hidráulicas-, considera que la crisis del Estado egipcio no es diferente de la de los países de América Latina, aunque sea más aguda. Desde la aparición del capitalismo y la articulación en su órbita de sociedades que no lo estaban, las lógicas históricas que rigen la evolución de estos Estados cambiaron. La crisis del Estado dependiente es el resultado de su incapacidad para garantizar sus nuevas funciones, es decir: la reproducción política y material de la sociedad. La causa de esta incapacidad es sólo la dependencia engendrada por la internacionalización del capitalismo. El problema fundamental que se plantea a Egipto, en términos de dependencia, es que el Estado mismo tomó a su cargo el proceso de internacionalización de la burguesía nacional(3).

Tareq el-Bechri no cree que haya que escoger entre las dos posiciones. Para él, la causa de la crisis es doble. El propio debilitamiento del centralismo no es más que el resultado de la intervención extranjera. Forma parte de las políticas puestas en marcha contra Egipto por sus adversarios "y no se trata de un problema reciente, sino de una constante de nuestra historia". Recuerda los problemas concernientes a la formación de la comunidad política misma, tales como la debilidad del sentimiento de identidad y de pertenencia: "¿Qué somos? ¿Egipcios? ¿Árabes? ¿Musulmanes? ¿Cuál es la relación entre estos términos y en que pueden oponerse? La imposibilidad de dilucidarlo no ha dejado de repercutir sobre el curso de la vida intelectual y cultural". La segunda gran causa de esta crisis se resume en "el hecho de que, a lo largo de los últimos cincuenta años, se han sucedido tres regímenes, tres sistemas económicos, cada uno de los cuales se presentó como la negación del que le había precedido. El resultado fue una movilidad social extremadamente rápida y contrastada, que impidió que cristalizaran los equilibrios que habrían proporcionado al Estado unas bases estables a un plazo relativamente largo, y que le habrían permitido dotarse de un proyecto y del personal necesario para realizarlo"(4).

Pero ¿de dónde viene, pues, esa fragilidad-hasta diríase susceptibilidad- del poder, sobre las que hace hincapié A. Hilal? ¿De la voluntad consciente del Estado de integrarse efectivamente, a través de políticas de dependencia aumentada, en el sistema capitalista mundial, como recalca con mucha razón H. Issa? ¿O de esa pérdida de equilibrio y de identidad que señala T. el-Bichri? Estos fenómenos ¿son el efecto o la causa? A nuestro parecer es difícil comprender la actual crisis del Estado árabe sin salir del estricto y estrecho marco del Estado y sin reanudar el análisis de las transformaciones del movimiento sociopolítico que fue la causa de la legitimación de este Estado moderno y que, durante más de un siglo, constituyó su alma animadora y su fuerza directriz. Por supuesto, se trata del movimiento nacional árabe en sus diferentes particularismos, formas y manifestaciones. En este caso, la verdadera pregunta que se plantea es la siguiente: ¿cuál es la causa de la degeneración de este movimiento y de su poder nacional?

Viéndolo más de cerca, comprobamos que no hubo, en lo que se refiere a la estructura interna del Estado, es decir, a la institución, verdaderas transformaciones desde su instalación. Lo que cambió son los poderes y los regímenes políticos. Pero, incluso en este aspecto, el cambio concierne menos a la estructura que a las políticas y actitudes de los equipos dirigentes con respecto de la sociedad. Esto es lo que explica la aporía y la susceptibilidad anotadas. Se trata, en efecto, del establecimiento de nuevas políticas sociales, económicas y policiales, y no de la transformación de la estructura burocrática racional del aparato estatal. Este cambio de actitud de parte del Estado no es, además, separable de otro cambio, no menos fundamental: el de la actitud de la sociedad para con él.

Lo que más profundamente se resintió fue la adhesión al poder y al programa nacionalistas. En unas cuantas décadas, la ideología nacionalista, el mito del poder centralizado, fuerte y poderoso, las consignas de la independencia-que eran, no cabe duda, la causa de su popularidad-se convierten en la causa de su impopularidad. Bastó que el programa nacional, arabista o simplemente territorialista, se mostrara inoperante o claudicante para que el Estado pierda su equilibrio, su identidad y los valores que hacían de él un objeto de adhesión y de consenso. Privado de alma, de un proyecto nacional -es decir, global y pertinente-, y no teniendo ya nada que proponer a la sociedad, ninguna idea convincente, ningún principio moral o político, el Estado vuelve a ser una simple máquina, una maquinaria monstruosa, inhumana e insoportable. No consigue imponerse y mantenerse más que por la fuerza: la de la represión, y, también, la de la inercia histórica. Por eso, el fracaso de ese programa deja al Estado nacional moderno al desnudo, llegando hasta provocar la puesta en tela de juicio de su legitimidad histórica, y no sólo política.

El abandono del Estado nacional por parte de las masas comienza a partir de los años setenta, y tiene como correlación el colapso de las ideologías nacionalistas y socialistas(5) y la desmoralización de las élites sociales actuantes en el seno del gobierno o de la oposición. Todo un proceso que conducirá a la corrupción y a la degeneración de los grupos dirigentes. De hecho, la estructura absolutista del poder no ha cambiado: el fracaso histórico del nacionalismo-única fuente de valores en la que el Estado moderno instalado en los países del Tercer Mundo aún puede beber principios de organización y de estructuración-la hace más evidente. Porque ese fracaso, finalmente, lo ha vaciado de su substancia política, en la medida en que ha hecho que la reproducción del poder dependa casi exclusivamente del aumento de la represión(6). En el caso de las sociedades árabes, este proceso ha debido aparecer aún más acentuado a causa de la debilidad congénita de un Estado territorial que siempre fue considerado como un Estado provisional en camino hacia la realización del verdadero Estadonación:

el Estado árabe unificado. En efecto, el Estado territorial (qutriyya) aparece, desde esta perspectiva, como un Estado puramente administrativo o funcional. No es-o no puede constituir-en sí mismo, un principio moral, pues no cubre una comunidad clara e históricamente distinta. En este caso, sólo puede gozar de un estrecho margen de maniobra: los éxitos y realizaciones económicas. Desde los puntos de vista de la soberanía y de la identidad, sólo es legítimo en la medida en que procura desaparecer. Así, al haber sido aceptado más por interés y comodidad, que por convicción y adhesión moral o ideológica, pierde valor y parece necesariamente poco rentable desde el momento en que ya no consigue avanzar por ese camino de los logros; aun cuando tal avance es, en sí mismo, irrealizable sin el apoyo popular y el consenso nacional. Es así cómo se evidencia la ruptura entre Estado y sociedad, y cómo el mismo Estado que antes parecía representar, en sí, un iormidable triunfo en la historia, reflejando la voluntad profunda y aparente de la nación, es visto hoy como el mayor obstáculo para el progreso y como el monstruo que ahoga las libertades y la vida individual y colectiva. La crisis del Estado se traduce en el rechazo a un poder que es identificado, cada vez más, como extranjero.

También hay que decir que, durante años, el Estado nacional-es decir, esa máquina moderna, así como las ideas que la gobiernan ante la sociedad- funcionaba como un instrumento que ejecutaba políticas impuestas, en gran medida, por la presión de movimientos o de fuerzas que ejercían su poder fuera de las instancias estatales. Su instrumentalización se agravó, incluso, bajo el nuevo orden político nacional. Hasta se puede decir que sus estructuras organizativas, de fuerte tono liberal, heredadas del período colonial, experimentaron una fuerte regresión al ser establecido el programa nacional. La significación de esta instrumentalización es que los aparatos no pudieron desarrollar, en sí mismos, principios directores, es decir: una conciencia propia, una moral y una finalidad. Siguieron dependiendo totalmente, en sus orientaciones, de factores externos, así como de la voluntad de los grupos sociales que ocupan en ellos los puestos de mando. Basta, pues, que las aspiraciones y las políticas de estos grupos en el poder cambiaran en un sentido menos nacional para que el Estado se encontrara aislado de la sociedad. Y, puesto que el Estado no existe por sí mismo, sufría, automáticamente y sin oponer resistencia, las transformaciones acaecidas en el seno de las fuerzas sociales y de las élites dirigentes(7).

La degradación del poder nacional y de la calidad de sus relaciones-así como las de las élites-con la sociedad son, pues, el resultado del colapso del propio proyecto nacionalista en sus diferentes aspectos y a lo largo de las tres etapas del renacimiento cultural, la independencia política y el desarrollo económico. Dos conjuntos de factores, uno de origen externo, el otro de origen interno, son responsables de ello.

Primeramente están los impactos directos del proceso de transnacionalización, que actúa como un proceso de zapa y desmantelamiento de toda autonomía posible de los poderes establecidos, tanto en el mundo árabe, como en el resto del Tercer Mundo. Esta transnacionalización, que debe ser entendida como un proceso político y cultural al igual que económico, tiene como consecuencia privar a los Estados de su capacidad de dominar su trayectoria vital y el entorno en el que evolucionan, e impedirles constituir su propia historicidad. Los deja, material y moralmente, al descubierto, como una promesa vana. En estas condiciones, estos Estados ya no tienen peso o impacto sobre el tejido social.

Sin embargo, la crisis del Estado nacional no tiene su origen solamente, ni .incluso esencialmente, en las contradicciones objetivas del mercado internacional. La firme voluntad de los países industrializados de preservar su superioridad absoluta en todos

los campos y de oponerse a toda modificación del esquema de la división internacional del trabajo aparece claramente hoy como la fuente principal del estancamiento, incluso de la asfixia general, tanto de las economías como de los Estados de los países pobres(8).

Más allá de la economía, una de las causas principales del fracaso del desarrollo hoy en día son las políticas de corrupción sistemática de las élites y clases dirigentes del Tercer Mundo por parte de las empresas de los países industrializados. Al darse cuenta de su incapacidad material y objetiva de salir del atolladero en el que han sido metidas por las potencias industriales, esas élites se dejan desarmar rápidamente, política y moralmente, y abandonan la partida del desarrollo para dedicarse sólo a sus intereses privados. Pronto rivalizan entre ellas en la defensa de las políticas de abandono y de compromisos, esperando poder reservarse, individual o colectivamente, un lugar o un papel en el mercado internacional.

De esta forma, nunca en la historia moderna se organizó un movimiento de transferencia de capitales de los países del Tercer Mundo hacia los países industrializados tan grande como éste. En el curso de sólo dos décadas, cientos de miles de millones de dólares se fueron, y siguen yéndose, tranquilamente de los países pobres(9). Una verdadera hemorragia, que ha puesto de rodillas a todas las economías en vías de desarrollo y es la causa del freno neto de todo crecimiento.

Luego están los factores relacionados con las contradicciones propias de las formaciones socioeconómicas árabes, con las características de su constitución histórica, política y cultural, y con las incoherencias de sus ideologías. Así, la crisis política, ideológica y de identidad, engendrada por el fracaso, se acentúa con la emergencia, tras las huellas de éste, de las formas de solidaridad tradicionales (parciales, regionales o de clan) como fuentes de poder y de identificación, en competencia directa con las del Estado. Además, es para evitar esta devaluación del poder y del orden nacionalistas que los diferentes grupos sociales buscan organizar-fuera del Estado o más allá de sus fronteras, y paralelamente a él- redes de intercambio culturales y materiales propias, de las que depende su propia reproducción. De ahí, también, la tendencia a la descomposición del tejido social nacional.

Estas solidaridades particulares, al articularse con los factores externos que despojan al Estado de su centralidad con relación al extranjero y lo exponen a los manejos directos de las fuerzas exteriores, llegan, a veces, a infiltrarse totalmente en el poder. Entonces, el Estado se asemeja, cada vez más, a un campo privado, o, efectivamente, se convierte en un sector lucrativo como tantos otros, es decir, en la sede de una agrupación de intereses particulares. Se encuentra desposeído de toda autonomía real con respecto a los equipos dirigentes, de los que, en adelante, será el rehén(10). Hemos visto poderes que utilizan al Estado para desarrollar empresas privadas de cultivo de estupefacientes o de venta de armas. En este caso, el Estado ya no es ese patrón oro, es decir, ese espacio común, universal, en función del cual se evalúan las relaciones de poder, a saber, lo político(11).

La fuente del totalitarismo se halla así ligada a la concepción misma del papel histórico del Estado y de lo político. Al haber sido colocado por el proyecto de construcción nacional en el propio corazón del proceso de crecimiento económico, modernización y formación de la nación, el Estado no podía dejar de afianzarse y aumentar desmesuradamente sus poderes con objeto de reforzar su dominio de la sociedad y garantizar su monopolio sobre los recursos de ésta, tanto materiales como morales. Y si, durante el primer período del auge nacional, y no obstante su posición de

completo monopolio del poder, el Estado era aceptado, es porque ejercía este monopolio, o parecía hacerlo, en interés de numerosos grupos sociales, incluso de toda la nación, mientras que con el cambio de coyuntura internacional y el desmoronamiento de las posiciones y de las organizaciones sociales y populares, el Estado es decir, esta vez, el grupo que lo controla, y, por lo tanto, controla el poder-comienza a utilizar (o parece utilizar) por su propia cuenta el desmesurado poderío estatal, antaño justificado por su papel nacional. Y en estas condiciones, la excrecencia del Estado se traduce directamente en el sometimiento del conjunto de la sociedad al grupo en el poder, que actúa en función de sus intereses, sin ninguna ideología, social o nacional(12).

En realidad, el Estado nacional moderno formado antes de la independencia (el caso de Egipto), o después, se inspira, en todo el mundo árabe, en los mismos principios. Obedece al mismo esquema de funcionamiento y posee la misma estructura general, ya sea en el lugar que ocupa dentro del sistema internacional de Estados-y, por lo tanto, dentro de los límites de su campo de acción y de su soberanía-, o bien en el carácter de sus opciones globales (las grandes metas que le son asignadas; en primer lugar, el desarrollo), así como en la definición de su lugar y de su papel en la sociedad, y en la evolución de sus dispositivos y reglas de juego.

El Estado es, esencialmente, el eje de la construcción de la sociedad y de la nación. Le incumbe determinar el conjunto de las políticas sociales, económicas y culturales.. Es, por excelencia, el Estado modernizador y providencial. Su papel le obliga a constituir, para la sociedad, su única referencia en toda acción; a encarnar, automáticamente y por principio, la voluntad nacional, y a no aceptar ningún rival eventual: ni clase, ni tribu, ni partido político, ni pueblo. Su autoridad es un dato primario e indiscutible, que no acepta extraer su legitimidad más que de su propia existencia. Todo sufragio, referéndum o participación exteriores al propio Estado constituye un desafío a su soberanía y se considera una tentativa desleal y amenazadora. El principio de su autoridad es que sigue siendo la fuente de toda autoridad. Es el garante de la acción de todos: personas u organismos, y no puede permitirse depender, para perpetuarse, de ninguna otra autoridad o factor exterior. En resumen: su capacidad para realizar sus objetivos e imponer su autoridad exige que sea la referencia de sí mismo. En este caso, la política no es el campo práctico e intelectual de la producción y puesta en circulación del poder legítimo (estatal), sino que aparece como el arte de la manipulación de todos los poderes, engendrados forzosamente al exterior por solidaridades parciales o extranjeras. Es el arte de la utilización del Estado por los grupos dirigentes para defender el legítimo monopolio del poder contra las múltiples rivalidades que está condenado a suscitar.

Del mismo modo, la política no puede sino confundirse, en la práctica social y en el seno de la sociedad civil, con el desarrollo de estrategias de jaque permanente al Estado, del arte de desbaratar los planes de éste, de explotar sus fallos naturales, para ponerlo al servicio de intereses privados y particulares. Así podemos decir que el cambio de actitud observado en el seno de los regímenes árabes con respecto a los ciudadanos, a partir de la crisis, concierne más a la forma que a los valores fundadores o a los objetivos perseguidos. Está mucho más relacionado con la coyuntura política y con las nuevas condiciones de funcionamiento de la "máquina" que con la estructura de los Estados mismos, sin olvidar, desde luego, que estos regímenes son necesariamente el producto de procesos históricos distintos, de una cultura políticadiversificada, de los lugares específicos que estos Estados ocupan en el nuevo sistema internacional de Estados, de la historia de su propia integración en el sistema colonial y, finalmente, de la experiencia individual de los movimientos de liberación y las circunstancias de su acceso a la independencia(13).

En efecto, si la fuerza bruta, encarnada en el ejército y los servicios de inteligencia y de represión Mujabarat, constituye para todos los Estados su base real y su garantía de perennidad, son la experiencia propia y los factores locales disponibles quienes determinan la manera particular como surgió esa fuerza bruta, sobre la que descansa el mantenimiento del Estado. Así, las monarquías orientales (Arabia Saudita, Jordania, los Emiratos Arabes Unidos) se caracterizan por la reproducción de las organizaciones clandestinas o paralelas, el espíritu de cuerpo y las solidaridades tribales, como cemento de los aparatos y garantía de la unidad y continuidad del Estado; la monarquía marroquí, desprovista de una verdadera base tribal, se define por la reproducción del espíritu tecnócrata, como medio de negación de lo político y lugar de rivalidad entre las diferentes fracciones de la élite; y en las repúblicas (Egipto, Siria, Iraq, Argelia, Túnez, Yemen, Sudán, Líbano, Mauritania, Somalia) actúa la reproducción de la dominación del partido. El montaje de esa estructura represiva y coercitiva de la autoridad fue facilitado, sin duda alguna, por la más o menos grande generosidad en la distribución de los bienes y ventajas de todo tipo en los países ricos productores de petróleo. Por lo contrario, en los países de economía precaria y que no tienen los medios de una verdadera política de integración nacional, esa estructura es muy abultada y vistosa: se manifiesta como la fachada ordinaria de toda política y sustituye a la organización de la franca expresión política de las fuerzas sociales y sindicales por la proliferación de las milicias semiprivadas o la brutal violencia oficial. Pero tanto en los Estados monárquicos, donde el poder de Estado está monopolizado por una casta hereditaria, como en las repúblicas, donde la unidad de los aparatos se mantiene gracias a una cierta ideología nacionalista o estatista, el principio es el mismo: nada de espacio político propio, por lo tanto, nada de oposición ni alternancia. Los jefes de Estado y los grupos dirigentes no vacilan, pues, ante nada para mantenerse en el poder hasta el fin de sus días o ... el de los del régimen que encarnan.

En cuanto a la fachada de pluralismo de la que algunos Estados procuran dotarse, se trata mucho más de una táctica política que sólo busca ampliar el margen de maniobra de una dinastía-o equipo dirigente-que de la creación de un verdadero campo de expresión de las libertades o de la participación de los pueblos (aun de modo limitado) en la determinación de su porvenir. En el mejor de los casos, esa fachada puede garantizar una cierta forma de alternancia para el personal del Estado, cuya misión y carácter de su poder siguen siendo los mismos, cualesquiera que sean sus modos de encarnación.

Así, pues, la estructura del Estado no se ha transformado, sino que, gracias a la crisis, sus defectos se han realmente agravado. Por lo que se refiere a la toma de decisión, siempre se trata del mismo poder: mecánico, absoluto, arbitrario y represivo; en el mejor de los casos, paternalista. "Los Estados del Magreb se distinguen, dice Al-Hirmaci, cualesquiera que sean las formas de sus regímenes o de sus orientaciones ideológicas, por un cierto número de características, que unifican su funcionamiento político en un mismo sistema. La primera es que, en todos los casos, encontramos al autocrata presidente o rey-, que ocupa un lugar excepcional. En efecto, en todo el Magreb, el poder es autocrático, y todo lo demás (las élites, la representación, la eficacia) es consecuencia de ese fenómeno. La segunda característica es que la participación de las élites en la política sigue las reglas de la cooptación y no las de la elección. Tiene, pues, como criterio principal, la lealtad hacia los ocupantes del poder y no la capacidad. La tercera se refiere al carácter de las elecciones, que muchas veces adoptan la forma de un plebiscito, cuyo objetivo es dotar a las decisiones tomadas a nivel cupular de un ropaje constitucional"(14).

En realidad, los poderes modernos-inaugurados en el sur del Mediterráneo por el

régimen modernista de Muhammad Ali en Egipto, y relevados y reforzados por el régimen nacional de Kemal Ataturk, fundador de la República de Turquía (1921 son víctimas de su propia concepción, a saber: el Estado instrumentalizado e hipertrofiado. Al superponerse a la sociedad para velar por su sometimiento (condición-se pensaba-de su integración en la historia de la civilización), el Estado modernizador acaba por desecharla totalmente, antes de procurar remplazarla. Y, cada vez más consciente de su fracaso, se transforma, de instrumento de socialización, movilización social y regulación económica, en instrumento de desorganización, despolitización sistemática y trastocamiento de estatutos. Hoy, el Estado es, a menudo, la principal fuente de corrupción y degeneración en la mayoría de las sociedades árabes. Sobre este telón de fondo intervienen otros factores, que acentúan esta fractura entre Estado y sociedad.

El primero está relacionado con el problema de seguridad que representa, permanentemente, la amenaza israelí. El fracaso del movimiento nacional debilita considerablemente la posición estratégica del mundo árabe. La guerra del Golfo y la represión contra los palestinos en los territorios ocupados son muestra de ello. Lo mismo sucede en lo que se refiere a la ruptura del equilibrio interárabe y al desarrollo de conflictos y rivalidades entre Estados unos más que otros fragilizados y ridiculizados.

El segundo factor se refiere al papel negativo de una renta petrolera tan importante como devastadora(15). A menudo se han evocado los efectos perversos de esta renta sobre los mecanismos del mercado, la orientación de las inversiones, el entusiasmo por el consumo y por la importación de tecnologías llave en mano, la opción en pro de proyectos grandiosos o de prestigio. Pero no se ha hecho suficiente hincapié en su impacto sobre el sistema de valores, la formación o transformación de las mentalidades y comportamientos de las poblaciones, la modificación de las relaciones de poder en el seno de toda la sociedad, y el papel excepcional que este poder tiende a reivindicar o a imponer desde ahora. La acumulación de enormes disponibilidades financieras hizo creer a los responsables políticos que el desarrollo es un asunto de inversiones y de opciones técnicas, mientras que los valores del hombre, su papel, su inteligencia, su capacidad creadora y su conciencia son, simplemente, sacrificados.

El tercer factor se deriva del hecho de que la problemática economicista del desarrollo, en la medida en que oculta las relaciones de poder, favorece la reestructuración de los grupos dirigentes mucho más en forma de castas cerradas que de clases abiertas (en las que podrían reflejarse los cambios positivos y verificarse la circulación efectiva del poder). En efecto, tiende a transformar a la clase política en una élite sacralizada, en una especie de nobleza, que basa su legitimidad en la discriminación y en la distinción, y no en criterios de capacidad y de servicio a la nación. Al desvirtuarse, así, el juego de la competencia política, a esta élite sólo le queda una fuente de cohesión: movilizar, en su seno, a las solidaridades naturales, de clan, confesionales, tribales o corporativas. En estas condiciones, el grupo más "naturalmente cohesivo" y compacto es decir, el que menos posea una concepción política de conjunto o un sentido real de responsabilidad nacional-es el que tiene mejores posibilidades de vencer a los otros.

El precio de semejante victoria es simple: la reactivación de múltiples rivalidades, tanto anacrónicas como corrosivas, y, por consiguiente, la dislocación de la sociedad política, es decir, la destrucción de toda otra forma de solidaridad nacional que no dependa de esa máquina infernal en que se ha convertido el Estado, o no le compete directamente. Esto explica, además, el fin de la era de los golpes de Estado y la asombrosa estabilidad de los sistemas políticos, pese a las contradicciones acumuladas, los fracasos y la ebullición de la sociedad. Es más, la ausencia de alternativa política,

creada por este proceso, engendra lo ridículo, a saber: poderes que, de la noche a la mañana, cambian radicalmente de orientación política, de programa y hasta de ideología ... sin que les parezca que deben una explicación.

Por eso, la ruptura entre Estado y sociedad-ya profunda a nivel político- se ha transformado en una fractura socioeconómica. Es así como la identificación entre poseedores y dominantes nunca fue tan evidente y total, hasta el punto que lo político-como campo de creación y desarrollo de la esfera o del interés público-tiende realmente a desaparecer. Las fortunas amasadas gracias al desarrollo, en los sistemas llamados socialistas o capitalistas, están, así, en función del empobrecimiento y de los bloqueos creados, de los odios y de los

rencores acumulados.

En el origen de este sistema bastardo, de la institución de todas las discriminaciones, del saqueo y del despilfarro, de la incoherencia y de las megalomanías al límite de la locura, de este sistema destructor y devastador escandalosamente llamado "desarrollo" o "modernización", se halla la alianza entre los militares -sostenidos por un ejército legítimamente inflado al máximo para hacer frente a la amenaza exterior-, los rentistas-constituidos en Estados sentados sobre más de la mitad de las reservas mundiales de hidrocarburos-y una deforme y heteróclita extensión de clases medias, recién sacadas de la pobreza, el aislamiento y la incultura(16).

Estos diferentes factores, internos y externos, que actúan unos sobre otros, no pueden dejar de provocar, a la larga, la dislocación del Estado nacional, y, más allá de éste, la pulverización de la sociedad. El Estado, al estar despojado de un mínimo de autonomía efectiva y material como para velar por la soberanía que le permitiría imponerse en el interior, y al ser incapaz de llevar a cabo realizaciones, indispensables para asegurarse de la adhesión de los pueblos y gozar, por consiguiente, del beneficio de un mínimo de legitimidad, pierde rápidamente su credibilidad y ya no consigue confirmarse como nacional, es decir, como sede de lo político y punto de cruce obligado de todos los intercambios en materia de relaciones de fuerza y de hegemonía. Así, en vez de constituir el principal instrumento de organización o de cohesión de la sociedad, resulta controlado y desarticulado por ésta.

Hay que notar, a este respecto, que, mientras que el peso material del Estado, es decir, sus fuerzas de disuasión, no dejan de desarrollarse para compensar su pérdida de legitimidad, la eficacia del Estado, es decir, su capacidad para ejercer un verdadero control sobre su entorno y para dominar las palancas de mando, sigue decayendo. Esta ineficacia material del Estado agrava el carácter aparente de la represión-la vuelve más ciega-y el de las políticas arbitrarias. En efecto, al ser incapaz de controlar las cosas, el Estado tiende a tomar su revancha, multiplicando los controles-violentos y mecánicos, casi enfermizos- sobre la gente.

Esta desviación del Estado en provecho de intereses privados es el origen de la adulteración de su función, de la degeneración de sus propias estructuras y de su divorcio de la sociedad. La emergencia de las solidaridades parciales y de clan halla en esta adulteración de la función política universal la fuente de su particular expansión. Sin embargo, lejos de constituir un rechazo del Estado moderno, estas solidaridades se imponen como las únicas fuentes alternativas capaces de ofrecer cualesquiera principios de solidaridad y de reorganización para comunidades a las que la corrupción del nexo político deja en completo desconcierto. Son menos causa de esa desarticulación del Estado moderno que su efecto. En realidad, se trata de respuestas torpes, de soluciones improvisadas al colapso de la institución central y nacional del Estado, aportadas por

sociedades disueltas. Es la desaparición de lo político como fuente de solidaridad global lo que automáticamente revaloriza el retorno de modos de organización subterráneos y salvajes, y esto tanto en el seno del Estado, que se juega su unidad, como dentro de la sociedad, en peligro de anarquía.

Por lo demás, el carácter represivo del Estado no es ni el residuo del despotismo del Estado sultánico, ni menos aún el de una acción premeditada, de un cambio de equipo en el poder o de un cambio de ideología. Es el fruto de una lenta maduración y transformación del propio poder nacional, arbitrario por definición y por destino, y, por consiguiente, la culminación de un largo proceso histórico. En realidad, y contrariamente al Estado despótico tradicional, al Estado absolutista moderno o al Estado dictatorial coyuntural, el Estado arbitrario no es un Estado de represión. Es, al contrario, un Estado en el cual la sociedad acepta delegar todos sus poderes y sus derechos, a fin de maximalizar sus posibilidades de progreso. Es un Estado misionero. Sólo aparece como dictatorial, es decir, que se reproduce por la fuerza bruta, cuando la sociedad, decepcionada por su fracaso, le retira su confianza, dejándolo así totalmente falto de legitimidad. La arbitrariedad deseada o aceptada se vuelve entonces impuesta e injustificada, y la dirección nacional o nacionalista inspiradora se transforma en coerción.

La dictadura y la tiranía son la manifestación de la degeneración del poder nacional arbitrario, carismático y misionero, y, por lo tanto, de la desestructuración y ruptura de todos los equilibrios, provocadas por el fracaso del propio Estado moderno en su intento de reconstruir la nación en torno suyo. Son paralelas al aumento de la incapacidad de éste para dominar la evolución de la sociedad, y hasta de su impotencia en el dominio de su propia evolución. El fracaso de aquel proyecto de desarrollo comenzado a partir de la segunda guerra mundial, gracias a condiciones geopolíticas y políticas favorables, es la causa de la constante pérdida de las conquistas y progresos realizados por el mundo árabe durante las décadas precedentes, inclusive en el seno del Estado. La regresión general se observa, además, en todos los campos: ético, social, político y económico. Disminuido desde el punto de vista político y moral, el Estado no consigue, en efecto, dar una apariencia de unidad a una sociedad que salta en pedazos, incluso al mismo poder, más que con el aumento de la violencia bruta, y el recurso, cada vez más espontáneo, a las solidaridades parciales e infrapolíticas.

En realidad, el Estado nacional está superado, por arriba, por la mundialización del campo político y la creciente integración global del sistema internacional. También está socavado, por abajo, por la emergencia y el refuerzo de las solidaridades prenacionales o infrapolíticas que su propio fracaso nacional hace revivir y revalorizarse. Está tironeado entre dos extremidades y pierde todo centro de gravedad propio.

Así, el fracaso del último intento de modernización ha doblado las campanas por el Estado y ha acarreado el desmoronamiento del conjunto de los sistemas de valores, de los modos de gobierno y de organización llamados modernos, sobre los que descansaba el orden establecido. Pues él mismo no ha sido más que el resultado de políticas y reformas inspiradas en modelos extranjeros, incluso hasta ordenadas y muchas veces dirigidas desde el exterior. Este desmoronamiento ha creado una situación de gran precariedad y ha debilitado a todas las comunidades.

13. Los límites del pensamiento nacionalista

¿Cuáles son las razones de este fracaso? Tanto en su ideología como en su

estructura, el movimiento nacional árabe adolecía de graves lagunas y contradicciones(17). En la dinámica de la lucha, y mientras el movimiento seguía obteniendo éxitos, éstas podían, desde luego, ser superadas. Pero se las consideraba, y efectivamente se volvían, insostenibles y peligrosas a medida que aumentaban las dificultades y disminuía el entusiasmo de las amplias masas por las consignas del patriotismo.

Numerosos son los intelectuales árabes que, a este respecto, han destacado, y con mucha razón, el problema de las libertades políticas y de expresión en la experiencia nacional(18), y el pragmatismo o, dicho de otro modo, la ausencia de ideología o de teoría revolucionarias(19). Con todo, habría que matizar esta opinión. La falta de libertades tiene, ciertamente, su incidencia sobre la actitud de los intelectuales con respecto al poder, pero no impidió que la dirección tuviera el apoyo absoluto del bloque popular-y esto es lo esencial-, sin por ello minimizar la pertinencia de esa crítica.

En cuanto a la ausencia de ideología revolucionaria, es preciso distinguir entre la ideología, por una parte, y la filosofía general de la historia o del ser, por la otra. El movimiento nacionalista árabe tuvo, por supuesto, su ideología, es decir, una visión general que gobernaba su acción, sus objetivos y los valores con los cuales no dejó de contar. Pero, es verdad, no tenía, como por ejemplo el marxismo, una teoría similar a la teoría de la lucha de clases, aunque la lucha nacional pueda presentarse, en ciertos casos extremos, como una filosofía histórica. No es el caso, felizmente, del nacionalismo en el mundo árabe, salvo para el baazismo en cierto momento.

Pensamos, por lo contrario, que ese pragmatismo garantizó una gran flexibilidad ideológica y una apertura de espíritu indispensables para el aprendizaje del contexto inédito de la nueva política nacional e internacional. Limitó así el efecto nefasto de la ausencia de libertades políticas, o, más bien, de pluralismo y de oposición legal. Más allá de estos problemas, que no fueron determinantes para el destino del nacionalismo árabe, preferimos hacer hincapié en las debilidades estructurales del pensamiento y de la práctica política árabe en su conjunto, a través de todos sus componentes (baazismo, bumedianismo, burguibismo, etc.), que reflejan en sí mismas la debilidad estructural de las sociedades como formaciones nacionales.

En primer lugar, a nivel de la concepción general, el proyecto nacional fue concebido como un proyecto de cambio y transformación de una sociedad degenerada e incapaz, que sólo podía realizarse gracias a un poder exteriorizado, de vanguardia, que encarnaba todas las virtudes y se presentaba como la única fuente del progreso y de la razón. Ahí están todos los gérmenes de la evolución ulterior de ese poder, totalmente autonomizado con relación a la sociedad, suficiente en sí mismo, absoluto y arbitrario. En ese contexto, limitar las prerrogativas del Estado nacional habría significado despojarlo del poder y de la libertad de acción necesarias para el trastocamiento de los equilibrios y la rápida modernización. La oposición, si la había, en ningún caso debía codiciar el poder o procurar debilitar la imagen o la autoridad de los dirigentes, ni presentarse como un componente diferente o autónomo, a riesgo de ser acusada de querer provocar disensiones en el seno del pueblo. En pocas palabras: para existir físicamente y tener la legalidad, la oposición debía negarse a sí misma y aceptar jugar como elemento del decorado de un poder preocupado más por su imagen ante las instituciones financieras internacionales que ante su opinión pública.

El peligro de ver al Estado transformarse en un fin en sí mismo y convertirse en la razón de ser de la sociedad en vez de expresar la voluntad propia de ésta-está, pues, contenido en la misión que le asigna la concepción de la construcción nacional como el

instrumento modernizador, el agente civilizador y el educador universal de las sociedades, independientemente de su ideología particular, liberal o radical; Las nociones de democracia y de respeto a la sociedad civil, en efecto, nunca son nociones fundamentales para el pensamiento radical, ni en el mundo árabe, ni en otra parte. Por eso, el absolutismo es, y sigue siendo, proporcional a las ambiciones revolucionarias y transformacionistas conferidas a los poderes por las sociedades. Y así como el Estado democrático es un Estado gestor, sin objetivos de transformación, así el Estado revolucionario es, por definición, un Estado misionero y activista. Pues, así como el primero pretende ser el reflejo pasivo de la voluntad colectiva libremente expresada, el segundo sólo extrae su fuerza y su legitimidad de su capacidad para representar la negación misma de la sociedad: negación de sí misma, de su verdad inaceptable, de sus estructuras superadas, de su caducidad. Sólo puede funcionar si la sociedad acepta dimitir como fuerza autónoma, abandonarse a él. Al encargarle que efectúe libremente su propia transformación, la sociedad no puede pedirle otra cuenta que la que concierne a las realizaciones y conquistas. Esa es la razón por la cual los jefes de Estado son fotografiados, a lo largo de días, inaugurando empresas, proyectos industriales o agrarios, escuelas y centros de salud ... a riesgo de inventarlos en los mapas si los medios no permiten semejantes realizaciones. Pero esta misión que da al Estado carta blanca a nivel de la toma de decisiones, también lo recarga con aspiraciones y demandas sociales insaciables. La paradoja es que la capacidad del Estado para responder positivamente a estas aspiraciones disminuye a medida que la sociedad descarga en él su responsabilidad, dejándolo tentado por el elitismo o el desarrollo de su propio cuerpo. Así es como el crecimiento del sector público, civil y militar, ocupa con gran diferencia el puesto más importante del presupuesto, cualquiera que sea el carácter del sistema económico y político(20). El Estado no se convierte en la principal fuente de alienación de las sociedades subdesarrolladas sino en la medida en que la esperanza puesta en el Estado aumenta proporcionalmente a su fracaso. La necesidad de un órgano de racionalización y de reorganización, de cohesión y de realización se deja sentir tanto más fuertemente cuanto más la sociedad se hunde en la anarquía y la insatisfacción. Pero con el mismo movimiento, el Estado, elevado al grado de un dios adorado, pero también impotente frente a las realidades objetivas, corre el riesgo de transformarse, en el Tercer Mundo, en un monstruo sagrado, que devora a la sociedad al mismo tiempo que es fetichizado por sus aspiraciones, infladas por la frustración y la inseguridad.

Es sobre esta base que hay que analizar también el agudo problema de la legitimidad en el espacio político árabe. En efecto, el Estado, al ser, por principio esa instancia superior, aceptada desde el comienzo en su "exterioridad"-a fin de que transforme una sociedad que reniega de sus tradicionales valores y finalidades, o que las ha perdido-, no puede tener de antemano cualquier legitimidad. La obtiene conforme va manifestando su capacidad para realizar esa integración de la sociedad retrasada en la historia y va fundando efectivamente su universalidad, cuyo principio, por lo demás, procura él mismo encarnar. Incluso es posible hablar de una estructura estatal truncada, en la medida en que la ausencia de esa profundidad moral-que es el nivel de legitimidad de cada organismo, y que le garantiza una primera confianza y adhesión-la despoja de un margen de maniobra y de una elasticidad temporal necesarias para su perennidad. Aquí, la legitimidad está por construir y ganar, no es un capital inicial sobre el que puedan apoyarse los equipos dirigentes. Así, el fracaso en la realización del programa nacional no desemboca aquí en una simple crisis política, sino en la crisis general, que pone en tela de juicio la razón de ser del Estado como entidad política histórica viable.

En segundo lugar, a nivel de la ideología, el fetichismo de las consignas y conceptos a menudo ha servido de pantalla a la realidad y ha impedido ver las

verdaderas afinidades y contradicciones. Así, la concepción de nación ha sido identificada-como, por otra parte, la relación de esta nación con el Estado-al territorio y a la historia, como si fuera la expresión de la continuidad o de la permanencia de una comunidad ahistórica e inmutable: árabe, çgipcia, libanesa o marroquí. Esto es más válido aún para los nacionalismos regionalistas: faraónico, fenicio, sumerio, del Golfo, etc. Al representarse a la nación como una unidad monolítica y acabada, el nacionalismo procura despejar-a nivel de la conciencia-divisiones y contradicciones reales cuya superación, en la práctica, exige esfuerzos, luchas y compromisos muchas veces difíciles de encontrar, haciendo así más problemática la comprensión y la resolución de esas contradicciones. Lo mismo sucede por lo que se refiere a la asimilación simplista-debida al ambiente creado por la lucha anticolonial-del Estado a la nación, del pueblo a su gobierno.

Tres observaciones fundamentales se imponen a este respecto: la primera es que el mundo árabe que emerge de la fragmentación del Imperio Otomano no se parece más que muy parcialmente y de lejos a la primera sociedad árabe que, bajo la bandera del islam, se marchó de Arabia en el siglo VII para conquistar el mundo y fundar el Estado y la comunidad musulmanas. Se trata, pues, de una nueva realidad histórica, diferente de la antigua prácticamente desde todos los puntos de vista.

Desde el punto de vista de la composición étnica, primero, los árabes contemporáneos son el producto de un profundo mestizaje con los pueblos del imperio musulmán (asiáticos, africanos, europeos incluso), sin hablar de los árabes de origen, ni de la base de la población, que ya es una mezcla: nabatea, caldea y aramea en Siria-Iraq, al igual que en Líbano, Jordania y Palestina; copta y africana en Egipto-Sudán; beréber en el Magreb; y otros componentes menos importantes que los árabes encontraron en su camino. Así, la nueva sociedad árabe está constituida hoy mucho más por poblaciones arabizadas que por árabes de origen. Y es gracias al islam que tal diversidad de pueblos y de etnias pudo hallar en la lengua y la cultura árabes el instrumento de su cohesión. Eso no pudo dejar de provocar problemas o crisis de identidad al entrar en contacto con el modelo del Estado nacional moderno y, por consiguiente, con el retroceso efectivo del -sentimiento religioso, que está ligado a ese modelo. Ahí está toda la ambigüedad de la situación, pues es evidente que el progreso efectivo por este camino de la modernidad produce casi automáticamente el resurgimiento de contradicciones y especificidades basadas en subculturas conservadas o metamorfoseadas, que pertenecen a otra época, lo que pone en tela de juicio el fondo mismo de esta modernidad. Desde el punto de vista sociológico, tanto en el terreno de sus preocupaciones, de sus estructuras, como de sus equilibrios vitales, las sociedades árabes de hoy están profundamente transformadas. El mundo árabe ya no es ese conglomerado de tribus, que vivían de la trashumancia y de la guerra, ni es esa coalición formada en el ámbito del islam para realizar grandes designios y extender lo más lejos posible su mensaje sagrado. Es, al contrario, una sociedad más prosaica, compuesta, en una mayoría aplastante, por campesinos pobres, grandes ciudades en decadencia, artesanos en fuerte disminución y pequeños feudales militarizados a los que el auge del capitalismo mercantil conduce a la asfixia. Pero es también infinitamente más complejo en sus equilibrios sociales, políticos y económicos. Desde el punto de vista geopolítico, finalmente, el mundo de los árabes ya no es ese reducto sahariano o semiárido de la Arabia interior y de sus márgenes sirio-iraquíes más o menos civilizadas. Es una extensión extraordinaria, una multitud de pueblos y de terruños, un formidable potencial humano y económico; en resumen, un mundo que ocupa un lugar neurálgico en la estrategia mundial y que constituye un punto de cruce obligado para las comunicaciones internacionales.

La segunda observación se refiere a la emergencia contemporánea de nuestra

sociedad, y es que el mundo árabe post-otomano carece tristemente de fuerzas sociales suficientemente estructuradas, tanto a nivel regional como provincial, para hacerse cargo de los nuevos Estados y llevar a cabo las tareas de mejoramiento de las nuevas sociedades. Entre, por una parte, un campesinado marginado y sedicioso, y, por otra, una nebulosa de grupos dominantes -semifeudales ausentistas, compradores conectados al mercado exterior, comerciantes usureros, pseudo-clero en descomposición, nueva élite intelectual en estado de gestación-, replegados en sus mundos particulares e incapaces de comunicarse entre ellos, sólo el peso del Estado y su pesadez burocrática y coercitiva constituye una referencia y un punto de anclaje. Así, los nacionalistas se agarran a él como única tabla de salvación. Pero ponen las esperanzas en el Estado para la integración nacional justo en el momento en que éste cae en manos de las potencias extranjeras y escapa al control de su propia sociedad. Ese es el dilema que sufrirán todos los movimientos nacionalistas, divididos entre la colaboración exigida por el progreso y la sedición nacional, que refleja el estado de ánimo de todos los pueblos excluidos y que, por esta razón, sigue siendo la única fuente verdadera de legitimidad. Es la ausencia de tal fuerza social unificada-una burguesía estructurada, una aristocracia hegemónica o una élite coherente-, capaz de garantizar cierta dirección racional y de fundar cualquier forma de legitimidad, lo que más a menudo falta a las múltiples rebeliones de las sociedades árabes resultantes del desmantelamiento del Imperio Otomano. Esta ausencia crea, cada vez, un vacío evidente, por el que siempre se han metido las fuerzas extranjeras. Asegurándose de este modo del control de la sociedad por arriba, estas fuerzas serán las únicas que podrán hacerse cargo de la delicada tarea de su reorganización -o desorganización-, que llevarán a cabo con éxito, pero desde el punto de vista de sus propios intereses económicos y estratégicos(21). El ejemplo de la región del Golfo es aquí significativo, en la medida en que evidencia lo absurdo de la situación de una región dividida en numerosos Estados nacionales, la población de la mayoría de los cuales no sobrepasa unos cuantos cientos de miles de personas, que pertenecen todas no sólo a la misma nación, sino más o menos a la misma tribu(22). Pero si la causa de esta aberración es la voluntad de defender los intereses petroleros, son los intereses de la gran estrategia los que han impuesto la fragmentación del Creciente Fértil.

Aunque en menor medida, la misma situación se desarrolla en el Magreb, donde, después de una fuerte tendencia a la unidad, las élites magrebíes optan finalmente por independencias separadas. Se está, pues, lejos del momento en que se podía escribir que "los pueblos del Magreb están hoy convencidos por la experiencia que la-lucha en orden disperso contra el enemigo común no tiene otro resultado que la derrota para todos, pudiendo cada uno ser aplastado por separado"(23). Y, como en el caso de los países del Machreq, al sentimiento que dictó posiciones tales como que "la idea de la unidad magrebí tiene su origen en nuestra gloriosa historia, que la concretó en conjuntos grandiosos, como los que edificaron los fatimíes y, sobre todo, los almohades" o que "es-bajo la égida de esta idea, que es tan fundamental como la de la independencia, que se desencadenó la lucha nacional en el Magreb moderno durante el período entre-las dos guerras mundiales"(24), reemplazan la idea y la defensa de nacionalismos cerrados, cada uno buscando su identidad propia, aun a costa de la mutilación del patrimonio común. Así, también la élites magrebíes prefirieron llevar a cabo su ulterior lucha por la descolonización y el desarrollo dentro de las fronteras diseñadas de antemano por la historia colonial. Años después, unos a otros siguen achacándose la responsabilidad del abandono de la-opción unitaria, exactamente igual que las élites del Machreq (baazistas y naserianas), que, durante mucho tiempo, siguieron acusándose mutuamente de haber torpedeado la marcha de la unidad árabe, para descubrir, tres décadas después, con la Comunidad Europea, el inevitable acercamiento unitario que hay en todo proyecto de

desarrollo serio y coherente.

En efecto, la experiencia de la colonización fue, tanto en el Machreq como en el Magreb, especialmente destructiva y agravó al máximo fracturas ya profundas. Las sociedades árabes salieron de ella dañadas, desorganizadas, descentradas; sociedades decapitadas, cuya alta cultura-de un pensamiento soberano y de un sentido de la responsabilidad necesario para la formación de las élites dirigentes-fue destruida. Por eso se encuentran despojadas de su capacidad interna para organizarse. Es, pues, la ausencia de una verdadera clase dirigente, a la altura de las dificultades y problemas planteados, lo que más evidencian las independencias. En su lugar, el mundo árabe sólo ha conocido, en la mayoría de los casos, grupos humana y moralmente claudicantes, sedientos de poder, que desconocen tanto los datos fundamentales de la política internacional como el funcionamiento de las sociedades, y que están cegados por la persecución desenfundada de sus intereses personales. Sólo pudo heredar una multitud de pequeños jefes, unos más ávidos que otros, con una ambición limitada y mezquina, en perpetua rivalidad, que se rodean de cortesanos especuladores, sin valores ni cultura.

Es sobre estas notabilidades, que no tienen ni el aspecto de una clase, ni el de una élite en sentido propio, que se apoyarán los Estados modernos de la mayoría de los países árabes, para convertirse después, y muy rápidamente, en el mareo apropiado para el mantenimiento y reforzamiento de intereses y estructuras anacrónicas. Esto debería explicar una de las paradojas permanentes de la historia árabe moderna, a saber: la flagrante contradicción entre, por una parte, la masiva y continua reivindicación de la unidad, del devenir común árabe en el plano del discurso-, y, por otra, la negación, incluso destrucción deliberada en la práctica - de las redes de intercambio, de comunicación, humanas y materiales, de afinidades, tejidas a través de una larga historia; dando así a este conjunto muy homogéneo la imagen de una absurdidad e irracionalismo desconcertantes. Desde luego, elementos de particularismo hacen menos arbitraria esa repartición de fronteras, aunque a menudo no es el caso. Pero lo propio de todas las grandes naciones, incluso la causa de su éxito, es ser, a la vez, homogéneas y diversificadas. Una nación que se pareciera a una etnia monolítica y cerrada en sí misma no puede desarrollar instituciones políticas en el sentido civilizatorio del término, sino que vive como una tribu. Así, por primera vez en la historia de esta región-y a causa del mal dominado concepto de Estado-nación-, "especificidad" o "particularismo" significa frontetas nacionales herméticas y prohibición del paso a hombres y bienes, es decir, verdadera división, que sacrifica los intereses de colectividades vivas, tal como se manifiesta con motivo de la expulsión de poblaciones de un país a otro con el pretexto de que tienen otra nacionalidad, y de los inhumanos problemas que no deja de plantear la circulación de trabajadores árabes a través de las fronteras de diferentes países. En cambio, en el pasado, y hasta en los casos más límite de conflictos armados entre países vecinos, las relaciones humanas, culturales y económicas no estaban en peligro. El discurso del particularismo, en el moderno marco conceptual del Estado nacional, sirve como soporte de una voluntad de división y de autodestrucción, de la que la mayoría de los países excolonizados han tenido y siguen teniendo una amarga experiencia. La tercera observación es que de este proceso nacen y se desarrollan, en el seno de la sociedad árabe, actitudes fundamentales sin el análisis de las cuales es difícil comprender la nueva lógica de los comportamientos políticos o sociales. La primera de estas actitudes proviene de un profundo sentimiento de frustración y de un fuerte resentimiento con respecto a Occidente. En realidad, tanto en el Machreq como en el Magreb, las élites árabes, aun en lo más recio de la lucha nacionalista, habían depositado enormes esperanzas en las declaraciones sobre los derechos de los pueblos a la autodeterminación, en los valores de libertad y de derecho que Occidente no dejó de

reivindicar. Ahora bien: todos los acuerdos suscritos a este respecto fueron pura y simplemente violados. La actitud de desprecio y la voluntad de deformación deliberada de la imagen de los árabes vienen a confirmar este argumento. La perpetuación del conflicto árabeisraelí y el apoyo indefectible que los países occidentales no han dejado de proporcionar a Israel, sólo pueden mantener y reforzar tal resentimiento y resucitar el contencioso pasado(25). Esta ruptura entre los árabes y Occidente se refuerza, además, a medida que se agrava la ruptura entre los pueblos y sus dirigentes, que, entonces, son asociados a Occidente y considerados como sus legítimos representantes. Su incompetencia aumenta todavía más el recelo hacia ellos. Si a eso se anade las interminables peleas y divisiones, se comprenderá la razón de la mala imagen del político en el mundo árabe. De esta desconfianza con respecto a los políticos se deriva otra actitud más negativa aún, a saber, la desconfianza hacia la práctica política en general, y el enraizamiento, en el seno de las clases populares, de inclinaciones mesiánicas, en las que las masas desheredadas, desorientadas y agobiadas esperan con fervor la llegada del salvador: hombre providencial o jefe carismático, pero en todo caso hombre de sacrificio, fiel, moral y políticamente intocable, capaz de hacer frente tanto al agresor exterior como a la clase política local, y de vengar la humillación del pueblo. Este héroe, zaim, rais [dirigente y presidente, respectivamente.- Nota del t.] o combatiente supremo, no tiene que presentar un programa o pensar una nueva ideología. Estos están listos; le es suficiente adoptarlos, enarbolarlos: unificar a la comunidad desmembrada, liberar al Estado y subyugar a las notabilidades que lo manipulan, comunicarse con el pueblo y devolverle su dignidad, asentar el sentido y respeto del derecho y de la justicia, es decir, poner fin a la habitual discriminación ante la ley, oponerse a las ingerencias extranjeras, y, finalmente, preservarse de todo compromiso con el Occidente pérfido y manipulador(26).

Esas actitudes poco positivas no son esperanzadoras para la maduración política de nuestra sociedad y su modernización en profundidad. Son responsables de múltiples bloqueos en la vida política, social y cultural del mundo árabe postnacionalista. Pero aspectos fundamentales de la actual crisis de la sociedad árabe seguirán siendo desesperadamente oscuros si continuamos ignorándolos. Aquí he hecho referencia a los fenómenos que atañen tanto a los gobernantes como a los gobernados. De todas esas actitudes, la que me parece más negativa es el desarrollo-en el seno de la opinión árabe-de esa visión sobrenatural, teológica y más bien moralista de la práctica política, que, al mismo tiempo, se prohíbe la posibilidad de una visión objetiva, racional, basada en el reconocimiento de la normalidad de la existencia de intereses y puntos de vista diferentes. Así la concepción de una comunidad unificada y solidaria, sin contradicciones ni divergencias, sigue representando el tipo ideal de una sociedad política cada día más atravesada por contradicciones y fracturas. En la medida en que vuelve opaco e incomprensible el funcionamiento político y los comportamientos mutuos de los actores, esta concepción arcaica lleva a los individuos a remitirse a una voluntad superior a un maestro confirmado, o, para los más creyentes, a Dios mismo. Es por eso que el problema del poder en su conjunto no fue, ni puede ser, en este contexto, correctamente planteado. Todas las olas del nacionalismo árabe moderno tropezaron con el problema de la autoridad, que sólo fue relativa y provisionalmente superado en el naserismo gracias al carácter carismático de su jefe. Es por eso que, a menudo, la lucha de jefes reemplaza, al cabo de algún tiempo, a la lucha nacional, o le hace sombra.

El porvenir del movimiento nacionalista árabe-que hoy está deshecho, pero de ningún modo acabado-depende de su capacidad para hacer la crítica de las categorías y comportamientos hasta hoy considerados como evidentes; para repensar la cuestión de la reconstrucción nacional a la luz del progreso político de nuestro tiempo, en vez de

seguir prisionero de las concepciones heredadas del siglo XIX; y para responder a ello de un modo adecuado, es decir, desde el punto de vista del proyecto de futuro común, de las exigencias del progreso, y no sobre las sublimes ruinas del pasado.

Pero-y ésta es la cuarta observación-, cualesquiera que sean las condiciones subjetivas, la política interna es hoy tanto más inconcebible fuera de la estrategia internacional cuanto que la nación es dependiente. Además, nadie puede desconocer que la evolución política en el Tercer Mundo está bloqueada, en gran medida, por las grandes potencias, y que la lucha que éstas llevan a cabo por el control del Tercer Mundo es, todavía hoy, de primera importancia(27).

Sin embargo, la ideología del Estado nacional-impuesta, en un primer tiempo, por el expansionismo occidental, y, después, adoptada voluntariamente por las élites del Tercer Mundo, y sobre la que siguen funcionando el sistema de las relaciones internacionales y las Naciones Unidas-oculta esa relación de desigualdad y dominación. Hace creer que el hecho de reconocer la igualdad entre todos los Estados en materia de soberanía implica automáticamente que todas las comunidades pueden por igual dominar su devenir. Disimula, por eso mismo, la realidad objetiva del sometimiento intrínseco de las sociedades del Tercer Mundo a las reglas de las relaciones de fuerza internacionales(28). El Estado nacional soberano, en realidad, no es más que un cebo. Sólo tuvo como función preservar la división y la repartición del mundo, que es el fundamento del actual sistema internacional. Por eso, no constituyó para la comunidad nacional, una base de control sobre su entorno, sino, más bien, un elemento esencial en la estrategia mundial de dominación. La relativa soberanía de la que son portadores la mayoría de los Estados del Tercer Mundo no es, en realidad, más que una soberanía ficticia. Es el reflejo de sus alianzas con los Estados que detentan la fuente del poder y que pueden hacer disfrutar de ello a sus protegidos. Pues bien, así como la relatividad de todo concepto nos invita-o debe invitarnos-a no considerarlo como universal en si, sino a "universalizarlo", insertándole las aportaciones de las nuevas historicidades o experiencias, del mismo modo la supuesta unidad del devenir humano no debe impedirnos ver las difíciles y múltiples relaciones de dominación y sometimiento subyacentes a esa unidad. Aquí también, la unidad de ese devenir no debe ser considerada como adquirida de antemano, sino como un objetivo a alcanzar con los otros y en colaboración con ellos.

14. Estado contra sociedad

Todas estas observaciones muestran cuán frágil sigue siendo el mundo árabe, que renace después de siglos de desaparición política. Esta fragilidad no sólo proviene de la muy fuerte presión internacional que le hace sufrir su posición central en el tablero mundial, sino que también es consecuencia de su estructura, que es la de todas las sociedades preindustriales. El contraste entre la poderosa voluntad de dominación extranjera y la ausencia de cohesión nacional, en el sentido moderno de la palabra, hace que la balanza se incline del lado de los factores exteriores.

Sin embargo, el establecimiento de los Estados nacionales, tal como se ha dado en este contexto internacional, va en contra de un muy fuerte sentido de la comunidad, lo que lo hace aparecer como una mutilación y cimienta la aspiración a la unidad como un tema insoslayable de la política árabe contemporánea. Tampoco favorece a los Estados mismos, que, como han señalado varios observadores, se hallan tironeados entre la voluntad de hacerse legítimos respondiendo a esa aspiración unitaria-aunque tengan que reconocerse provisionales- y la necesidad práctica de asentarse como una soberanía

propia. Así son llevados a sostener un discurso ideológico de legitimidad, que casi a diario contradice su práctica(29). Es evidente que esta contradicción no parece amenazadora cuando el Estado está en condiciones de generar algunos progresos políticos o materiales. Pero basta con que incumpla su misión para que sea rechazado como si fuera la negación de la nación-, a favor de un Estado árabe o islámico que en ese momento pareciera ser el único legítimo y eficaz. Consciente de esta fractura suplementaria en su estructura ontológica misma, el Estado territorial, llamado nacional, intenta consolidarse por todos los medios, no acercándose a la sociedad, sino oponiéndose a ella. Esta ruptura entre el Estado y la comunidad-a falta de una nación-es, además, la base de un permanente malentendido, que constituye la lógica interna de la moderna vida política árabe. Frente a la ensimismada ideología del Estado surge, cada vez, la ideología-o formas de ideología-de la comunidad insurgente, divinizada e indivisible. Pero esa conflictiva relación entre el Estado y la nación no sería determinante si el Estado no desempeñara un papel primordial en el establecimiento del conjunto de los equilibrios sociales, y, en primer lugar, de aquél, fundamental, de la vida material cotidiana. Incluso podemos decir que estas sociedades sólo existen como sociedades políticas gracias al Estado y por él. Este estado de hecho, agravado por la crisis económica en la que está sumido el mundo árabe, como todo el Tercer Mundo, desde pronto hará más de una década, conduce a una peligrosa usura del poder y de la autoridad, poniendo en tela de juicio tanto los procesos de integración nacional como de toma de decisiones a todos los niveles, y creando así las condiciones menos favorables para dar nuevo impulso al proceso de desarrollo.

Por lo demás, el problema de la legitimación política o de la identificación de la nación con su Estado no constituye más que uno de los aspectos del problema del Estado como institución y principio de organización y de gobierno a la vez. Se trate de los problemas económicos, del establecimiento del sistema de jerarquía social o de la formación ideológica y cultural, el papel determinante del Estado le da los medios para controlar prácticamente toda la vida social y para imponerse a ella como el único poder real en la sociedad. Por eso, la relación con el Estado domina y condensa a las demás relaciones sociales. Basta que esa relación fundamental se rompa o se deteriore para que todos los vínculos y equilibrios se disuelvan de por sí, por falta de suficiente autonomía con respecto a lo político.

Eso no sólo muestra la estrechez del margen de maniobra en el que cristalizan y se enfrentan las voluntades y se elaboran las estrategias de cambio, sino que incita a interrogarse sobre la capacidad que tienen hoy en día estas sociedades para engendrar instrumentos de control y dominio sobre ese Estado que se ha dado como tarea cercar por todas partes, y someter, a una sociedad vaciada de su sustancia política, e imponerse a ella como su único garante de unidad y de legitimidad. El nacionalismo, lejos de fundar una comunidad que se autoorganiza por entre el Estado y vía él, engendra más tensiones y una profunda alienación política, que hoy son la principal causa de la crisis de identidad que vive el mundo árabe.

Por último, si consideramos la cuestión esencial del nacionalismo, tal como se plantea a los pueblos ex-colonizados, es decir, como búsqueda de la identificación entre una comunidad y sus estructuras estatales o de poder, veremos que para los tres elementos fundamentales de esta problemática-a saber: la recuperación de la soberanía nacional, la independencia; la definición de la identidad (que determina, o parece determinar, tanto las fronteras del Estado nacional como las estructuras de poder); y la elaboración de estructuras políticas eficaces, que correspondan a las jerarquías de valores culturales y que respondan a sus necesidades de autoorganización y solidaridad-, los problemas son hoy más agudos que hace un siglo, aun si la madurez es hoy mayor.

Es más, el nacionalismo en el mundo árabe no ha hecho más que exacerbar la tensión en el seno de esta formación nacional. Al reforzar el sentimiento de pertenencia, a una nación árabe, ha hecho aparecer la absurdidad de las actuales fronteras políticas, y, por consiguiente, ha agravado la tensión entre los elementos de identificación políticos y culturales. Ha creado una nación que se halla en una situación de enfrentamiento permanente con el Estado. Así, la arabidad se transforma en pertenencia a una comunidad, y el Estado, a un sistema internacional, político y estratégico, cuya comprensión y dominio se le escapan completamente. Es una comunidad que vive sus estructuras estatales no como expresión de su voluntad o de la solidaridad colectiva de sus miembros, sino como el principio de su negación. Sufre los poderes que deberían ser su emanación. Así, a la alienación cultural que introdujo el modernismo no dominado se añadió la alienación política, engendrada por el fracaso de la formación de la nación en cuanto identificación entre comunidad y Estado, estructuras políticas y valores sociales, autoridades y poder. Es evidente el desgarramiento en esas insolubles contradicciones y oposiciones que nacen entre arabismo y regionalismo, poder y autoridad, élite y pueblo, interior y exterior, política y cultura, individuo y colectividad, Estado y nación, etc.

Aquí también, la idea del progreso político, lejos de haber liberado la voluntad común o las fuerzas de una gran y rica nación, ha conducido a un bloqueo político, en el que todas las fuerzas de la nación se hallan como acorraladas, inhibidas y encadenadas en una lógica de neutralización mutua: los Estados, los aparatos, las sociedades, las clases, los partidos, las ideologías políticas. Las instituciones nacidas de esta nacionalización del sentimiento de lealtad y de adhesión comunitarias no sólo no han podido ofrecer un mejor marco organizativo a los recursos humanos y materiales árabes, sino que, encabezadas por el propio Estado, se han convertido, como lo hemos comprobado, en la principal traba a su movilización racional. Los conflictos regionales, la megalomanía de los jefes -que se sienten tanto más grandes cuanto más mediocres son sus cualidades-, las oposiciones absurdas, el espíritu de competencia desleal entre las élites en el poder, la ausencia de todo sentido de responsabilidad colectiva, son la causa de uno de los más grandes estropicios de la historia contemporánea. Muy pocas veces ha dotado la historia a una nación de tantas bazas-culturales, estratégicas, económicas, humanas-como a la nación árabe, en su unidad y en su diversidad, las cuales, por falta de un liderazgo y de una dirección política capacitada, han sido simplemente desperdiciadas, encaminándola hacia el agotamiento, la desunión, e incluso la autodestrucción. Pero detrás de esas fracturas mencionadas hay que ver no la quiebra de una cultura política caduca, sino, sobre todo y en primer lugar, la del pensamiento político árabe contemporáneo, en su incapacidad de captar las nuevas realidades, en su dependencia, su mimetismo, su empeño total en el Estado, su abandono de la sociedad, su ideologismo y su carencia de un pensamiento racional centrado en la experiencia y el contacto directo con lo real(30).

La prueba de la quiebra de este pensamiento político, es decir, de las élites dirigentes en su conjunto, no se halla en el fracaso de los Estados y de los equipos dirigentes en alcanzar los objetivos señalados. Está, en primer lugar, en la incapacidad de la oposición, en todas sus variantes, para proponer a las sociedades una alternativa posible. El abandono de los partidos políticos por parte del público muestra cuánto ha dejado de ser la política algo atractivo para la juventud de estos países. En realidad, este abandono, contrariamente a las explicaciones simplistas de esos partidos políticos, no es la expresión de la falta de civismo y de interés por los asuntos nacionales para el gran público. Es una muestra de madurez; pues la política ya no constituye, en las actuales condiciones, una inversión racional y rentable, dado que está esencial y totalmente determinada por las fuerzas militares y los diferentes aparatos, en colaboración o

negociación directas y permanentes con las grandes potencias(31).

A eso hay que añadir el hecho de que los partidos de la oposición política no parecen, en sus ideologías y acciones, más que el residuo de los partidos en el poder y, por lo tanto, no tienen posibilidad, para sobrevivir, más que de engancharse, de un modo u otro, al carro de estos últimos. Pero, ese fracaso también refleja la fragilidad del tipo de personalidad que formaron la cultura y las políticas culturales contemporáneas, y la acción de los intelectuales y educadores. No es una personalidad bastante sólida, o aún no ha adquirido el equilibrio y la profundidad necesarias como para afrontar con éxito las dificultades que cierran el paso al proyecto de modernización efectiva y racional, que la Nahda se ha fijado.

Ahí es donde aparecen las subjetividades como factor de diferenciación y de enriquecimiento del universalismo que funda la modernidad ... o que tiende a fundarlo. Pues para comprender a una entidad dada-a un pueblo, a una comunidad o hasta a un individuo-, y aún más para dirigirla, no basta con analizar las realidades objetivas que rodean su existencia; también habría que captar, y quizá antes que nada, sus realidades subjetivas, es decir, la manera de la cual ella misma comprende y vive su condición material. En esta subjetividad intervienen elementos invisibles, racionales e irracionales, los deseos, las prohibiciones, las angustias y las esperanzas.

La representación de sí mismas de las comunidades, la imagen que se hacen de su mundo, la calidad de sus relaciones con la naturaleza, con la autoridad, con el tiempo, su ritmo profundo, su patrimonio cultural, su mundo de lo imaginario, los valores fundamentales que son producto de su ser histórico: son todos elementos esenciales, difícilmente "universalizables", que constituyen el ser mismo de las sociedades. Así, por ejemplo, la situación de impotencia y de quiebra que ahora viven los árabes, agravado por un fuerte sentido del honor y de la dignidad extraído del pasado aún vivo en la memoria, desarrolla un sentimiento de vergüenza y de rebelión casi permanente. Es la negligencia deliberada de esta subjetividad, fundamental para toda acción de renacimiento o de movilización, lo que ha hecho del proceso de desarrollo un proceso de acumulación de chatarras, productos, mercancías, tecnologías, ideas o valores preconcebidos, disponibles, consumibles, en vez de ser un proceso de reconstrucción humana, de comprensión, de restauración de la intimidad, de infundir seguridad, de educación, de restablecimiento de los equilibrios síquicos, políticos y materiales, de creación de nuevos espacios de libertad, de derecho, de ética y de estética. Hasta los derechos humanos son utilizados por una élite que no tiene confianza en sí misma para desmarcarse de un pueblo, para velar por su ruptura con él y por su superioridad sobre él, es decir, para negar al hombre, deformarlo, mutilarlo, deshumanizarlo y hacer olvidar sus sufrimientos.

La modernidad árabe, lejos de haber abierto un nuevo campo de creación y de innovación que permita a los esfuerzos de los árabes venir a sumarse al gran curso de la civilización y a enriquecerlo, ha desembocado, más bien, en un abismo, en el que una comunidad, separada de su pasado y de su patrimonio, y que no ha conseguido encontrar sus referencias en el universo de la modernidad, se halla suspendida en el vacío.

La quiebra del proyecto de desarrollo, último capítulo de una larga epopeya por la reinscripción en la historia universal, no ha sido-y no puede ser-simplemente vivida, en el mundo árabe, como un fracaso parcial o coyuntural. Actúa como un revelador de una crisis histórica y general, que hace resurgir a la superficie todos los aspectos negativos de una experiencia de más de un siglo de búsqueda del progreso: la de la opción

modernista y occidentalista. Hay como un sentimiento de fracaso mayor, el del alma, que no puede más que suscitar un nuevo cuestionamiento general y, en primer lugar, un nuevo cuestionamiento de sí mismo, del propio ser, del yo más íntimo(32). Este grave fracaso explica también porqué el fin de la era-y del Estado-nacional se traduce, en el mundo árabe, en una crisis generalizada, que afecta a la vez a las estrategias del Estado y a las de la sociedad civil, la cual, ante el problema de su reorganización política, aún parece vacilar entre el ideal islámico y la ética modernista y laica(33).

El fracaso de la modernidad, o de la modernización del mundo árabe, significa, en efecto, pérdida de referencias, ausencia de perspectivas, estancamiento histórico y angustia por el porvenir. La muerte de la esperanza coloca a los árabes, como a todos los pueblos del Tercer Mundo, ante un callejón sin salida: sin proyecto colectivo, sin objetivo mínimo común, sin visión del futuro, sin política y sin esperanza. He ahí una idea de la dimensión de la crisis, del sentimiento de abandono y desconcierto que la acompaña. Pero ¿cuáles son las alternativas posibles a esta crisis, o al colapso del Estado nacional en la región sur del Mediterráneo? Y ¿cuáles son o podrían ser los factores internos y externos de una futura reestructuración?

(1) Ver Lufti el-Juli (ed.): El callejón sin salida árabe ob. cit.

(2) "L'Etat, transformations et devenir", debate animado por Syyed Yassin. en *Peuples Méditerranéens*, núm. 41-42, marzo de 1988.

(3) Allí mismo, pp. 31-32.

(4) Allí mismo, pp. 33-34.

(5) Sobre los diferentes aspectos de la crisis de estos movimientos, ver Lufti el-Juli y Abou Seif Youssef: "La gauche radicale arabe, ses positions, sa crise et sa vision de l'avenir", en *Etudes sur le mouvement progressiste arabe*, Beirut, 1987, p. 35, donde los autores destacan la ausencia de democracia en el seno de los partidos políticos, la falta de comunicación y de intercambio entre ellos a nivel del mundo árabe, y la ruptura entre los regimenes llamados nacionales progresistas y las masas populares.

(6) La tendencia a la formación de una especie de partido político único es fuerte en todos los países del Tercer Mundo. Surge el propio carácter nacional de la política de los nuevos Estados y poderes. Así, en Egipto, el Wafd funcionaba como el partido de la nación, al igual que los bloques nacionalistas en la mayoría de los países árabes. Ver, por ejemplo, Hassan Riad: *L'Egypte nasserienne*, Paris, 1964, y Tareq el-Bichri: *La démocratie et le régime du 23 juillet*, ob. cit.

(7) La fuente de tal instrumentalización son las ideologías revolucionarias nacionalistas o marxistas, que coconsideran que el Estado debe servir para cambiar totalmente las relaciones de hegemonía nacional o social. Pero el control del Estado por los grupos en el poder constituye, en sí mismo, un factor determinante en la formación de nuevos intereses de clase y de nuevas clases. El capitalismo de Estado es un tema frecuente en la explicación del fracaso del desarrollo y del cambio de la naturaleza del poder. Pero, en realidad, el Estado sólo desempeña un papel determinante en la formación de clases porque su debilidad estructural lo vuelve más disponible para la manipulación de los grupos dominantes, que lo utilizan para su propia promoción y transformación en clase. Sobre estas complejas relaciones entre el Estado y la constitución de las clases, ver Hanna Batatu: *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq*, Princeton University Press, 1978, y Issam el-Jafayi: *El Estado y el desarrollo capitalista en Iraq, 1968-1978* (en árabe), El Cairo, 1983;

también, Habib el-Malki: "El capitalismo de Estado y la burguesía en las sociedades dependientes: el caso de Marruecos" (en árabe), en *La revue marocaine du Droit, politique a économie*, núm. 8. 1980; Mahmoud Hussein: *La lutte des classes en Egypte*, París, 1969, y Fatima Babiker Mahmud: *The Sudanese Bourgeoisie*, Londres, 1984; finalmente, Mahmud Abd el Fadil: "El mapa de distribución de las clases en la patria árabe". en *Etuzk sur ks mouvements progressistes*, ob. cit.

(8) Ver Samir Amin: *La déconnexion. pour sortir du système mondial*, París, 1986. (En castellano: *La desconexión. Hacia un sistema mundial policéntrico*. Madrid

(9) Las inversiones árabes en el exterior se elevan. según el último informe de la Organización Árabe para la Protección de las Inversiones a 680.000 millones de dolares en 1989.

(10) Por ejemplo, Elizabeth Picard: "Y-a-t-il un probleme communautaire en Syrie?", en *Maghreb Machreq*, enero-febrero-marzo de 1980; Gerard Michaud: "Caste, confession et société en Syrie", en *Peuples Méditerranéens*, julio-septiembre de 1981.

(11) Para un análisis más detallado de la crisis del Estado nacional árabe, ver B. Ghalioun: "La crisis del l'Etat national et le devenir du système international", en *Al-fikr al-arabi*, num. 53, 1988.

(12) A. Hamaoui: "Comment detruire la société syrienne", *Su'al*, num. 2, 1982. Para el análisis de los diferentes aspectos de esta crisis, ver, por ejemplo: S. Amin/Faycal Yachir: *La Méditerranée dans le monde*, París-Casablanca, 1988 (En castellano): *El Mediterráneo en el mundo La aventura de la transnacionalización*, Madrid, IEPALA Editorial, 1989-Nota del traductor Lufri El Khouli (ed): *L'impasse arabe*, ob. cit., también Jeir Eddin Hassib (ed.): *El futuro de la nación árabe: desaffos y alternativas* (en árabe), Centro de Estudios sobre la Unidad Árabe, Beirut, 1988(13) Sobre la relación entre la evolución de los Estados y su lugar en el sistema internacional, ver B. Chalioun: "L'Etat et le système international d'Etats", en *Al-mustaqbal al-arabi*, núm. 106, 1987.

(14) Ob. cit., p. 43; igualmente, Abdallah Saaf: *Images politique du Maroc*, Rabat, 1987.

(15) Sobre los efectos contradictorios de esta renta, ver Mahmud Abdel Fadil: *El petróleo y la unidad árabe* (en árabe), Beirut-EI Cairo, 1982, así como J. el-Naqib: *La société et l'Etat dans le Golfe arabe*, ob. dt.

(16) La crítica o la revisión de las teorías del desarrollo son hoy conocidas, pero, por desgracia, no todas las realidades del &acaso y sus desastres han sido reveladas. Por ejemplo, C. Furtado: *Creativité et dépendence*, París, 1982; S. Amin: *La déconnexion*, ob. cit.

(17) Por ejemplo, Walid Qaziha: "Análisis histórico del pensamiento nacionalista árabe: la evolución del movimiento nacionalista árabe en el Machreq árabe"; Radwan el-Sayyed: *Los problemas de legitimidad y unidad en el pensamiento político árabe-islámico*"; Ma'an Ziyada: "La evaluación de la experiencia de la unión sirio-egipcia"; Yamil Matar: "Las experiencias unionistas funcionales: La liga Árabe"; Halin Barkat: "El futuro de la integración social y política en la sociedad árabe"; Ahmad Sidqui el-Dayani: "Observaciones sobre el nacimiento y la evolución del pensamiento nacional". en *Le nationalisme arabe: pensée et pratique*, Centro de Estudios, Beirut, 1980.

(18) Ver, por ejemplo, *La crisis de la démocratie dans le Monde arabe*, actas del

coloquio de Limason, 1983, publicadas por el Centro de Estudios sobre la Unidad Árabe, Beirut, 1985; también: Etudes sur le mouvement progressiste arabe, ob. cit.

(19) Ismat Seif el-Dawola: "La evolución de la concepción de la democracia desde la revolución hasta el naserismo, pasando por Abd el-Naser" en *Al-Mustaqbal al-Arabi*, num.56, octubre de 1983. La ausencia de una teoría revolucionaria es también la base de las críticas que baazistas y marxistas dirigen permanentemente al naserismo.

(20) Ver. por ejemplo. Samir Amin: *Irak et Syrie, 1960-1980*, París, 1982, y Hanna Betatu: *The Egyptian, Syrian and Iraqi revolutions: some Observations on their Underlying Causes and Social Character*, Washington, 1983.

(21) La derrota de la Rebelión árabe de 1926 constituye el mejor ejemplo de ello. La debilidad moral y material de la principal fuerza de la revolución tiene su fuente en la división de la opinión árabe (sus dirigentes, en particular) y en la falta de cohesión de la coalición árabe, formada por fuerzas que, sociológica y políticamente, nada tienen que ver unas con otras. Así, el ingreso de las tropas revolucionarias a la capital de los Omeyas se produce en medio de una anarquía y desorden inimaginables, mientras que la formación del nuevo gobierno es motivo de inevitables peleas. La lucha por el control de puestos o de "zonas de influencia" en el Estado y la administración es proporcional a la estrechez de los intereses y opiniones de la gente. Las rivalidades de los jefes no muestran sólo la incapacidad de una dirección para imponer su autoridad, sino también su trágica falta de visión clara sobre su acción y el porvenir de la gente de la que se ha hecho cargo. Así se explica, además, el apresuramiento de los representantes de las diferentes provincias (irquí, siria y hiyazi) en proclamar unilateralmente una independencia separada, contrariamente a los compromisos asumidos y aun antes del fin de las hostilidades con Turquía. Eso no podía sino hacer más legítima la acción de Ibn Saud en Arabia y confortar a los beneficiarios reales del desmembramiento hachemitas, incluso el nombramiento de los hijos del jefe Husein como soberanos para los reinos independientes de Siria, Iraq y Jordania, son muestra de la inconsciencia política de una clase dirigente para la cual la liberación no significó otra cosa que el reparto familiar de una herencia imperial. Cada parte se considera en su derecho de hacer de esta independencia lo que mejor conviene a sus intereses. Sin tener una verdadera concepción del interés nacional, la mayoría de los grupos que participan en la rebelión comprenden de inmediato que su alianza puede aparecer como una desventaja para su integración en el mercado mundial (al nivel que se les había propuesto, es decir, como simples compradores). Se precipitan, pues, a abandonar el campo de los nacionalistas para juntarse con el de los colaboradores. La rápida claudicación de los hachemitas, y luego el desconcierto de la opinión popular, terminan por convencerles de la corrección de su opción. Así pueden deshacerse por completo de su antiguo proyecto nacionalista para aceptar trabajar y vivir tras las huellas de sus protectores extranjeros. Por lo demás, la tan soñada independencia árabe habría sido perfectamente posible si las notabilidades mercantiles, pequeños emires y jefes de las organizaciones sirio-iraquíes hubiesen rechazado los humillantes planes que les fueron impuestos y, una vez terminada la guerra con Turquía y de común acuerdo, hubiesen aceptado volver sus armas de combate contra las nuevas fuerzas de ocupación.

(22) Casi todas las monarquías del Golfo pertenecen a la gran tribu de Iniza.

(23) Plataforma de la Revolución argelina establecida como conclusión del Congreso del valle de Sommam. Ver "Africa en marcha hacia la unidad", en *Al-mujaked*, abril de 1958; Muhammad Harbi: "Los nacionalistas argelinos y el Magreb árabe", y Ali Olmil: "La élite nacional y la idea del Magreb unido", en *L'unité du*

Maghreb arabe, Beirut, 1987.

(24) André Mandouze: La Révolution algérienne par les textes Masperó, 1961, p. 14.

(25) Cuando el poder bolchevique divulga en 1917 el contenido de los acuerdos franco-británicos sobre la repartición del Machreq, los nacionalistas árabes procuran reconciliarse con las autoridades turcas a fin de constituir un frente común contra la ocupación occidental. La intransigencia y torpeza de los dirigentes turcos del Partido Unión y Progreso hicieron fracasar ese proyecto. Sin embargo, el campo árabe también estaba dividido al respecto. Semejante inversión de alianzas habría constituido una verdadera confesión de fracaso y de extravío para los partidarios de una mayor colaboración con los occidentales. Así, se fingió no saber nada sobre esos acuerdos, hasta el momento en que se tropezó con los duros métodos y consecuencias de la aplicación de sus términos sobre el terreno. En realidad, la oposición a Occidente no es contra la civilización que éste encarna, sino muy al contrario, se debe a que éste parece impedirnos, deliberada y veladamente, acceder a ella. Se le atribuye, además, una voluntad agresiva de querer dejar a los pueblos subdesarrollados en el estancamiento, el tradicionalismo, el arcasmo, la división y la marginalidad, especialmente al apoyar a los dirigentes corrompidos y antipopulares. Es pues, por el progreso, y no contra él, que los pueblos del Tercer Mundo creen combatir.

(26) El caso de Nasser es, en este aspecto, el más convincente. En efecto, nunca hombre alguno, en nuestra época y a escala del mundo árabe, gozó del beneficio de una autoridad igual a la suya cuando fue promovido, espontáneamente y en unos pocos años de poder, a jefe indiscutido de todos los árabes, independientemente de su origen geográfico, étnico o religioso. Y, sin duda, ningún jefe, en los tiempos modernos, pudo influir tanto como él en la conciencia de los árabes y en sus comportamientos políticos. Pero, paradójicamente, nadie fue peor soportado que él y tan detestado como él por las clases y élites políticas. Fue en realidad la confianza en su sinceridad y fidelidad más que en sus hazañas, lo que creó la popularidad de Nasser y la elevó por encima de todos los otros jefes políticos. Pero aquí encontramos una actitud a la vez fundamental y peligrosa, pues así es cómo la política se hunde en lo emotivo y lo irracional. En efecto, para todo ese mundo-durante mucho tiempo sometido, colectiva e individualmente humillado, que vivió casi sin futuro, desesperado con tantas derrotas y frustraciones-el discurso sentimental de la dignidad y grandeza por reconquistar es, al mismo tiempo, un catecismo y una esperanza. Eso es lo que explica cómo la muerte del rais se transformó en tragedia, en la que los gritos son menos un gesto de despedida que una manifestación de desesperación de un pueblo que, temiendo más a sus futuros jefes que a sus enemigos exteriores, se sentía huérfano desde ahora.

(27) Desde Granada hasta Panamá, pasando por Filipinas, Pakistan, Haití y muchos otros países, Estados Unidos procedió solemnemente a cambiar los equipos en el poder. No ocultan su voluntad y acción con miras a derrocar a los regímenes del Tercer Mundo que no les convienen. El caso de Africa es todavía más instructivo, con la competencia de varias potencias por el control (léase captura) de los Estados y regímenes locales. Que no todos los intentos de golpes de Estado necesariamente triunfen no cambia en nada los datos del problema. El caso de la revolución democrática en Europa del Este no es muy diferente. Incluso viene a confirmar esta regla, pues, a pesar de la gran presión popular, lo que además no es nuevo, el elemento determinante es esta transformación es el cambio radical de política y de perspectiva efectuado por el nuevo dueño del Kremlin.

(28) Yalal Ahmad Amin: El Machreq árabe y Occidente (en árabe) Beirut, 1979.

(29) Ver, por ejemplo, Abdallah Laroui Islam et Modernité Paris, 1987.

(30) Reflejando la concepción clásica del pensamiento político árabe moderno, Laroui eleva todavía más alto el lugar del Estado al hacer de él, si no la única, al menos la fuerza más progresista y racional de la sociedad. El problema es que, como para el conjunto de la filosofía hegeliana. Lo que es verdadero para el concepto no siempre y necesariamente es verdadero para la realidad que lo invoca. Si el Estado es por principio racional, en el Tercer Mundo o en otra parte, no todos los Estados lo son. Ver, Le concept de l'Etat, ob. cit.

(31) Ver, Elizabeth Picard: "Los militares árabes en la política: de la conspiración revolucionaria al Estado autoritario", en Nación, Estado e integración en el mundo árabe (en árabe), vol. e, Beirut, p. 529. (32) En ninguna otra nación se pone en tela de juicio con la misma fuerza, como se lo hace en el mundo árabe, el patrimonio, el idioma, la cultura, hasta rechazar el concepto mismo de identidad como algo tachado de religiosidad y de culto al pasado. En efecto, se sigue rechazando tener en cuenta esa subjetividad, a la que una élite claudicante intenta echar la responsabilidad.

(33) Sobre el debate acerca de la democracia en el seno del propio islamismo, ver Rached el-Gannouchi: "Sobre los principios de la democracia", Al-hiwar, núm. 4, 1987; igualmente: Ejes islámicos (en árabe), El Cairo, 1989; Tarq el-Bichri: La democracia y el régimen del 23 de julio (1952-1970) (en árabe), Beirut, 1987; el imán Muhammad al-Jidr Hussein: La libertad en el islam (en árabe), El Cairo, 1982; el imán Muhammad Abu Zahra: La monarquía y la teoría del contrato en la charia islámica (en árabe), El Cairo, 1977.

¿A DONDE VA EL MUNDO ARABE?

16. La ruptura: islamismo y laicismo

Descuartizado y desorientado, el mundo árabe intenta encontrar un apoyo, un anclaje y un consuelo, frente a los múltiples traumatismos y bloqueos que son, desde ahora, su suerte cotidiana, en el retorno al patrimonio cultural, y también religioso. En efecto, la ruptura de la experiencia nacionalista da origen a dos respuestas opuestas. Por una parte, la de las élites más abiertas hacia el mundo occidental, que hacen de la exaltación de los valores universales el soporte de un discurso racionalista, que ve la solución de la crisis en una occidentalización más radical, capaz de neutralizar definitivamente el fondo arcaico de la cultura árabe-islámica, responsable del fracaso(1); por otra parte, la de las élites más cerradas, que hallan en la admiración y revaluación de ese mismo fondo cultural el soporte de un discurso de autodefensa contra el sentimiento de impotencia, de humillación y de devaluación (incluso hasta de negación) de sí, que está ligado al fracaso. Es, pues, en nombre de la especificidad, de la autenticidad y de la diferencia que este discurso rechaza los valores universales o la noción de universalidad de los valores(2).

Ningún otro acontecimiento pudo ilustrar mejor la oposición entre estas dos visiones del porvenir, nacidas del fracaso de la modernidad en el mundo árabe, que la guerra irano-iraquí la cual, nueve años después de su precipitado desencadenamiento, en realidad no ha terminado, aunque por ahora hayan cesado los combates. El moderno islamismo-que es, sin duda, la forma más desarrollada y grandiosa de esa lógica de superación de la realidad por su negación intelectual más que por su transformación efectiva-es, entre todas las manifestaciones de la crisis, la que más llama la atención y atrae el interés de analistas y políticos. No sin razón, pues la corriente islamista, en su rechazo fundamental al proyecto intelectual de la modernidad buscado desde el siglo pasado, es quien mejor expresa el fondo de la crisis y reagrupa, por consiguiente, a la mayor parte de los elementos de oposición en el seno de las sociedades árabes actualmente. En realidad, el movimiento nacional árabe, en sus múltiples formas históricas -modernismo islámico, nacionalismo (árabe, entre otros) y socialismo (o desarrollismo)-, ha sido, esencialmente, un movimiento modernista, es decir, un movimiento sometido a la hegemonía de la ideología y de la ética occidentales. Y cuando hablamos de ideología y de ética, queremos decir un marco de referencia, un sistema de valores por asimilar y una puesta en perspectiva histórica de los datos del patrimonio árabe-islámico que parecen ser los más modernistas.

La idea principal era que la integración en el sistema internacional, así como en la civilización contemporánea, pasaría necesariamente por la modernización, tanto del pensamiento como de la realidad árabes. El hecho de que ese modernismo haya desembocado en un fracaso explica, en gran medida, la manera en que fueron automáticamente puestos en tela de juicio los principios y valores que lo inspiraban, o que más parecían inspirarlo, a saber: el nacionalismo, el occidentalismo, el laicismo, el socialismo y hasta el desarrollo. Es más: al haber sido asociados estos valores a los actuales poderes, la oposición social-que constituye un elemento fundamental de la crisis del Estado y de la economía- tiende a reflejarse, o a concentrarse, en los discursos e ideologías que más parecen apartarse de las clases dirigentes. Eso es evidente en el hundimiento de las corrientes laicas, o más bien no-religiosas. El fundamentalismo islámico no crea esta situación de crisis, no hace más que explotarla.

En realidad-y contrariamente a las ideas hoy generalizadas acerca del conservadurismo intrínseco de los árabes o de los musulmanes", en ello hay un radical cambio de perspectiva; porque es la primera vez en la historia del pensamiento árabe moderno que la reivindicación de la identidad tiene prelación sobre la de la modernidad, incluso la de la occidentalización, como decía sin vacilar uno de los grandes letrados árabes modernos, T. Husein(3). Pero aquí tampoco hay que engañarse. Para los fundamentalistas islámicos no se trata de retirarse del mundo moderno-como, sin razón, se tiende a pensar-, pues, en tal caso, lo irracional de su posición parecería de tal modo que nadie podría seguir escuchándolos. Su tesis central es movilizar la tradición y el patrimonio para alcanzar más rápidamente-y más hábilmente, piensan ellos-el progreso. Es, pues, un intento de reconstitución del movimiento de cambio y transformación de la sociedad árabe-aquél al que se llamaba nacional-en un movimiento musulmán, que se inspira en los valores del islam y se basa en sentimientos de fraternidad y solidaridad, al parecer vividos(4). Es ahí donde el concepto de identidad se impone como el núcleo central de una ideología que pretende ser islamista, pero que es, ante todo, una ideología de oposición política, de protesta social y de revisión de los parámetros fundamentales de la sociedad.El problema que entonces se nos plantea es: ¿en qué medida podrá tal ideología ayudar a pensar de manera más coherente las cuestiones fundamentales de la reconstitución de la unidad nacional, de la puesta en práctica de una eficaz ética del progreso y de la elaboración de una más adecuada estrategia de desarrollo económico y

social?

Hay que reconocer, desde ahora, que la conjunción entre, por una parte; la impotencia de los equipos árabes dirigentes para aceptar los múltiples desafíos políticos y estratégicos, el estancamiento de las políticas de desarrollo y el recrudecimiento de la represión y de la arbitrariedad, y, por la otra, la combatividad de la tradición musulmana y su gran sentido de la dignidad favorece el peligroso crecimiento de las frustraciones y de las tensiones y refuerza las tendencias al rechazo, léase insurrección.

De una simple ideología-refugio, el islamismo podría convertirse, si la situación no cambia, en un catalizador de fuerzas sociales, reivindicaciones nacionales, intereses tan diferentes como convergentes, que no pueden encontrar en ninguna otra parte marcos políticos e ideológicos más adecuados para desarrollarse y afianzarse. De lo contrario, el fundamentalismo islámico seguirá siendo una simple fuerza de negación, un marco de protesta política, entre otros, y no llegará a superar enormes desventajas políticas e ideológicas, que son, por lo demás, lo propio de todos los movimientos de rechazo, religiosos o laicos. Pero, de todas maneras, el islamismo sólo se convertirá en una ideología popular, y, por lo tanto, dominante, en la medida en que se muestre más apto para favorecer el desarrollo y para llevar a cabo las tareas históricas antes las que las ideologías modernistas se han revelado impotentes. Esto quiere decir cuán prematuro es todavía para juzgar de antemano el porvenir de esta corriente ideológico-política que hoy se presenta como el catalizador del descontento de las élites marginadas. Para ella, todo está aún por inventar: la democracia musulmana, las estrategias de desarrollo y las políticas racionales-o realpolitik-regionales e internacionales(5).

Frente a este repliegue-en-sí-mismo y rechazo-al-otro, la mayoría de las élites modernistas, tras un momento-de vacilación e indecisión, se unificaron en torno a una sola y única consigna: poner obstáculos a los islamistas. En realidad, se trata de las élites más cercanas al sistema-moral e ideológicamente-, que siempre entendieron como que tenían responsabilidades y un papel que desempeñar, ya sea dentro del Estado o en la oposición. Aunque sus intereses materiales o políticos muchas veces no son respetados, o bien atendidos, estas élites tienden a criticar al sistema más bien por su izquierda y a exigir más radicalismo y oposición a lo que les parece ser la causa principal del atraso y del fracaso de la modernización, a saber: el fondo y el patrimonio tradicionales o religiosos. A veces, esta huída hacia adelante no deja de abrir la puerta a un discurso nihilista de rechazo de sí mismo, de autodenigración y de oscurecimiento voluntario de la historia árabe y musulmana. Así, el integrismo islámico halla su garante en un integrismo anti-islámico cada vez más virulento, que el mundo árabe descubre por primera vez con gran asombro. En efecto, este integrismo sirve como plataforma de reunión, o, más bien, de superación de las oposiciones, contradicciones y conflictos que tradicionalmente han dividido a esta élite modernista.

Así, comunistas, nacionalistas, baazistas, naserianos, burguibistas, etc. se sienten pertenecer, por primera vez, a un solo campo, tras décadas de desgarramientos y destrucciones mutuas. En este cambio del eje central de la lucha política, la laicidad se convierte en un lugar de predilección y en el punto de reunión de un conjunto heterogéneo, donde todos los gremios llamados "modernos" (oficiales, miembros de servicios de inteligencia y de represión, intelectuales, burgueses de toda índole, opositores y leales, republicanos y monarquistas, conservadores a la saudí o progresistas a la siria, arabistas o anti-arabistas regionalistas) se sienten solidarios y llenos del mismo pánico. El discurso del aislamiento religioso se ve duplicado y completado por un discurso del desconcierto y del ensordecimiento. En este contexto, todo parece indicar que la ideología radical árabe está sufriendo una verdadera mutación, haciendo sustituir

los valores de equidad, progreso, universalismo, unidad y nacionalismo-que caracterizaron toda su historia de la posguerra-por el valor del laicismo, es decir, del formalismo racional. Es un peligroso empobrecimiento moral y político del modernismo árabe. Amenaza con hacerlo más vulnerable a la tentación de la tiranía y a la lógica de la ciudadela sitiada, exponiéndolo más fácilmente, por lo tanto, a los ataques ideológicos y políticos de los islamistas.

Así, en la mayoría de los casos y en numerosos países, las corrientes llamadas laicas no tienen inconveniente en aceptar, e incluso en desear, la represión del islamismo por todos los medios, sacrificando así, sin saberlo, la legitimidad del propio modernismo con relación a las concepciones políticas tradicionales y antidemocráticas. Masacres cometidas aquí y allí no son señaladas cuando las víctimas son militantes islamistas. A veces son negadas, disminuidas o hasta justificadas-como las de Hamat en 1982-, en nombre del "progreso" o de la "defensa de los valores de la modernidad".

Tal vez no se es bastante consciente de que si aceptamos recurrir a todos los medios de represión para luchar contra la consigna del Estado autocrático-y, por lo tanto, desacreditar la única fuente de valor aún válida como para asentar un poder político legítimo, a saber, la democracia, como posibilidad de coexistencia para corrientes políticas e ideológicas contradictorias o diferentes-, corremos peligro de perder también el futuro, pues ya no tendremos ninguna base de principios sobre la cual poder vencer algún día a los fanatismos y construir la democracia.

Lo mismo sucede con la actitud adoptada por la mayoría de los equipos dirigentes, que pretende utilizar la consigna de la democracia para legitimar las políticas de exclusión, cuya aplicación se hace cada vez más costosa debido a la quiebra del antiguo régimen. Lo mismo se puede decir del uso reservado al concepto de derechos humanos por parte de ciertos intelectuales árabes u occidentales. Después del violento rechazo de lo que en su momento se consideró particularmente entre los radicales, una "contaminación intelectual burguesa" o una "simple arma imperialista contra la Unión Soviética y los países socialistas", los derechos humanos son utilizados, cada vez más-por la vía indirecta de un laicismo perforado y mezquino-, como un arma que refuerza el aparato de represión política e ideológica contra las masas y los pueblos desheredados.

El problema no está, por supuesto, ni en la democracia ni en los derechos humanos; se origina en el hecho de que tanto la democracia como los derechos humanos no vienen aquí a enriquecer una moral humana, a reforzar una libertad adquirida y a moralizar un derecho fundado, sino que surgen simplemente como abanderados de una ideología de recambio, que no tiene otro fin que el de mantener la imagen de una discriminación y de una separación entre dos mundos, a los que, aparentemente, nada une: los grandes y los chicos, los dominados y los dominantes. Pronto se transforman-la democracia y los derechos humanos- en títulos de gloria y de distinción para una sociedad de élite, y son naturalmente negados al resto de la población, el cual es considerado antidemocrático y oscurantista por esencia o por tradición, cualesquiera que sean su profesión de fe y sus afectos políticos o culturales.

En realidad, el objetivo de todos estos subterfugios es evitar aquellas concesiones sociales, políticas y económicas que suponen el cambio urgente y las reformas inevitables, creando la ilusión de querer realizarlas(6). La evolución del vocabulario político no parece, pues, traducir un cambio de valores, sino, más bien, un intento de maquillaje de los hechos y del sombrío porvenir que se niegan a ver. Es la expresión de un desconcierto y la muestra de una claudicación que procuran ocultarse detrás de términos que se sabe a ciencia cierta que ya no tienen valor, pero que son conservados

sólo para servir de pantalla a la conciencia de las duras realidades. Es, por otra parte, el motivo por el cual los valores y los ideales de la modernidad no consiguen penetrar profundamente en la sociedad, siguen siendo ajenos a ella y no suscitan ninguna dinámica de renovación, de revolución, de intercambio y de comunicación. Al contrario, se superponen a ella como factores de desarticulación, oposición, desintegración y negación; siguen socavando tanto el pensamiento como la política árabe, y prolongan su estancamiento en la crisis, el repliegue en sí mismo y el antagonismo.

16. El desafío del progreso: democracia y federalismo

La evolución política del mundo árabe durante los últimos años indica una constante progresión de las reivindicaciones democráticas para el conjunto de las clases sociales. Como de costumbre, a la cabeza del cortejo se halla Egipto, empujado, a la vez, por la voluntad de apaciguar los antagonismos engendrados por el fracaso del proyecto nacional y por el deseo de engancharse al tren de la economía de mercado. Le ha favorecido, en este terreno, el recuerdo de una larga tradición liberal, que desesperadamente intenta recuperar. Lo sigue, de muy cerca, el Magreb, donde la presión por la democracia parece ser hoy muy fuerte, ejemplo de lo cual es el cambio del 7 de noviembre de 1988 en Túnez y la

sustitución del sistema de partido único en Argelia por un sistema pluralista, a consecuencia de los acontecimientos de octubre del mismo año.

En cuanto a los países del Machreq, las cosas son más complejas, al estar la situación política interna en cada país estrechamente ligada a la situación geopolítica y estratégica general, la cual, a su vez, está en relación con el conflicto árabe-israelí. No obstante, y aun aquí, el gran levantamiento palestino en los territorios ocupados y la autoproclamación de la independencia palestina, en la medida en que constituyen un paso decisivo en el camino de una solución posible a este conflicto, incitan a los movimientos populares a la acción en el mismo sentido.

Así en 1989, después de Jordania, que restableció la vida parlamentaria, Yemen del Sur optó por el pluralismo político, bajo la influencia de la perestroika y del desmoronamiento de los regímenes comunistas en Europa Oriental. Transformaciones del mismo tipo se esperan inevitablemente en Siria, en Iraq y en los países del Golfo.

Sin embargo, la reciente orientación democrática aún sigue siendo muy frágil en todas partes, debido a dos razones esenciales. La primera es que esta democracia es todavía demasiado formal, confundiéndose incluso, a veces, con un liberalismo salvaje (infatih), que sirve tanto más los propósitos del mercado internacional cuanto que no satisface las aspiraciones políticas y económicas de los pueblos empobrecidos y marginados. Incluso aparece, en algunos de sus aspectos, más como una impuesta readaptación a la nueva coyuntura que como una opción política detenidamente pensada. Pero aunque existiese la voluntad política-y ésta es la segunda razón-, las condiciones objetivas, materiales (organizativas o ideológicas) vuelven al intento tan difícil como frágil.

Nos parece que la actual opción democrática refleja mucho más el debilitamiento ético del Estado-debido a su fracaso y a la ausencia de verdaderas alternativas históricas-que la emergencia y renovación (en cohesión y maduración) de la sociedad civil. Por eso, la concepción de esta democracia no va más allá de un cierto pluralismo, que constituye su aspecto más determinante en la medida en que abre las puertas de la

participación en el poder, directa o indirectamente, a las élites apartadas. Pero este aspecto sólo habría suscitado muy poco entusiasmo si las sociedades árabes no hubiesen sido traumatizadas, durante las tres décadas precedentes, por el poder absoluto del partido único o de la autocracia.

Con todo, la gran pregunta que se plantea a propósito de la transición árabe hacia la democracia es saber cómo transformar la orientación coyuntural en una opción consciente, asentada en sólidas bases económicas, políticas y sociales. Ahí es donde se plantea de nuevo, con agudeza, la cuestión del reagrupamiento regional a nivel del conjunto del mundo árabe como una de las condiciones esenciales de un desarrollo autónomo y sostenido, que es, a su vez, la única garantía de una evolución social y política equilibrada y pacífica, es decir, democrática.

A este propósito, es útil distinguir entre el pluralismo político-en el que se sigue pensando como expresión y prueba de la existencia de la democracia o de las libertades políticas-y la democracia, en el sentido de movilidad social y circulación del poder político o de la riqueza nacional. Porque no es exagerado decir que el sistema de representación-y, por lo tanto, el pluralismo puede ocultar, en determinadas circunstancias-las de las sociedades dependientes, especialmente-, el monopolio histórico y social del poder y del haber, haciendo de la clase dirigente una especie de casta cerrada. Las revoluciones extraen su fuerza y su legitimidad precisamente del papel fundamental de la violencia en la redistribución de una riqueza y de un poder que el sistema establecido, independientemente de sus estructuras formales, condena al estancamiento. En este sentido, un poder no-pluralista nacido de una revolución popular puede ser mucho más democrático que un sistema de pluralismo formal, en la medida en que permite la democratización de la educación, de la práctica política, del consumo, etc., como fue el caso en la época de las grandes revoluciones nacionalistas o populares.

En realidad, lo propio del liberalismo es considerar que la libertad y la igualdad están, simplemente, inscritas en las estructuras pluralistas. La experiencia histórica moderna, en los países del Tercer Mundo en particular, muestra que "pluralismo" no quiere decir necesariamente circulación del poder, y que las elecciones libres y universales no reflejan necesariamente una igualdad de posibilidades reales, una participación efectiva en la vida pública, la constitución de una solidaridad nacional. Incluso hay pluralismos que están hechos, esencialmente, para reforzar la represión. No producen libertad más que en la "cantidad" necesaria para garantizar la reproducción del sistema de opresión, es decir, el mínimo vital para la cohesión de la minoría que se ocupa de ello.

El "democratismo", en cambio, es el sistema en el que "representación" o "elecciones libres" significan, al mismo tiempo, ejercicio de las libertades; es decir, por una parte, participación real en la toma de decisiones, y, por la otra, igualdad efectiva de posibilidades y, por lo tanto, integración nacional, estando ambos aspectos completamente ligados entre sí.

En este caso, el problema fundamental de la democratización ya no es cumplir con el montaje de una fachada de pluralismo, sino saber científicamente cómo emerge tal sistema en la historia, cuáles son sus fundamentos reales y en qué condiciones el pluralismo-concebido como la encarnación directa del régimen de libertades-no enmascara el estancamiento del poder y la reproducción de las mismas relaciones y jerarquías tradicionales que son contrarias a la integración nacional y a la igualdad. El pluralismo se convertiría, en este caso, en terreno propicio para el conservadurismo, teniendo como consecuencia, en los países subdesarrollados, la permanencia del

arcaísmo. No nos extenderemos sobre este tema. Pero esta interrogación tiene como fin hacer comprender que la ruptura entre la sociedad y el Estado, experimentada muy fuertemente hoy en el mundo árabe, no debe hacernos olvidar que, hace diez años, durante el período del nacionalismo popular, el sentimiento predominante era lo contrario. Si por "democracia" entendemos un sistema de multipartidismo, tanto la historia árabe como su tradición y cultura política no parecen oponerse a ello de una manera intrínseca. Todo lo contrario, las tradiciones imperiales se prestan a ello espontáneamente. En todo caso, esta historia no es más absolutista, al fin y al cabo, que la historia europea u otra; pues todas las tradiciones políticas de las sociedades precapitalistas se inspiran en los mismos valores y obedecen a las mismas estructuras. En cambio, si por "democracia" queremos decir mejor circulación y distribución de los poderes políticos y materiales, es evidente que los regímenes nacionalistas monopartidistas contribuyeron-especialmente gracias al origen social relativamente modesto de sus autores-a una verdadera revolución de las .racionales y estáticas jerarquías sociales y, por lo tanto, al desbloqueo sociológico, a la emergencia de nuevas capas, más motivadas y vigorosas, aun cuando más tarde hayan conducido a reproducir una nueva jerarquía social no menos portadora de bloqueo. Pero, no obstante, es verdad que la accesión de las élites campesinas al poder, facilitada por el Estado nacional, constituye un importante y fundamental paso hacia la integración nacional, hacia la participación política y, por consiguiente, hacia la democracia. Que esta accesión haya desembocado en la ruralización de la ciudad y en la degradación formal de la cultura política no disminuye en nada su carácter positivo.

La democracia sólo puede tener sentido y ser un criterio de legitimación real en la medida en que pueda comprobarse que el pluralismo político se ha convertido en una fuente de ejercicio efectivo de las libertades, es decir, cuando también se torna en sinónimo de igualdad, de movilidad social y de franca circulación del poder. En este caso, el criterio que hay que utilizar para medir el progreso de la democratización de una sociedad no se limita a contar el número de partidos o seudopartidos políticos que han sido legalizados por el sistema, sino que más bien radica en el grado de realización efectiva de esa circulación del poder y de las élites a través de las diferentes clases sociales, y en la efectiva realización de la igualdad de posibilidades para todos los individuos. En caso contrario, el pluralismo sólo sirve para reforzar y legitimar el establecimiento de un circuito cerrado de poder, que, esencialmente, tiende a marginar y periferizar a la sociedad. El problema, entonces, es saber en qué condiciones la libertad se convierte, para las sociedades o los sistemas políticos, en un valor primordial y directivo, que por sí mismo engendra los elementos necesarios para el mantenimiento de los equilibrios sociales. Y asimismo, por qué el pluralismo no produce automáticamente un régimen viable de libertades, y a veces favorece el estancamiento.

La actual experiencia histórica de Europa occidental, así como la del campo socialista, muestran que para hacer del pluralismo un sistema de libertad e igualdad hace falta que la sociedad tenga un mínimo de desarrollo coherente y constante(7). La democracia es mucho más una recompensa para las sociedades que han sabido inventar soluciones eficaces y originales para sus problemas, que la simple aplicación de un principio político o la respuesta a una aspiración moral. Desde este punto de vista, es la culminación de un largo esfuerzo de ajuste y restablecimiento de los grandes equilibrios materiales, políticos, estratégicos, síquicos y culturales, es decir, el resultado de un proceso de constante progreso en la resolución de las contradicciones que, en todas partes y en todo tiempo, inmovilizan a las sociedades. La democracia no puede sobrevivir a los múltiples atolladeros económicos, políticos y culturales que inevitablemente conducen a la profundización de las desigualdades sociales, y, al mismo

tiempo, crean los perjudiciales sentimientos de frustración, llevando al inevitable enfrentamiento. La democracia no es una solución fácil para una sociedad que se resiste a aprender los valores de trabajo, creatividad y solidaridad, ni para élites que desconocen el sentido de la responsabilidad, ni para poblaciones cegadas por el analfabetismo, la miseria y la lucha salvaje por la supervivencia. En pocas palabras: el régimen de libertad no tiene ninguna posibilidad de coexistir con un sistema que se muestra incapaz de atender el mínimo vital de las necesidades materiales y morales de las sociedades, tal como el que existe en la mayoría de los países pobres(8).

Para que la democracia pueda encontrar un terreno propicio en el mundo árabe quedan por llevar a cabo tareas fundamentales. Desde el punto de vista cultural e ideológico, los países árabes deben lograr, en primer lugar, la renovación de las mentalidades y dar vigor al impulso creador e inventivo de los intelectuales y responsables políticos; deben librarse lo más rápidamente posible de las desmovilizadoras y empobrecedoras oposiciones, injustamente creadas, entre el pasado y el presente, el patrimonio y la modernidad, la religión y la ciencia, y deben superar la dialéctica de la negación recíproca, del destructor antagonismo establecido entre el yo-árabe o musulmán y el otro-extranjero, entre la especificidad y la universalidad(9).

Desde el punto de vista político, una verdadera transición democrática exige proceder: a la revisión general de las estructuras del Estado, a fin de volverlo más autónomo con relación a los intereses particulares y a los grupos de presión; a la modificación de las relaciones de poder; y a la instauración de equilibrios sociopolíticos más estables. Habrá que reinventar nuevas formas más eficaces de organización de masas, influir en los comportamientos colectivos y superar el modelo autoritario y paternal de la autoridad aplicado en todos los niveles; y habrá que reconstituir las redes de solidaridad, autoridad moral y fraternidad, destruidas por siglos de encierro regionalista o de degeneración. Desde el punto de vista económico, hay que frenar, sobre todo, la peligrosa degradación de la situación y llegar a restablecer un cierto equilibrio entre la producción y el consumo. Eso supone el éxito de la industrialización y la absorción real de las nuevas tecnologías, y, por consiguiente, la emergencia de ciertas élites sociales comprometidas a empeñarse y a invertir en el país(10).

Lo que necesitamos es una verdadera conversión de los sistemas de valores al igual que de los de comportamientos y de los de poderes. Estas condiciones no son fáciles de cumplir, aunque exista la voluntad política. Es por eso que la democracia, tanto en el mundo árabe como en otras partes, no es más que la continuación de la misma lucha histórica por la independencia, el desarrollo, la modernización y la libertad de todos los individuos. Debe ser entendida como tal. Representarla como un sistema de libertades prefabricado, a instalar acá o acullá sólo puede perjudicarla. La lucha por la democracia, en efecto, no tiene posibilidades de avanzar más que cuando todos los interesados lleguen a interiorizar la idea fundamental de que toda parcela de libertad adquirida sólo podrá seguir siéndolo a costa de cada parcela de progreso arrancada a la miseria, a la desigualdad, a la claudicación moral y a los múltiples egoísmos o repliegues-en-sí-mismo de carácter étnico, político, social o confesional.

Pero, más allá de las condiciones internas y subjetivas que exigiría la democracia en tal o cual lugar, hay que subrayar con fuerza los efectos que dependen del contexto internacional o de lo que cada vez más conviene denominar "campo de la política mundial". En realidad, tanto en el mundo árabe como en cualquier otra parte, el establecimiento de regímenes democráticos, aun pluralistas, ya no depende de las solas voluntades de los pueblos y ya no responde directamente a su conciencia o a sus voluntades. En la sociología política se cogió la costumbre fácil de vincular el

predominio de regímenes despóticos o autoritarios en los países del Tercer Mundo con la ausencia de una supuesta tradición democrática eficaz en su seno y con sus estructuras segmentarias étnico-confesionales, comunitarias o regionalistas(11). En otras ocasiones se habló del carácter unanimista de las culturas tradicionales, que favorecía el compromiso y excluía las posibilidades de oposición, y rechazaba, por lo tanto, el pluralismo y la contradicción creativa. Estas culturas, decíase, inscriben a la práctica política en el registro del patrimonialismo y del comunitarismo(12).

La explicación-fácil y simplista-de las dificultades que sufren los países del Tercer Mundo para acceder al régimen de la libertad por el carácter de las culturas o de los patrimonios culturales políticos es desmentida, primeramente, por la historia, que nos muestra que, con los actuales medios de comunicación planetaria, la cultura política, los modos de producción y los valores sociales están, a pesar de las apariencias, mundializándose. Las aspiraciones a la democracia en los países del Tercer Mundo no son menos fuertes que las que hoy tienen todas las sociedades por el consumo y los productos de la civilización material. Ninguna cultura acepta, en efecto, hacer de la tiranía o del totalitarismo un valor positivo o buscado. Las élites pueden estar tentadas, en uno u otro momento, por tales valores, pero, para adquirirlos, no tienen necesidad de hacer una retrospectiva de sus orígenes. Además, su cultura política está formada mucho más por la ciencia política moderna que por la ética tradicional o religiosa del pasado.

Pero aun aceptando una parte de responsabilidad del patrimonio cultural tradicional sobre lo político, lo que aquí queremos recordar es el hecho de que ninguna de las sociedades que hoy adoptan la democracia heredó su sistema político directamente de su patrimonio cultural. Este sistema fue el resultado, como sabemos, de largas y violentas luchas históricas, muy complejas, en las que los intereses de los grupos sociales se mezclaron, inextricablemente, con los intereses nacionales; en las que la cultura medieval se vio transformada; y en las que la autonomía estratégica de la que gozaba Europa pudo favorecer el establecimiento progresivo de un equilibrio de fuerzas, nacional e internacional, relativamente estable y definitivo, porque era reconocido por el conjunto de las naciones formadas en el continente.

El proceso de democratización de Occidente tardó al menos tres siglos para llegar a un resultado. Sólo estuvo definitivamente seguro del éxito desde el fin de la segunda guerra mundial, y proporcionalmente a la transformación progresiva de las estructuras de producción, de la organización social y comunitaria, de la voluntad nacional y de las culturas tradicionales. Las tres naciones europeas que tuvieron más tarde acceso a la democracia, a saber España, Portugal y Grecia, pronto comprendieron que el futuro de sus regímenes democráticos dependía de su integración a la Comunidad Europea, condición necesaria para un desarrollo económico y social armonioso y constante, sin el cual el régimen democrático corre peligro de ser todavía tan frágil como reversible. Lo mismo ocurre con Europa Oriental, que hoy atribuye la máxima importancia a la idea de la Casa Europea.

En cambio, son tres siglos de decadencia y de destrucción deliberada de los más profundos equilibrios sociales lo que explica, en gran parte, la fragilidad de las formaciones socioeconómicas de la periferia, la incapacidad de las sociedades para ser dueñas de su vida, para desarrollar e inventar nuevas soluciones, y, también, el bloqueo y las múltiples crisis de las que son víctimas estas sociedades. En cuanto al mundo árabe, sus estructuras actuales no tienen nada que ver con las del pasado. Son, al contrario, en su contenido y funcionamiento, el producto de su integración (impuesta o libremente elegida) en el sistema de producción y de intercambio internacional, así como del papel que esa integración les ha fijado. Sólo se reproducen gracias a él.

Es por la transnacionalización de la política que hay que explicar anomalías y perversiones tales como las tiranías de ciertos regímenes en los países dependientes, que, de otro modo, resultan incomprensibles. Ni qué decir tiene-la experiencia histórica de estos últimos años lo ha mostrado bastante bien-que esos Estados industrializados y dominantes, ellos mismos rivales y prisioneros de implacables estrategias planetarias o regionales, hoy acentuadas por la crisis, prefieren más bien tratar con monarcas absolutos, dictadores poderosos, agrupaciones de intereses privilegiados, que con democracias incontrolables, que emplean fuerzas sociales y políticas difíciles de manipular.

Con todo, no hay que ver en este análisis una manera disfrazada de librar a las élites locales de su responsabilidad en la perpetuación de la actual situación. Su responsabilidad sigue siendo total, en la medida en que, para proteger intereses y posiciones en suma insignificantes y aleatorias, aceptan sacrificar los intereses superiores de la nación. Pero sólo intentando reinsertar los casos particulares dentro del marco general del análisis geopolítico e internacional, y planteando el problema desde el punto de vista de la larga duración, será posible situarlo con relación a los diferentes niveles de responsabilidad objetivos, y contemplar así su solución. En efecto, el mundo árabe conoció, en diferentes lugares y en diferentes períodos, regímenes parlamentarios más o menos pluralistas. Vió, en particular, a partir de fines del siglo XIX, un poderoso movimiento constitucional y liberal, que desembocó, a comienzos del siglo XX, en la creación de varios regímenes parlamentarios. La ideología liberal dominó, así, el pensamiento político árabe hasta los años cincuenta, momento en el que los regímenes parlamentarios resultaron menos aptos para contener a las nuevas y poderosas fuerzas de las clases medias, que la independencia había liberado(13). Pronto se transformaron en una traba para la emancipación política y, por lo tanto, en el blanco privilegiado de los movimientos nacionalistas. Estaban, pues, condenados a desaparecer, uno tras otro, en el entusiasmo y la euforia populares.

Pero hoy, como ayer, la máxima desventaja para el desarrollo de la democracia, tanto en el mundo árabe como en el resto del Tercer Mundo, es la fragilidad de las fuerzas sociales, debida a la irregularidad y a la disparidad del progreso económico en el tiempo y en el espacio. Porque se trata de un factor determinante, cuya ausencia no puede dejar de reflejarse en el debilitamiento del papel y peso de la sociedad en su conjunto con relación al Estado. Además, éste sólo se convierte en la principal fuerza histórica de organización y de puesta en forma de la sociedad porque ésta sigue estando deformada y no consigue darse por sí misma los principios de su propia organización y estructuración. Es a causa de esta debilidad que el Estado logra imponerse sobre ella como su garantía y su razón de ser. Pues, sin él, la sociedad parece, efectivamente, incapaz de producir los elementos de racionalización, identidad y organización que le son necesarios para su perpetuación. Pero, así como esta situación conduce a la ya mencionada inversión enfermiza en el Estado-desembocando así en ese fenómeno, observado en muchos países subdesarrollados, que es el de la sociedad devorada por su propio Estado-; del mismo modo, el fortalecimiento del papel del Estado hace aún más difícil la cristalización y emergencia de fuerzas sociales hegemónicas (clase, alianzas de clases, agrupaciones de intereses u otras) con las que podría contar la sociedad. Y por "hegemónicas" entendemos, simplemente, fuerzas cuyo proyecto particular-o la reproducción de sus propios estatutos y situaciones sociales-implica y exige la reproducción del sistema de libertad como condición o como proyecto complementario. La ausencia de tales fuerzas explica, además, porqué la democracia aún sigue siendo mucho más el fruto del colapso de toda hegemonía posible que el resultado de la consolidación de una evolución profunda hacia la puesta en marcha de un nuevo

proyecto de sociedad, capaz de convencer a las fuerzas políticas opuestas y de incitarlas a organizar su competición por el poder conforme a un modelo pacífico.

A la hora de los grandes cambios ideológicos y geopolíticos y de la incapacidad de las grandes potencias para mantener un estricto control sobre los países dependientes, a las sociedades les cuesta trabajo encontrar su camino y prever el porvenir. La ausencia de un movimiento de solidaridad internacional o "tercermundista", suficientemente estructurado y unificado como para llenar el vacío y preparar la posible reorganización de las relaciones internacionales, deja vía libre a la cristalización de las aspiraciones más diversas y contradictorias. De este modo, la ofensiva del Tercer Mundo cobra más bien la forma de una multitud de negaciones y oposiciones étnicas, religiosas, regionalistas, culturales, sociales-que la de una voluntad (organizada, positiva, consciente y general) de reinventar los espacios geopolíticos, y de reagruparse, en vez de dividirse más, para reforzar las posibilidades de un desarrollo equilibrado y constante(14).

La crisis del sistema internacional se refleja, pues, en la crisis, más aguda, del orden nacional y coloca a las sociedades del Sur en el umbral de una nueva era de descomposición general. El continuo fracaso de los intentos tendientes a restablecer el diálogo Norte-Sur-tras el de las negociaciones sobre el nuevo orden económico mundial-, así como la crisis de las instituciones y organismos de las Naciones Unidas, no parecen apropiados para ayudarlas. He ahí el nuevo telón de fondo de la ruptura y del enfrentamiento que se preparan entre los dos hemisferios del planeta, y cuyo alcance los gobiernos de los países industrializados, cediendo a los habituales egoísmos de los Estados, aún miden mal(15).

Así pues, la consolidación del proceso de democratización del mundo árabe llama a una mayor toma de conciencia de los problemas planteados y de las desventajas y bloqueos, tanto intelectuales como materiales, que hay que tratar. Pero lo esencial es que la democracia no puede existir-y nunca pudo existir- en países que no tienen ningún dominio de su propio entorno y devenir. El Estado que sólo existe gracias a la inercia de la historia, es decir, que no tiene nada que reinventar o crear, no puede engendrar las libertades y, menos aún, la igualdad y la dignidad, de las que depende la democracia. Sólo la superación de las contradicciones, de las divisiones, de los conflictos fratricidas, de los arbitrarios recortes legados por el colonialismo, podrá crear, en los países del Tercer Mundo, las condiciones de un efectivo dominio de sí, es decir, liberar, en el seno de los pueblos desheredados, las fuerzas morales de creatividad, dignidad y sociabilidad indispensables para dar al Estado una profundidad y densidad política y moral capaz de hacer de él el centro de lo político. Porque es la degradación de la idea misma de Estado lo que explica la fragilidad de los poderes y la multiplicidad de los trastornos en estos países(16).

Ahí es donde la cuestión de la reagrupación regional, de una gran federación árabe, se plantea de nuevo con agudeza como una de las condiciones esenciales de un desarrollo autónomo y sostenido, que constituye la única garantía de una evolución social y política equilibrada y pacífica, es decir, democrática. La construcción de grandes conjuntos regionales capaces de modificar radicalmente el esquema de las relaciones de fuerzas y de las estrategias mundiales constituye, pues, una primera condición para la liberación de la voluntad "nacional" de estas comunidades, para que los pueblos del Tercer Mundo cojan de nuevo, en mejores condiciones, las riendas de su destino(17).

Por lo demás, ya no podrá haber allí una política nacional válida sin una gran

política y una estrategia planetaria eficaz; porque no hay democracia sin independencia política y no hay independencia sin un desarrollo constante y real. Pues la transición a regímenes democráticos, aun provisionales, y la consolidación de las actuales conquistas exigen que sean resueltas ciertas contradicciones sociales que hoy todavía obstaculizan la emergencia de un consenso democrático efectivo. He hecho referencia aquí a esa voluntad, cada vez más demostrada, de aceptar o justificar la existencia, en el seno del mismo pueblo y de la misma nación, de escandalosas disparidades, injusticias, y hasta de la marginación y exclusión, que son reflejo del hundimiento en la crisis y la desesperación. Frente a este intento democrático de reorganización cultural, política y económica del mundo árabe-aún en gestación y muy mal definido-, no hay otra alternativa que la fragmentación de la nación árabe, de lo cual el Líbano, empantanado en una guerra civil sin fin, da ejemplo y también es señal de alarma. Pero ¿podrá tener éxito tal transición democrática?

En el mundo árabe, los bloqueos, las frustraciones, las tensiones y las dificultades son tales que nada podrá impedir-a falta de un rápido cambio de actitudes y comportamientos en el sentido de un restablecimiento de los equilibrios políticos y sociales-que una descomposición localizada degenera en conflictos incontrolables.

La "barbarización" del Tercer Mundo que se está produciendo ante nuestros ojos puede aparecer, a primera vista, como una solución de facilidad para los países industrializados, que, cada vez más, parecen desinteresarse de su suerte. Pero nosotros no creemos realmente en el éxito de tal proceso, aun cuando siga muy fuerte la presión desestabilizadora sobre el mundo árabe, tal como se puede ver por las reacciones, poco convincentes, con respecto de la Intifada palestina, dos años después de su nacimiento. En efecto, en el mundo árabe todavía hay fuerzas políticas y morales bastante estructuradas y poderosas como para oponerse a tales estrategias. Además, no creo que todos los Estados industrializados-Europa y la Unión Soviética en primer lugar-tengan interés en presenciar tales desórdenes. Sin embargo, este análisis muestra cuán difíciles son las condiciones en las que el mundo árabe-con todo el Tercer Mundo-debe empezar esta delicada fase de su historia moderna, a saber: la revisión de sus políticas, su estrategia, sus opciones y sus alianzas, en el sentido de la democracia y la unión; una revisión tanto más desgarradora cuanto que el balance de más de un siglo de experiencia y de esfuerzos por la modernización y la unificación parece irrisorio. Pero la fuerza y la amplitud de la crítica y de la autocritica que no deja de desarrollar desde hace unos diez años son la prueba evidente de su ardor ... y de una gran y verdadera mutación(18).

(1)Ver. entre otros. los trabajos de S. Amin. Muhammad Harhi. Fatima Mernisi, Nawal Sa'adawi. Hicham Charabi. Halim Barakat. Adonis. Muhammad Arkun. Georges Corn. Elias Murqos. Abdel Aziz el-Magaleh. Muhammad el-Rumayhi. 'Abdel Aziz el-Magaleh. Muhammad el-Rumavhi 'Abed el-Yabri. Mahmud Amin el-Alem. Sadeq Yalal el-Azm. Ismail Sabri Abd Allah. Nasit Nassar. Hicham Djait. Abdel Aziz el-Duri. etc.

(2)Entre los nombres más conocidos hay que citar a Rached Gannuchi. Tareq el-Bichri. Adel Husein. Hasan el-Turabi. Yuset el-Qaradaui. Tareq el-Bichri. Adel Husein. Hasan el-Turabi. Yusef el-Qaradaui. Radwan el-Sayyed. Wayih Kawzarani. Munir Chafiq. Muhammad Ahmad. Jalaf Allah. Muhammad Amara, Ahmad Kamal. Abul Mayd. Hasan Hanat'i. Fihmi Huaydi. Muhammad el-Gazaii. Abdallah elNafisi. etc.

(3)Ver B. Ghalioun: "Identidad, cultura y políticas culturales en los países dependientes", *Peuples Méditerranéens*, núm. 9, París, 1981, y *El asesinato de la razón: la crisis de la cultura árabe (en árabe)*, Beirut, 1985; y un buen análisis de Ali el-Kenz:

Islam et identité, Argel, 1989; igualmente, Abd El Majid El Najjar: Le combat de l'identité en Tunisie, París, 1988.

(4) Sobre la posición de los movimientos islamistas contemporáneos, ver, por ejemplo. Munir Chafiq: La pensée islamu/ue contemporaine et les défis. Kuwait, 1986; Tareq el-Bichri: ' La cuestión del derecho entre la charía islámica y el derecho positivo', en El patrimonio y los desafíos de nuestra época (en árabe), Beirut. 1985; Muhammad al-Gazali: Los movimientos islámistas contemporáneos en la patria árabe (en árabe). Beirut, 1987; Hasan Hanafi: Los movimientos religiosos contemporáneos (en árabe). El Cairo, 1989; Muhammad Al Hachimi Al Hamidi: Aspirahons d la liberté, Kuwait, 1989; Salah Jorchi y otros: Les theses dex islamistes progresistes, Tunez. 1989; Adel Husein: Por un nuevo pensamiento árabe (en árabe), El Cairo. 198di: Rached el-Gannuchi: Ejes islámicos (en árabe). El Cairo, 1989.

(5) Los trabajos sobre el islamismo moderno son innumerables. Centro de Estudios sobre la Unidad Arabe: Les mouvements islamistes contemporains dans la patrie arabe. Beirut-EI Cairo, 1987; R. El Sayyed: L'islam contemporain, Beirut, 1986; Muhammad Said Al Achmaoui: L'islam politique. El Cairo, 1987; Aziz El Azma: Le patrimoine entre le pouvoir et l'histoire, Casablanca, 1987. Los trabajos de Nruno Etienn. en Francia, son conocidos. Ver también, sobre los movimientos en Egipto y Siria. Oliver Carré y Gerard Michaud: Les Freres musulmans, París, 1983; Gilles Kepel: Le prophete et Pharaon. París. 1984: también M. Arkoun: Ouvertyures sur l'islam, París, 1989.

(6) Es la misma lógica que mueve a los Estados a hallar subterfugios para la acción árabe común -indispensable para todo desarrollo coherente-en el montaje de Consejos de Cooperación superficiales, que no tienen otro fin que el de disimular las disensiones y divisiones políticas, cuando de lo que se trata es de resolverlas rápidamente, para desencadenar, sin perder más tiempo, el proceso de industrialización y de modernización, que ya ha tardado demasiado.

(7)Por facilidad. se piensa que la dictradura se explica automáticamente por la cultura política o religiosa. Endependientemente del error metodológico de tal análisis, en realidad se olvida que, por primera vez en la historia, el campesino de las aldeas más alejadas sabe ahora, por su radio de transistores, lo que ocurre en otras partes Ese transistor constituye, en si, toda una revolución cultural. La idea de la democracia y de los derechos humanos ha penetrado en todas las culturas políticas de las naciones en menos de diez años. De modo general. a nivel de la capa civilizatoria la que es necesaria para el funcionamiento de las instituciones. es decir. de los valores fundamentaies de la modernidad, tanto materiales como también intelectuales y políticos-se tiendfe a subestimar la fuerza dei mestizaje y mezcla de las culturas, cualquiera que sea el carácter de las culturas tradicionales.

(8)Nuestro ensayo Manifiesto por la democracia (en árabe), Beirut, 1978. sobre la crisis de la democracia en Marruecos, A. Saaf: images politiques du Maroc, ob. cit., y El Hirmaci:Etat et société, ob cit.

(9) Me parece excelente la respuesta de F. Mitterrand sobre este tema: "(...) yo no creo en el dilema entre pásono y presente, sino en la fuerza de las sociedades que saben valerse de su pasado para proyectarse en el porvenir" (entrevista en Le Courier de l'Unesco, junio de 1989.

(10)Nada perjudica más a estas sociedades que la claudicación moral de sus élites dirigentes (intelectuales o políticas), que, en vez de conducirse como responsables y

depositarias de una nación y su capital material y humano, se colocan frente a ella como adversarias. Rechazan su lengua, su cultura, aplican la política más autocrítica y autoritaria, despilfarran su economía, favorecen su saqueo... y se extrañan que su poder sea impugnado. En realidad, sólo procuran achacar la responsabilidad del bloqueo a sus pueblos para ocultarse a sí mismas su responsabilidad en su educación, organización y desarrollo. Por eso pensamos que el restablecimiento de las afinidades y relaciones entre las élites occidentalizadas y el resto de la población es uno de los problemas capitales de la reanudación de la experiencia de modernización y progreso.

(11) Por ejemplo. B. Badie y P. Birnbaum: *Sociologie de l'Etat*, París, 1979.

(12) Más recientemente. intelectuales franceses quisieron hacer de la libertad y de los derechos humanos el criterio de diferenciación entre naciones. al insistir en el carácter occidental de sus conceptos, en oposición a las concepciones despóticas y tiránicas de las otras civilizaciones. Se trata del mismo proceso tradicional que reduce el universalismo a un particularismo nacional. Y todo eso para rechazar la integración de los inmigrantes o para imponerles la asimilación cultural. El problema que sigue y seguirá durante mucho tiempo-planteándonos acerca del pasaje del Tercer Mundo a la democracia no es saber si la libertad representa o no un valor universal (salvo que busquemos afirmar o confirmar, a través de ella, cualquier reivindicación de superioridad occidental), sino saber qué podrá significar exactamente el término "libertad" para poblaciones demoralizadas, sometidas a los sistemas más autoritarios, si no francamente tiránicos, fuertemente apoyados por grandes potencias. En este caso, con más modestia, quizá se podría intentar discutir juntos, sin complejos ni voluntad de desvalorización, sobre las condiciones reales de promoción de la libertad a valor superior y universal. Entonces se sabría si las naciones que se acepta considerar como bárbaras son capaces de cortesía.

(13) Sobre el pensamiento liberal árabe, ver Abdel Rahman el-Kawakibi: *El carácter del despotismo* (en árabe), Beirut, 1984; Ahmad Lufti el-Sayyed: *Páginas ocultas de la historia del movimiento independentista egipcio* (en árabe), El Cairo, 1946; Taha Husein: *El porvenir de la cultura en Egipto* (en árabe), El Cairo, 1938; Ali Abdel Razeq: *El islam y los principios de gobierno* (en árabe), Beirut, 1972; Jaled Muhammad Jaled: *La democracia siempre* (en árabe), El Cairo, 1958. También Mahmound Hussein: *Versant sud de la liberté*, París, 1989, Radwan el-Sayyed: "El liberalismo en el mundo árabe", *Al Hiwar*, núm. 4, invierno 1986-87.

(14) a pesar de las afinidades que unen a los países árabes, de la existencia de la Liga de Estados Árabes, de los intentos de unidad y, recientemente, de agrupación en consejos de cooperación económica, la competición política entre los regímenes árabes es todavía muy fuerte e impide la cristalización de una voluntad árabe común frente a la emergencia de la Europa unificada. Sobre los conflictos árabes, ver Ahmad Yusef Ahmad: *Los conflictos árabe-árabes (1945-1981): estudio preliminar* (en árabe), Beirut, 1988.

(15) Actas del coloquio organizado en Lovaina-la-Nueva, del 2 al 4 de diciembre de 1982: *Coopération euro-arabe: diagnostic et perspectives*, Centro de Estudio y de Investigación sobre el Mundo Árabe Contemporáneo 1983.

(16) Ver C. Brière y O. Carré: *Islam, guerre a l'Occident*, Paris, 1983.

(17) Centro de Estudios sobre la Unidad Arabe y Centro de Estudios Arabe y Mediterráneo: *La unidad del Magreb árabe* (en árabe), Beirut, 1987, y *L'unité arabe*, ob. cit.

(18) Jeir el-Din Hasib (ed.): El porvenir de la nación árabe: los desafíos y las alternativas (en árabe). Beirut, 1988.

CONCLUSIÓN

La cuestión que se plantean todos los pueblos no-europeos, desestabilizados por el colapso del sistema mundial tradicional y por el triunfo de lo que Braudel llama "la civilización material", es la siguiente: cómo integrarse en la historia universal, hacerse aceptar por la nueva civilización y escapar, por lo tanto, del peligro mortal del arcaísmo y la exclusión.

Allí donde los pueblos han respondido positivamente a esta cuestión, a costa de una desgarradora revisión de sus estructuras políticas, económicas y éticas, han preservado su integridad física y moral, y se han convertido en centros activos de la reproducción de la civilización moderna. En cambio, allí donde los pueblos han fracasado, por razones subjetivas u objetivas, internas o externas, su devenir se les ha ido de las manos y su porvenir se ha puesto en peligro. Han entrado, a pesar suyo, en un peligroso proceso, en el que se mezclan disgregación, desorden político, dependencia económica, división nacional y claudicación moral. Sus crisis políticas, económicas y de identidad son proporcionales a esta pérdida de control de la historia y de dominio de la realidad. Vueltos arcaicos a sus propios ojos, desmoralizados y desesperados, no tienen otra alternativa que salir de ese estado de ingravidez y de inconveniencia, que hace inválidos sus esfuerzos y vacía de toda sustancia su propia historia .

Las tentativas de los pueblos en esta dirección-que unas veces hemos denominado revueltas nacionalistas y otras, proceso de modernización-son, en efecto, ilimitadas. Son capaces de repetirse infinitamente, mientras no lleguen a alcanzar ese objetivo. Se trata, en realidad, de una cuestión fundamental e insoslayable: la de fundar, para cada ser, su sentido, es decir, su conciencia, la legitimidad de toda acción suya y la finalidad de su devenir, la de dar una dirección a su vida, individual y colectiva, una razón de ser. Y sólo la participación en la civilización de su época da a los pueblos semejante satisfacción. Sus rebeliones contra las potencias dominantes, aun cuando no sepan expresarse en un lenguaje moderno, están dirigidas contra el arcaísmo y la angustia de la marginación. No es contra la modernidad y el progreso que se movilizan, sino contra la falta de progreso y la ausencia de perspectivas, de la que se sienten amenazados.

Es en este contexto particular, dramático y épico, que surge el Estado, objeto simbólico, invertida imagen de sí mismo y temible instrumento operador de cambio. Es sencilla y completamente identificado con el progreso de la civilización, de la que también se hace cargo. De ahí todas las ambigüedades y equívocos que rodean a su ser y a su acción.

Es tarea de los movimientos nacionalistas construir el Estado, principal elemento de ese dispositivo de colocación en perspectiva de las sociedades superadas. Pues es el único medio de transformar una estructura tradicional, arcaica, tribal, confesional, regional o simplemente corporativa, que se ha vuelto inoperante y no-productiva, en una estructura nacional, es decir, conforme a las nuevas estructuras y reglas internacionales. El nacionalismo, en efecto, sólo cuenta con esa transferencia del sentimiento mecánico de identificación comunitaria, global o parcial, a una adhesión individual y consciente al Estado. Se trata de una etapa fundamental de la modernización, pues del éxito en la

implantación del Estado y su enraizamiento como centro de adhesión colectiva-en oposición a la pertenencia global a la comunidad, entendida, en las formaciones tradicionales, como una entidad ética, religiosa, cultural o de sangre-depende el destino del conjunto del proceso. A la inversa del patriotismo tradicional-que se asienta, se realiza, se cumple y se perpetúa a través de la continuidad de esa ética, independientemente de la prosecución o del cambio de las estructuras políticas y de los Estados-, la nación moderna se basa en la adhesión al Estado como centro neurálgico de una comunidad, cuyos miembros individuales han sido disociados de sus heteróclitas lealtades. Tanto el lugar del Estado como de la acción política son sus factores fundamentales, no siendo el primero más que el lugar de maduración de las decisiones y políticas que atañen a todos los aspectos de la vida de los individuos y de las colectividades. Es el lugar de organización general de la sociedad, o, mejor, su auto-organización, que se hace bajo forma de Estado. En este caso, el Estado no es otra cosa que la acción de hacerse cargo del devenir de toda la comunidad, a través de un órgano y de reglas libremente elegidas y sometidas sin cesar al examen de todos. Es por este proceso que una comunidad llega a transformarse en nación, y que los intereses y las estructuras del Estado no pueden estar en contradicción con la nación, u oponerse a ella, sin perjuicio de que se le reforme o destruya.

En todos los países del Tercer Mundo, este Estado, agente del progreso, ingeniero de la nación, es, sin embargo, el verdadero dilema de ese proceso de promoción histórica de los pueblos. El asentamiento de su papel y la realización de las tareas de las que está encargado son causa de múltiples contradicciones y oposiciones. En efecto, en cada uno de los intentos de resurgimiento y modernización, el Estado actúa sobre la sociedad, y con su mandato, como una apisonadora, destruyendo antiguos equilibrios, introduciendo nuevas relaciones u objetos, quebrando afinidades o estableciendo parentescos desconocidos. En esta diligencia, no puede dejar de topar tanto con resistencias como con apoyos, según que los intereses afectados, de unos y otros, sean más o menos amplios.

Pero, cuando los resultados de su acción no son convincentes, toda la sociedad pierde su equilibrio y se halla dislocada. Así, el Estado que no puede probar su legitimidad como agente del progreso se rinde casi automáticamente a la insurrección o a la revolución. Pues con su fracaso logra, en negativo, lo que jamás puede lograr con sus realizaciones positivas, es decir, crear unanimidad, pero esta vez contra él, juntando a quienes han perdido su puesto y a quienes, de todos modos, no han ganado nada. La historia moderna de las sociedades noeuropeas no es, en realidad, más que el resultado de una larga e inevitable rivalidad (atracción y oposición) entre el devenir del Estado y el de las sociedades civiles. Y sólo en la medida en que éstas lleguen efectivamente a dominar el Estado, es decir, a controlar su aspecto alienante y a desarrollar su aspecto de agente de progreso, podrá el proceso de modernización y civilización reanudarse y asentarse.

La historia contemporánea del Tercer Mundo está hecha de repetidos intentos, siempre más dolorosos y complejos, tendientes a domesticar al Estado para alcanzar los mismos objetivos. Es también la historia de sus fracasos. Y, cada vez, proporcionalmente a los objetivos no realizados, a las aspiraciones defraudadas y a las batallas perdidas, se instala la crisis, generalizada y profunda, y resurgen los mismos miedos y congojas que sufren los seres colectivos desengañados (desconcierto, rechazo de sí mismo, agresividad, protesta y angustia), en espera de una nueva esperanza. Cualesquiera que sean las circunstancias exteriores, las condiciones regionales y las características de los pueblos, esta lucha comprende dos tareas primordiales: por una parte, la apropiación de las técnicas del Estado moderno, principio de universalidad,

eficacia y signo de poder (incluido el modelo de generación del poder), y, por la otra, la readecuación de las estructuras de la comunidad, de modo que se ajusten mejor a los criterios y estructuras del Estado moderno. Se trata, de hecho, de una transformación general que concierne tanto a las estructuras políticas como a los valores culturales y éticos.

Pero ahí es donde surgen los problemas; pues el Estado, fundamento de la historicidad e instrumento de la generalización de la civilización moderna, se impone, desde el comienzo, como una potencia exterior, que obedece a lógicas oscuras y se opone, en las razones de su acción modernizadora misma, a la comunidad "tradicional". El Estado moderno en una sociedad arcaica necesariamente debe extraer sus principios ordenadores, su inspiración y su fuerza de un exterior no controlable por la comunidad. Su legitimidad no proviene de la conformidad de los criterios del ejercicio del poder con los de cualquier ética nacional o comunitaria, sino de su capacidad para trascender a la comunidad, para transformarla y para acelerar sus ritmos. En efecto, el Estado sólo llega a preservar su legitimidad en la medida en que confirma, en cada gesto y movimiento, su capacidad para hacer avanzar, para responder a los llamamientos, para desarrollar. Debe compensar con su racionalismo, su sentido de la historia y su moral, la ausencia de sentido y de conciencia de una sociedad que se representa a sí misma como una masa amorfa, ejemplo de la ignorancia y de lo irracional.

Es así como, idealizado-hasta sacralizado-, el Estado moderno lleva -ya que es profano-a la exasperación. Llega tanto menos a responder a los llamamientos que le son dirigidos o a las aspiraciones de las que es portador, cuanto que, objetivamente, no es más que el Estado de la comunidad, es decir, que, a pesar de su estructura formal universal, es inevitablemente su reflejo, el reflejo de sus debilidades y de sus lagunas políticas y morales. Así el Estado moderno, que fundamenta aquí la legitimidad misma de la sociedad-de su espacialidad y temporalidad-, sigue estando en perpetua búsqueda de una identidad y legitimidad. Su idea y las peticiones que le son dirigidas están en completo contraste con su ser y su poder real. Es tanto más impugnado por su evidente insolvencia cuanto que vuelve a ser portador de nuevas misiones morales y espirituales, que lo hacen aún más sagrado. Este es el origen de un fetichismo del Estado, y, por derivación, del nacionalismo que domina a las sociedades tercermundistas. El fetichismo tiene de particular que sustituye la idea activa e inspiradora de la sacralidad o de la espiritualidad por un objeto concreto, pasivo e impotente por definición, que más sirve para fijar un comportamiento existente que para transformarlo. En realidad, el fetichismo no es más que la señal de la degeneración de una religión y del enfriamiento de una creencia. La paradoja del Estado moderno en el Tercer Mundo es proporcional a las virtudes que le son atribuidas y a las flaquezas que son le son propias, a las esperanzas creadas y a las decepciones acumuladas. Es la víctima de su propia victoria. A falta de un verdadero dominio de las realidades locales e internacionales -que constituye para toda organización una condición sine qua non de su perpetuidad-, el Estado dependiente es todavía, a pesar de su ferocidad, impotente; su funcionamiento no puede dejar de reflejarlo. En este caso, sólo podrá tratarse de un esqueleto de Estado, que no puede engendrar ni valores políticos (libertad, responsabilidad, justicia, racionalidad, etc.), ni capacidad de protección y de defensa estratégicas, es decir, seguridad cívica y paz exterior.

Este Estado, en efecto, sólo puede estar en las antípodas de las estructuras estatales generadoras de solidaridades y de racionalidades, de las que depende todo proceso de formación de naciones o de comunidades nacionales vivas. Tanto en su existencia como en su funcionamiento es, de hecho, tributario del orden internacional neocolonial o imperial, verdadera fuente del poder y comanditario efectivo de los Estados y de sus

políticas. Es contra ese Estado depositario de todas las virtudes y fuente de todas las frustraciones que se rebela, en un segundo movimiento, toda la comunidad. Esta espera imponerle su autoridad y recuperarlo. Así, contra la voluntad del Estado de reestructurar y dominar a la sociedad, se desarrolla la voluntad de ésta de democratizarlo. En realidad, el autoritarismo del Estado y la decadencia de la sociedad son dos aspectos del mismo proceso. Al perder su equilibrio y su dominio, la sociedad se agarra desesperadamente al Estado y hace de él su único punto de apoyo posible y sólido. Por eso, el pluralismo conduce muchas veces al regreso triunfal de los componentes heteróclitos de la sociedad, de las solidaridades arcaicas y antagonistas, dejando paso a la restauración de la dictadura.

Así pues, el propio Estado moderno, por definición instrumento de cambio profundo y de revolución, conduce a la revolución contra el Estado. Hoy, en función del refuerzo del equilibrio interno del Estado moderno, y de las experiencias acumuladas por la sociedad a posar de todo y en todos los aspectos, el Estado parece menos amenazado por el tipo de revolución que hemos conocido después de la segunda guerra mundial que obligado a vivir con su amenaza. Este contexto histórico hace que en la vida de estas sociedades sea casi invisible la diferencia entre los períodos de crisis y los de estabilidad, los de unión y los de división, los de realizaciones y los de fracasos. Pues el Estado, en último análisis, no es sino una revolución y cambio profundo de situaciones. Aquí, el verdadero golpe de Estado es el Estado mismo, el papel que le ha confiado la sociedad, el de reconstrucción, que fácilmente puede tornarse en uno de negación y sometimiento. La legitimación de la violencia-partera del progreso y de la transformación acelerada-, unas veces revolucionaria, otras veces blanca, pero muchas veces sin otro objetivo que el mantenimiento del Estado "principio de continuidad y razón de ser", es el sello de una historia que quiere ser acceso a la historia. Pero su origen profundo no es sino la efectiva exclusión de las sociedades y el miedo a una larga marginación, portadora, también ella, de violencias aún mayores, más destructivas, y, por consiguiente, más insensatas.

Pero ¿no habrá perspectiva alguna de librarse de este engranaje, de este dilema de la civilización? A nuestro parecer, de esta oposición entre el pasado y el presente, entre la antigua comunidad y el Estado moderno, entre los principios de solidaridad y los factores del progreso, es de donde nacerán las nuevas naciones. Naciones que no son necesariamente similares a las que engendró la historia del siglo XIX, que no tienen los mismos equilibrios ni los mismos modos de funcionamiento o aspiraciones, sino que tienen sus propias formas y técnicas de poder, que unen la modernidad con la solidaridad, y la materialidad de la civilización con el sentido de la comunidad; en resumen, naciones en forma de imperio, es decir, étnica y culturalmente más abiertas, y también más aptas para responder a los desafíos de la diversidad y de la universalidad; naciones, donde "nacionalismo" e "internacionalismo" desaparecen para dejar sitio a un solo y mismo humanismo.

EPILOGO

La guerra del Golfo y el devenir del mundo arabe

La guerra del Golfo ha mostrado la importancia del contencioso síquico,

ideológico y político que enfrenta a los occidentales y a los árabes y los musulmanes. Después de más de un mes de combates, entre los más mortíferos de la historia de la humanidad, las posiciones de ambos campos siguen iguales. No es seguro que las consecuencias lejanas de la guerra puedan quebrantar las concepciones que unos y otros tienen sobre las causas, los temas, los objetivos reales y las consecuencias de este gran conflicto de fines del siglo XX. Las potencias coligadas-las occidentales en particular-seguirán sosteniendo la tesis de una guerra justa, motivada por la aplicación del derecho (internacional), a lo que los árabes opondrán la tesis de la voluntad premeditada de aquéllas de destruir el potencial militar iraquí a fin de mantener su control sobre la riqueza petrolera, reducir los precios de esta materia prima y garantizar la dominación militar israelí en la región. A juicio de los árabes, esto significa automáticamente el mantenimiento del statu quo ante, es decir, el retorno a una situación insostenible de bloqueo estratégico en lo que concierne a la búsqueda de una solución para la tragedia palestina, la continuación del colapso económico, la ausencia de cooperación entre los países árabes ricos y pobres, y el refuerzo del sistema de opresión política, que se basa en la alianza, en el campo de la seguridad, con regímenes impopulares apoyados desde el exterior. Entonces, los árabes, que no dejan de clamar justicia ¿son tan insensibles al concepto de derecho? Y los occidentales, que no dejan de jurar su devoción a los principios de paz, seguridad, prosperidad y democracia ¿son tan insensibles a los sufrimientos del mundo árabe?

Este enorme malentendido plantea en realidad-a través de la oposición Occidente-mundo árabe que la actual guerra revela y amplía-la cuestión fundamental de las reglas de juego que deberían regir las relaciones entre las naciones en el momento en que los esquemas coloniales están superados y el concepto de soberanía absoluta tiende a fundirse en el horno de la globalización del devenir del mundo.

Sin duda, la feliz insistencia de Occidente en el derecho tiene su origen en la creciente necesidad, sentida por todas las naciones, de la urgencia del establecimiento de un orden mundial que garantice seguridad y estabilidad. En cambio, la reticencia que inspira este orden mundial a los árabes-y al mundo musulmán, y tal vez al conjunto del Tercer Mundo-está inscrita en un sentimiento de inseguridad reforzado por décadas, sino siglos, de opresión e injusticia, muchas veces en nombre del derecho. Por eso, detrás del duelo ocasional, lo que fundamentalmente se juega en la actual confrontación es la definición del contenido mismo del derecho internacional que constituye, o debería constituir, la regla de juego de todo orden que no quiera ser simplemente el diktat del más fuerte. La Organización de las Naciones Unidas, tal como fue constituida tras la victoria de los Aliados ¿representa la sede de un poder legislativo internacional? Los medios de que dispone ¿pueden garantizar la aplicación imparcial de las decisiones? Más importante aún: ¿pueden realmente todos los pueblos y naciones hacer oír su voz contra las manipulaciones internacionales, las maniobras políticas y el peso de las dictaduras? En resumen ¿de qué derecho internacional hablamos? Y ¿cuál es la filosofía de ese derecho y en qué principios puede basarse?

1. Del concepto de interés en política

: A menos que no se piense la política en términos angelicales, la intervención militar de los coligados, al igual que la de Iraq en Kuwait, no tiene otra motivación que el interés. De lo contrario, habría que creer que Estados Unidos envía a sus hijos a hacerse matar en el Golfo para ofrecer a los árabes la democracia y la paz en bandeja de plata, lo que hace confundir la política con la caridad cristiana.

Sin embargo, la búsqueda del interés por parte de los individuos o de las naciones

no forma parte de la ética de nuestro mundo moderno, ni inhibido ni inmoral. Es, por el contrario, la fuente de racionalización de los conflictos, en la medida en que basa la política en un concepto más transparente y negociable. Es, incluso, la causa del gran progreso que ha realizado la humanidad en el campo de las políticas nacionales. Este principio no es, pues, discutible. Es más bien la voluntad de disimular sus verdaderos intereses detrás de principios moralistas generosos lo que nos debe hacer dudar de las buenas intenciones de unos y otros. Lo que es discutible, en cambio, es la legitimidad de ese interés, tanto en cuanto a su carácter como en cuanto a los medios utilizados para conseguirlo. Es ahí donde hay que juzgar el comportamiento de las naciones, desde el punto de vista tanto moral como político.

Así, Iraq no cayó a causa de sus reivindicaciones-moral y políticamente negociables-tanto sobre la corrección del trazado de las fronteras como sobre la condonación de la deuda, sino a causa de los medios que utilizó el empleo masivo de la fuerza y la ocupación. En cuanto a Estados Unidos y los demás países occidentales participantes en la coalición, si el mantenimiento de una política petrolera moderada constituye un interés legítimo en sí numerosos problemas siguen planteados respecto a la definición de su carácter y de los medios utilizados para garantizar su respeto. Por ejemplo ¿en qué condiciones los países industrializados se sentirían seguros del aprovisionamiento en petróleo y qué nivel de precios correspondería mejor a sus legítimos intereses? ¿Aceptarían alcanzarlos mediante negociaciones con los países productores o contarían con emplear todos los medios, incluida la guerra y el Consejo de Seguridad? Es de buen sentido pensar que el derecho no podrá ser sinónimo de justicia, y por lo tanto legítimo, más que en la medida en que su realización no ponga en peligro los intereses vitales de las otras partes y que los medios utilizados para ello sean proporcionales a las ganancias esperadas. Así, cualquiera que sea su legitimidad, la seguridad de un pueblo no puede justificar la destrucción de otro y cualquiera sea la importancia de lo que está en juego, el fin no justifica los medios. Caso contrario, la búsqueda del interés particular sólo tendría un límite posible en el poder, lo que, en situaciones de antagonismo irremediable, necesariamente transformaría a esta búsqueda en una lucha a muerte. Estaríamos, entonces, ante la desregulación generalizada, ante el caos.

Pero ¿cómo respetar la buena medida de su propio interés si se es incapaz de comprender el legítimo interés del otro? Y ¿cómo comprender éste sin tener la capacidad moral de elevarse por encima del egoísmo, que "en ausencia de un civismo mundial que está aún por inventar" se convierte en el único guía de los hombres (individuos y naciones) y conduce, en el actual contexto de desarrollo tecnológico, a la catástrofe económica y ecológica?

La política basada en el moderno concepto de búsqueda del interés sílo puede funcionar-es decir, crear las condiciones de entendimiento y de paz en la normal situación de conflicto que caracteriza a la vida de los hombres y de las naciones-en la medida en que pueda haber un reconocimiento previo de la divergencia de intereses como algo natural y objetivo, un mutuo respeto de los intereses del otro, y, para ello, una distinción clara entre interés benigno e interés vital. Así es como podemos ser llevados a admitir límites en nuestra acción detrás de los cuales sabemos con certeza que el adversario no tiene otra alternativa que lanzarse a un combate suicida para defender su existencia, y esto independientemente de la relación de fuerzas, que podría serle desfavorable.

Sólo así puede funcionar el derecho como base de un orden estable en un mundo agitado y movido por la relación de fuerzas y la competencia. Sólo así podrá fundarse

una política internacional, es decir, una regla de juego que consista en favorecer el compromiso y la repartición de intereses contra el principio de dominación y exclusión, creador de guerras, en el que ha estado basado el orden colonial del que aún no queremos deshacernos.

2. Del principio de negociar

En realidad, desde el momento en que aceptamos esta nueva regla, nos imponemos el principio ligado a ella, a saber: el diálogo y las negociaciones. Porque es el único medio de medir y apreciar el balance de intereses para llevar a efecto las mutuas concesiones, que son la base del tejido de un devenir humano común y mundial. Así se garantizarán los intereses vitales de unos y otros y, al mismo tiempo, se dará cuenta del factor fundamental de la relación de fuerzas que rige la modificación de intereses. En caso contrario, es decir, de negación neta de los intereses vitales de uno u otro protagonista, debemos saber que empujamos al adversario a cometer errores y que hacemos de su aplastamiento total la única salida posible del conflicto. Esta es la situación que Estados Unidos buscó crear en el Golfo para llevar a cabo planes preestablecidos.

El hecho más destacado-que constituyó la batalla principal de la crisis del Golfo-fue, por una parte, la voluntad abierta de Iraq de imponer el principio de negociación como medio para solucionar los problemas de Oriente Próximo, y, por la otra, el rechazo absoluto de Estados Unidos a negociar (contrariamente a las demás potencias); su voluntad, incluso, no menos hosca, de hacer fracasar todas las proposiciones, diálogos y negociaciones, hechas por los europeos, los árabes o los propios iraquíes. En este rechazo no se apuntaba sólo a Iraq, sino al mundo entero, que, en este período transitorio, busca resolver la difícil cuestión de la fijación de nuevas reglas de juego de la política internacional para las décadas venideras.

En efecto, como nos enseña la actual experiencia, cuando se es el más fuerte y la autoestima está basada en el menosprecio o la subestimación del valor del otro, uno está tentado a confundir el interés particular con el derecho, creando así un total atolladero a toda posibilidad de negociar. Esta es, en especial, la tradicional posición norteamericana respecto a todos los intentos de negociación global Norte-Sur, trátase de las materias primas, del nuevo orden económico mundial o de la información, y de los proyectos de seguridad colectiva.

Aceptar dialogar con un país del Tercer Mundo, máxime si es árabe o musulmán, significaría de inmediato el nacimiento de un nuevo orden mundial basado en la concertación-campo aún reservado-y, por lo tanto, poner en tela de juicio el orden actual, donde se sueña con mantener al Tercer Mundo, es decir, a las tres cuartas partes de la humanidad, en la marginación y la exclusión. Esto es lo que explica la facilidad con que Washington logró finalmente embarcar con él en el mismo barco a todo el mundo occidental, y que un banal conflicto de fronteras se vio convertido en pocos meses en una gran confrontación entre dos culturas y civilizaciones, incluso entre el Norte y el Sur.

En realidad, ante la increíble agravación de los problemas políticos y económicos del Tercer Mundo, por una parte, y, por la otra, ante la ausencia de una concepción de conjunto acerca del inmediato porvenir de la humanidad y de políticas coherentes para enfrentarlo, el bloque de los países ricos no quiere correr el riesgo de abrir un diálogo que sólo puede llevarlo a consentir grandes concesiones para aplacar la rebelión que bulle en la periferia. A ello prefiere un medio aparentemente menos costoso: la represión. La reestructuración de las estrategias militares en el sentido del refuerzo de

las fuerzas de intervención rápida, a semejanza de lo que acaba de ocurrir en la región del Golfo, está más que nunca a la orden del día. Responde a esta gran preocupación. Al hacerse el depositario de la legalidad internacional, el bloque industrializado procura poner a cubierto por adelantado sus futuras intervenciones, si no a justificarlas. Y, en el mismo momento en que los norteamericanos manifiestan su voluntad de imponerse como el sherif del mundo, manipulando a la Organización de las Naciones Unidas, transforman al conjunto del Tercer Mundo en alguien potencialmente fuera de la ley.

Es difícil creer que la modificación de fronteras entre Kuwait e Iraq, que los kuwaitíes rechazaron por presión norteamericana, iba a amenazar el aprovisionamiento de Occidente en petróleo o su capacidad para maniobrar a las pequeñas monarquías petroleras que le están totalmente entregadas, y tanto más cuanto que los iraquíes eran el mejor interlocutor de las compañías occidentales.

El espectacular rechazo a negociar manifestado por Washington, prohibiendo toda solución política, es esa regla de juego en la que Estados Unidos quiere basar su hegemonía mundial generalizada, es decir, el nuevo orden norteamericano. Para conseguirlo, se persiguieron dos objetivos. En primer lugar, confirmar el liderazgo norteamericano frente a las potencias económicas rivales (europea y japonesa). En segundo lugar, llenar ante aquella parte del mundo que aún es objeto de la historia el espacio creado por la retirada de la Unión Soviética de la competencia estratégica planetaria. La guerra del petróleo, junto a los grandes conflictos que implica, ofreció una ocasión inesperada para la expansión de una potencia, que se vuelve posible tras décadas de desafío soviético. Ahora que tienen el indiscutido lugar de primera superpotencia, también pueden convertirse en indiscutibles.

En este sentido, la crisis del Golfo, en la lógica del desafío y de la escalada hasta el extremo, es el modelo de los futuros enfrentamientos sin salida que pondrán frente a frente al bloque de los países altamente industrializados y a las pequeñas potencias ascendentes del Tercer Mundo. Nos informa acerca de la calidad de la violencia con la que pretende imponerse la pax americana y alimentarse la resistencia que van a ofrecer las naciones desesperadas del Tercer Mundo.

Más allá de los intereses inmediatos que persiguen unos y otros-y que la prolongación de la guerra amenaza borrar totalmente-, lo que se está planteando es, pues, el difícil problema del nacimiento del futuro y verdadero orden mundial. ¿Vamos hacia un orden colonial, reforzado por el colapso de la potencia soviética-tradicional aliada de los países del Tercer Mundo-, orden basado en el diktat militar norteamericano y el seguidismo europeo, o bien asistimos a la emergencia del orden de la igualdad y del respeto mutuo, basado en el principio de diálogo, negociación, cooperación y responsabilización de todos los pueblos del mundo?

De todas maneras, de la aventura ruinosa, incluso suicida, a la que Estados Unidos ha arrastrado al mundo-inspirándose en el viejo lema "la única negociación con los árabes es la guerra"-no saldrá ningún orden de derecho, sino simplemente más conflictos y odios. La unificación del devenir del mundo hace que ningún problema-y, en primer lugar, el crucial problema del desarrollo-, pueda hallar solución hoy en el marco de un solo país o incluso de una misma región. La elaboración de políticas mundiales coherentes, las únicas capaces de dar seguridad a los pueblos y de cortar de raíz los gérmenes de conflictos mortales, exige por eso mismo la concertación y cooperación de todos. La paz es portadora de oportunidades y de progreso, mientras que la guerra sólo puede llevar al atolladero. Los 200.000 millones de dólares previstos para esta guerra, más de la mitad de los cuales ya se han gastado, habrían bastado para sacar

al Tercer Mundo de su asfixia, para no hablar del mundo árabe, la primera víctima de esta guerra.

3. De los intereses vitales de los árabes

Es difícil llegar a cualquier grado de comprensión entre árabes y occidentales si cada una de las partes no intenta determinar de manera más clara lo que considera sus intereses estratégicos o vitales. Por lo que se refiere a los árabes, éstos pueden ser reunidos en tres conjuntos: intereses ligados a la integración económica y política del mundo árabe, como elemento de paz y equilibrio en la región; intereses referidos a la cuestión palestina y el conflicto árabe-israelí; y, finalmente, el desarrollo económico y social, con lo que esto supone de control de los recursos nacionales, adquisición de tecnología moderna y formación.

Desgraciadamente, en todos estos aspectos, las necesidades de las sociedades árabes en materia de cooperación regional, seguridad y desarrollo son desconocidas, si no conscientemente rechazadas.

La búsqueda de su unidad por parte del mundo árabe es sistemáticamente denigrada y malinterpretada. La idea misma de unión o de nación árabe es objeto de sospecha. Cuántas veces no se ha oído a responsables políticos o de medios de comunicación, y hasta a grandes intelectuales, tachar al nacionalismo árabe de idea ilusoria, irracional, peligrosa, y hasta fascista(1). Quién no ha oído a J. Delors, gran entusiasta de la unidad europea, decir en la televisión, desde el comienzo de la crisis del Golfo, que hay que brindar nuestro apoyo a ciertos países árabes para que dejen de pensar en esa idea unitaria. Los intelectuales y los políticos occidentales, los franceses en particular, incluidos los que han apoyado a los movimientos de liberación árabes, nunca han querido ver en la idea de la unión árabe otra cosa que la prueba del culto al pasado, y la reminiscencia de la idea imperial, arcaica e irreal, generadora de violencia y fanatismo. La ocupación de Kuwait no ha tenido valor más que porque viene a confirmar el carácter negativo del nacionalismo árabe, y, más allá de éste, del árabe mismo. Sería el ejemplo por excelencia del fracaso de su nacionalismo y la prueba tangible de su decadencia. Eso es lo que, además, explica, en parte, esa súbita devoción por la suerte de Kuwait, país que antes no estuvo menos olvidado o ignorado que los otros.

Ahora bien, la anexión de Kuwait jamás estuvo inscrita, ni para Saddam Hussein ni para los demás árabes, dentro de una lógica de unidad árabe, sino que fue anunciada dentro de una lógica de enfrentamiento y de escalada militar, y después del fracaso de la formación de un gobierno provisional creíble.

El nacionalismo árabe, al que no se deja de criticar, se refiere a la dignidad y a la soberanía de pueblos agredidos desde hace más de un siglo y que siguen sufriendo la presión política, militar y económica de las potencias dominantes. No tiene nada que ver con el nacionalismo conquistador de la Europa colonial de los siglos XIX y XX. En el mundo árabe, no tiene otra vocación que la de favorecer el acercamiento entre países muy semejantes con el fin de prevenir los conflictos latentes que están inscritos en la propia lógica de la división política, muchas veces arbitraria, la precariedad de los Estados y la comunicabilidad síquica, intelectual y política de los pueblos-, así como para aumentar sus posibilidades de desarrollo económico y social. Los esfuerzos de unificación no culminaron hasta ahora porque las espontáneas y legítimas aspiraciones de los pueblos a la unidad, global o parcial-el Magreb, por ejemplo-, no hallaron eco favorable en el seno de las élites dirigentes, aferradas a sus intereses inmediatos, y fueron contrariadas por los procedimientos estériles, supuestamente unitarios, de los

gobiernos. Pero nada impide pensar que los métodos racionales que demostraron su eficacia en otros casos no sean algún día aplicados con éxito en esta parte del mundo para dar lugar a una gran federación de Estados árabes. Y eso será de gran utilidad y valor tanto para los árabes como para los europeos.

Pero cualquiera que sea nuestra apreciación personal de la validez o de la fiabilidad de esta idea, pienso que es simplemente inmoral sostener la idea de la unión europea-que considero positiva y necesaria-y oponerse, por una u otra razón, a la idea de cualquier integración del mundo árabe, que está compuesto por pueblos con la misma cultura y, mayoritariamente, la misma lengua y religión. La imagen de un Estado árabe que se extiende desde el Atlántico hasta el Golfo podría, sin duda, asustar a los europeos, que viven, desde el hundimiento de la aventura colonial, en el temor de la decadencia, que el estancamiento demográfico viene a reforzar. Pero deben pensar que, de todas maneras, el mundo árabe está ahí, y que será aún más amenazante si, dentro de un cuarto de siglo, cuando cuente 500 millones de habitantes, saliera de los conflictos de nuestro fin de siglo más dividido, empobrecido y dislocado.

Superando los miedos y traumatismos pasados, uno se dará cuenta más fácilmente del interés vital de Europa en ayudar a ese mundo a hallar su equilibrio normal, su ritmo de desarrollo económico y social, y, por consiguiente, su integración positiva en el circuito de la civilización. Si, en cambio, el mundo árabe se hundiese y cayera en la anarquía y el caos, a falta del desarrollo constante y coherente que implica la integración, sería esencialmente Europa quien tendría que soportar el precio de su fragmentación, que se traduciría necesariamente en el flujo hacia Occidente de olas sucesivas de inmigrantes y refugiados. Para convencerse, basta meditar sobre la evolución del mundo chino o hindú. No se han vuelto más peligrosos porque hayan logrado mantener su unidad, sino muy al contrario. En cambio, todo el mundo se da cuenta hoy de que la fragmentación de la Unión Soviética constituiría un peligro seguro para Occidente, y Europa en particular. La política de división y debilitamiento del mundo árabe era rentable en el marco de un colonialismo primitivo y mercantil, centrado en el control de materias primas en regiones mal estructuradas o desestructuradas desde el punto de vista social y nacional. Ya no lo es en un mundo emancipado, abierto a la era de la comunicación, la ciencia y la tecnología. Semejante política, llevada a cabo hoy, llevaría a aceptar el desafío de destruir sistemáticamente a naciones enteras para conservar el acceso a materias primas. Es simplemente la política del avestruz. Y es exactamente lo que hacen los norteamericanos en el Oriente Próximo.

En el terreno de la seguridad, nadie puede negar el error de las potencias occidentales en apoyar sin condiciones la política expansionista israelí, generadora de conflictos sin fin y del envenenamiento del ambiente general en la región. Sin embargo, la represión total contra los palestinos no es el único aspecto del problema. El armamento sistemático e ininterrumpido del Estado israelí, por una parte, y, por la otra, la complacencia de los países occidentales a este respecto, tanto en lo que se refiere al desarrollo de las armas de destrucción masiva, y en particular el arma nuclear, como en lo que concierne a su estrategia de guerra preventiva, que se traduce en incursiones casi cotidianas y siempre impunes contra objetivos árabes considerados amenazantes en el futuro, constituyen un desafío de gran importancia a todos los Estados y a toda la comunidad árabe. La doctrina estratégica defendida por los israelíes y garantizada por las otras potencias occidentales-Estados Unidos en particular-, según la cual la seguridad de Israel silo puede ser preservada si este país de 4 millones de habitantes conserva una supremacía militar absoluta sobre el conjunto del mundo árabe, que cuenta con más de 200 millones de habitantes, contiene en sí misma toda la aberración política y moral que llevan directamente a la catástrofe. Pues este equilibrio, que se considera

necesario, no significa otra cosa que el deber de desencadenar la guerra contra los árabes cada vez que Israel, o quienes están asociados con él, quieran destruir el potencial militar o económico de los países árabes. Esta guerra ininterrumpida, que pretende hacer abortar todo progreso árabe, es la encarnación misma del desequilibrio estratégico, que lleva directa e inevitablemente al incendio general y luego al caos.

La seguridad de los árabes-interés vital para toda nación-, siempre negada y hasta sacrificada, no puede estar a la merced de un general israelí o norteamericano. Para acabar con esta permanente agresión contra los árabes-que significa el agotamiento y la prohibición de cualquier acumulación económica o tecnológica-, hay que modificar radicalmente esa concepción parcial que consiste en no ver problema de seguridad alguno en Oriente Próximo más que para los israelíes, confundiendo seguridad y supremacía militar. Ahora bien, en la guerra, y sin la paz, no puede haber seguridad. Es verdad que, en este caso; habrá que poner punto final al proyecto del Gran Israel y al drama palestino, que son las bases mismas de la política israelí.

Más graves aún son las amalgamas que engendra la necesidad de justificar esta política irracional, y, en primer lugar, el anti-arabismo visceral y cada vez más extendido, que procura esencializar la identidad árabe del modo más negativo, a partir de actos individuales o de efervescencias coyunturales. En efecto, tras la retirada de la Unión Soviética, es grande la tentación de deshumanizar, y hasta de satanizar, al árabe a fin de legitimar la agresividad contra él y mantener el ambiente de la guerra fría con otros medios y con nuevos actores. Es así que se permiten las interpretaciones más tendenciosas y más falsas sobre los fenómenos o los comportamientos árabes, menospreciando cualquier sentido crítico o racional.

No hablo aquí, por supuesto, del hombre de la calle. La solidaridad de los pueblos árabes y musulmanes con el pueblo iraquí, que nada tiene que ver con cualquier supuesto apoyo al modelo de gobierno iraquí, ha sido injustamente asimilada por intelectuales, filósofos, sociólogos y responsables políticos a una manifestación de fanatismo, el que, junto al integrista, se ha convertido en una especie de esencia de la cultura árabe o árabe-musulmana. Esta actitud obedece, en mi opinión, al mismo principio inmoral que consiste en negar a los otros lo que fácilmente se acepta para uno mismo, es decir, la legitimidad de la solidaridad entre potencias occidentales, que fue ampliamente utilizada como el principal argumento justificador de la disolución de la Europa política en la coalición anti-iraquí dirigida por los norteamericanos. Se supone que esta solidaridad está fundada política y moralmente, mientras que la de los árabes no tendría ningún fundamento moral o político racional(2). Ahora bien, lo que la opinión árabe temía desde el comienzo de la crisis se ha confirmado ampliamente hoy, a saber, que por detrás de los objetivos declarados de la liberación de Kuwait, Estados Unidos disimulaba su verdadero objetivo de la guerra: la aniquilación de un intento, por tercera vez en la historia moderna-después de la de M. Ali de Egipto, a mediados del siglo XIX, y de la de Naser, a mediados del siglo XX-, de establecer una capacidad militar y tecnológica árabe (capaz de restablecer la paridad de fuerzas frente a la devastadora dominación militar de Israel), de dotar al mundo árabe y musulmán de un verdadero centro de gravedad o de equilibrio interior, y de promover su integración efectiva en la economía del mundo moderno. Ahora bien, la destrucción del potencial militar y económico iraquí es el primer objetivo que recordó el presidente Bush el día del inicio de las hostilidades. Desde que ese objetivo fue ampliamente alcanzado, se discuten otros objetivos, bajo la instigación de Israel, que pretenden privar al mundo árabe en su conjunto de los factores de progreso, poniendo fin a toda transferencia de tecnología avanzada (militar y civil, por lo demás íntimamente ligadas) hacia los países árabes.

Los que por todos los medios procuran-a riesgo de convertirse en los aliados de las corrientes más extremistas del campo adversario-oscurecer la historia del mundo árabe, acreditando la idea de una arabidad anti-occidental por esencia, no favorecen ni los intereses de Occidente ni los del mundo árabe, sino que alientan la ruptura y refuerzan la lógica de guerra. Los árabes-como tampoco los demás pueblos-no son irracionales en su solidaridad. Todos piensan, en primer lugar, en sus intereses, tanto en los económicos, como también en los políticos y estratégicos. No están motivados, en su acción colectiva, por un odio innato a los occidentales, o incluso a los israelíes, sino que se oponen a las políticas internacionales, muchas veces irracionales, de las potencias occidentales, a la política expansionista y resueltamente colonialista de Israel y a la carencia de todo sentido de responsabilidad de las monarquías del Golfo. Son esas políticas las que han transformado un conflicto local en una crisis mundial, por voluntad de hegemonía, por negativa a negociar y por egoísmo. En realidad, lo que pretende la ideología del supuesto "fanatismo" o "ignorancia" de las masas árabes es hacer ilegítimos intereses árabes vitales, tanto negándose a reconocerlos como denigrando el modo en que se expresan. Al vaciarlos de toda sustancia racional, procura volverlos inmorales.

Pero es en el campo del desarrollo donde más se deja sentir ese gran problema de la seguridad. Pues, junto a los factores negativos de la política económica internacional aplicada por los países industrializados y las instituciones financieras internacionales-que les están, por lo demás, totalmente entregadas-, los gastos militares árabes anulan prácticamente toda capacidad de inversión productiva en la mayoría de los países. La incapacidad de los Estados árabes para aceptar el desafío israelí y el debilitamiento de su legitimidad refuerzan el sentimiento de fragilidad e inseguridad en el seno de los equipos dirigentes y favorecen necesariamente a los poderes militares y a las dictaduras. Por otro lado, el problema número uno del desarrollo árabe es la repartición insostenible de los recursos regionales, resultante de un recorte irracional y colonial de las fronteras, según los nefastos acuerdos Sykes-Picot, aún vigentes.

Esto debe ser dicho, aunque hoy no aceptemos el uso de la fuerza para resolver los contenciosos provenientes de esa época pasada. No es inútil, por ejemplo, recordar aquí que todos los territorios de la zona asiática del mundo árabe se levantaron juntos, en 1916, contra el poder otomano, con la mirada puesta en la constitución de un reino árabe unido e independiente. Es ese reino árabe que los franco-británicos dividieron con una regla para crear pequeños reinos o emiratos en diferentes lugares, con el fin, precisamente, de separar los recursos petroleros de las zonas más pobladas. Hoy, en el mismo territorio de ese difunto reino hay trece Estados independientes que se disputan el mismo espacio político, la misma legitimidad, la misma adhesión y la misma comunidad humana y cultural. Este recorte estatal no recubre ni a formaciones nacionales en sentido propio ni a entidades étnicas, culturales o lingüísticas distintas. Obedece a una sola lógica: servir los intereses de las potencias coloniales y neocoloniales.

Tras las independencias, todos los intentos hechos por los árabes para convencer a las pequeñas monarquías ultrarricas a que colaboren en un proyecto de desarrollo económico colectivo fueron contrariadas por regímenes arcaicos, que administran las riquezas nacionales como si de una fortuna personal se tratara, y se niegan, con el aliento y la protección militar y política occidental, a toda política de cooperación con los otros países. El asunto de Kuwait y la formación del Consejo de Cooperación del Golfo, del que han sido excluidos los demás países árabes, incluido Iraq, no son más que el último ejemplo de ello.

Esta política irresponsable y ciega no es ajena al estallido de la guerra del petróleo en el Golfo. Poner límite al despilfarro de los recursos petroleros, al desvío de cientos de miles de millones de dólares que se extraen de ellos, es hoy un asunto de vida o muerte para pueblos que no tienen otra esperanza para salir de la asfixia que contar con una parte de estos capitales para desarrollar la inversión interna. Están dispuestos, si menester fuera, a repetir hasta el infinito-no lo dudemos-un acto que los árabes empobrecidos siempre considerarán como un acto de audacia, de coraje y de equidad.

Siempre se pueden encontrar argumentos-y más fácilmente de lo que se piensa-para condenar tal o cual acto o comportamiento político. Pero la lógica de la historia es implacable. La de la relación de fuerzas también. Cuando la derrota es injusta, la guerra perdida se transforma en un ejercicio o en el preludeo de futuras guerras. Nunca se pierde.

La ocupación y la liberación de Kuwait aparecen, desde la perspectiva árabe y musulmana, como un asunto secundario, hasta sin objeto. Lo esencial fue abrir el debate, en el mundo árabe y en el exterior, acerca de esos asuntos candentes de cuya resolución depende el porvenir de centenares de millones de árabes y, más allá de ellos, de una parte del futuro de la humanidad. Es en esta perspectiva global e histórica que los árabes vieron y analizaron los objetivos no declarados de la guerra, a saber, la destrucción del poderío militar e industrial iraquí. Por eso, y contrariamente a lo que se nos promete, siempre es difícil convencer a los árabes que esta destrucción-que busca obtener su capitulación histórica- es portadora de paz, seguridad, desarrollo y democracia.

Pues del mismo modo que la seguridad y la paz exigen el equilibrio estratégico, así la democracia no puede hacerse sin dignidad. Es difícil, en efecto, convencer a alguien de que se le quiere ayudar a levantarse de sus escombros... rompiéndole los huesos(3). Sin embargo, eso es lo que se procura hacernos comprender en la guerra del Golfo, cuando se nos dice que la destrucción del complejo militar-industrial es sólo el medio para liberar Kuwait, recuperar el equilibrio estratégico, garantizar la paz, solucionar el problema palestino, trabajar para una mayor estabilidad, fundar la era de la democracia y distribuir de modo más equitativo los frutos de la riqueza petrolera. No hace falta tener un espíritu cartesiano para darse cuenta de que se trata de un discurso orientado a legitimar la acción a los ojos de la opinión pública europea y a disfrazar la voluntad de retornar al statu quo ante, es decir, a la misma situación que provocó la crisis(4).

Se trata de una vulgar propaganda de guerra, que pretende justificar la guerra con el bien que resultaría de ella. Con este motivo, es suficiente releer los discursos de las "naciones libres" durante la segunda guerra mundial para convencerse de ello. Los pueblos colonizados, a los que, sin excepciones, se prometió libertad, independencia, dignidad y prosperidad, tuvieron que luchar, todos, duramente y durante largas décadas- ejemplo de ello son Vietnam y Argelia- antes de acceder a independencias socavadas, muchas veces formales, sino ficticias. Entretanto, son las imágenes de destrucción masiva y sistemática de Iraq las que dan el sabor de esa era de paz y prosperidad prometidas.

Conclusión: En política internacional como en política nacional, la mejor manera de ganar la colaboración y la adhesión de los pueblos a las políticas mundiales y al derecho es asociarlos a las responsabilidades y hacerlos participar en la determinación de su porvenir. Esto supone, por supuesto, que estas políticas reflejen, al menos en parte, sus intereses. Para los países subdesarrollados, la adhesión al orden mundial

depende de la manera en que ese orden enfoque el problema del desarrollo económico y social (algo que hoy se toma cuidado en ya no mencionar). En cuanto al mundo árabe-musulmán, es difícil ganar su adhesión a cualquier orden mundial si éste significa, desde el comienzo: el mantenimiento de la supremacía militar israelí; el desgaste síquico, político y financiero producido por la continuación del conflicto palestino-israelí; la división, que consagra la victoria de monarquías y dictaduras insensatas; la ausencia de cooperación,; y la continuación de la exportación de capitales al exterior, en vez de favorecer la inversión productiva y la creación de empleos para las sacrificadas jóvenes generaciones árabes.

No obstante, un nuevo orden mundial es posible. Sería posible si la Europa comunitaria-superando sus complejos de grandeza pasada y liberándose del dominio norteamericano, que ya no asusta ni siquiera a pequeños países-osara escoger, en vez de la distribución de una gloria ficticia y de un botín de miseria, una alianza estratégica e histórica con el mundo árabe para eliminar la hegemonía norteamericana y construir juntos una gran potencia mediterránea, como en las grandes épocas del Mediterráneo. Es verdad que eso supone actuar desde ahora para vencer las aprehensiones, eliminar los prejuicios negativos, sobre todo evitar las amalgamas, y sustituir la lógica del desafío y del arreglo de cuentas por el principio de la comprensión mutua y de la cooperación.

Sé que el Tercer Mundo ya no está de moda y que las dificultades y la abierta competencia a la que están hoy entregadas las potencias industrializadas no dejan ninguna posibilidad de ver realizarse el sueño de un coherente plan de desarrollo a escala mundial, o sólo regional. Pero si somos incapaces de promover una verdadera ayuda para el desarrollo, intentemos al menos no favorecer el despilfarro. Pienso aquí, por supuesto, en el mundo árabe, al que la naturaleza ha dotado de algunos recursos, los cuales-merced a inconscientes jeques y a irresponsables dictadores, y con la colaboración de ciertas potencias industriales, y sólo en función de los intereses de éstas-son sistemáticamente despilfarrados.

En todo caso, si no apareciera en el horizonte una verdadera toma de conciencia de la gravedad de la situación económica, política y social en el Tercer Mundo, y si no se produjera a tiempo un valiente intento de vencer todos los egoísmos para permitir la apertura de verdaderas negociaciones entre todas las naciones-a tiempo para realmente poner orden en la gestión de los asuntos del mundo-, la guerra del Golfo desembocará inevitablemente en una guerra económica generalizada por el control de los recursos escasos, en la que se embarcarán tanto las grandes como las pequeñas potencias. En este caso, recordaremos a la Guerra del Golfo como aquella repetición general que inauguró la era de los grandes enfrentamientos, que modificaron radicalmente, y antes de lo que pensamos, los datos estratégicos mundiales, en particular en la cuenca mediterránea. Al salir necesariamente disminuido y empequeñecido, política y económicamente, de esta última prueba mundial, el mundo occidental difícilmente enfrentará el irresistible ascenso, material y moral, de ese mundo pobre, que, realmente, ya no tiene nada que perder.

(Marzo de 1991)

(1) Por ejemplo, Alain Touraine: Le langage des dictateurs. Le Monde. 10 de febrero de 1991, donde confundiendo conscientemente islam y arabidad. escribe: "Hoy. Los llamamientos a la nación árabe o al islam no hacen más que manifestar esa tendencia a la sustitución de un movimiento nacional por una dictadura nacionalista o ideológica. Los que definen el actual conflicto como un enfrentamiento entre el islam y

la cristiandad. entre los árabes y Occidente. o entre el Oeste y Este. adoptan. conscientemente o no. el lenguaje de las nuevas dictaduras. que es también el del Frente Nacional en Francia".

(2) Esto es lo que tienden a introducir las nociones de "humillación" y "frustración" de las que hace amplio uso Jean Daniel, en su editorial Pourquoi nous combattons, para refutar los supuestos "argumentos árabes". Fue como para disculparse ante la opinión occidental-crítica y ya acusadora por ese justo y racional impulso de solidaridad-que algunos árabes lanzaron estos términos, "humillación" y "frustración", que no parecen corresponder a la realidad. Las causas exactas son más positivas: una voluntad consciente de transformar la relación de fuerzas estratégicas y de obligar a las potencias mundiales responsables de la situación en Oriente Próximo a cambiar de política, aunque el precio de este aviso fuese muy elevado, a defecto de otros medios de hacerse oír y de hacer pasar el mensaje.

(3) La experiencia nos enseña que son dictaduras lo que las potencias occidentales siempre han intentado imponer en el mundo árabe y musulmán para controlar a una opinión pública hostil que jamás respetaron o supieron ganar.

(4) ¿Una guerra justa, pues? se pregunta Jean Lacouture, antes de responder: " Cuando más, justificable, si la liberación de Kuwait-arrancada con medios atroces, casi tan atroces como la agresión que facilitó una orden de detención al sheriff norteamericano-trae aparejada la apertura de los otros expedientes del Oriente Próximo: el palestino, el libanés? el kurdo" ("Lettre d des amis maghrébins", 31 de enero-6 de febrero de 1991).