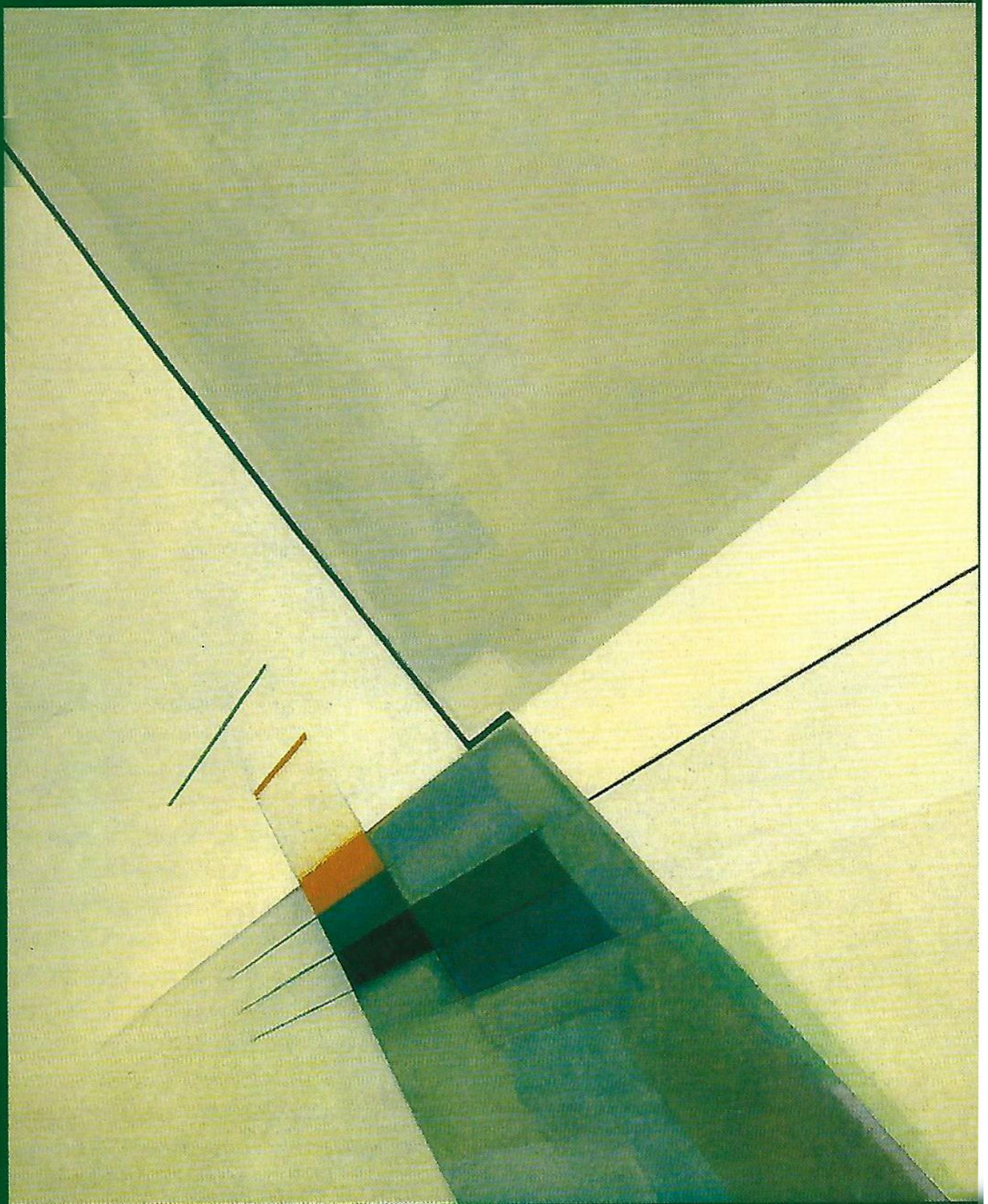


Diálogo América del Sur - Países Árabes



Organizadora
Heloisa Vilhena de Araujo

El Instituto de Investigación en Relaciones Internacionales (IPRI) es un organismo de la Fundación Alexandre de Gusmão (FUNAG) y tiene la finalidad de llevar a cabo y divulgar estudios e investigaciones sobre temas relacionados con las relaciones internacionales, promover la obtención y sistematización de documentos relacionados con su campo de actuación; fomentar el intercambio científico con instituciones congéneres nacionales, extranjeras e internacionales; realizar y promover cursos, conferencias, seminarios y congresos en el área de las relaciones internacionales.

Con el objetivo de cumplir con sus finalidades, el IPRI busca contribuir, en su ámbito de acción, a una mayor eficiencia de la política exterior brasileña. Considera que, para conseguir ese objetivo debe promover actividades cuyo objetivo sea colaborar con el perfeccionamiento profesional de los integrantes del servicio exterior brasileño. Las actividades también deben contribuir a un mejor conocimiento, diálogo y comprensión de las cuestiones internacionales y de la política exterior brasileña por parte de las autoridades públicas, parlamentarias, empresariales, dirigentes de entidades representativas, académicos y periodistas.

En este sentido, y teniendo en cuenta que Brasil sería la sede, en mayo del año 2005, de una reunión de cúpula América del Sur Países Árabes, el Instituto consideró que sería útil y oportuno organizar un seminario capaz de contribuir a la mejor comprensión de aspectos importantes del mundo árabe. Dentro de esa concepción, fue llevado a cabo en São Paulo, durante los días 14 y 15 de septiembre del 2004, el Seminario sobre el Mundo Árabe: Diálogo América del Sur Países Árabes, con la finalidad de proporcionar una oportunidad para perfeccionar el conocimiento de aspectos importantes de la cultura árabe, aún bastante desconocidos para nosotros, y, muchas veces mal comprendidos, no solamente por

Diálogo América del Sur - Países Árabes

FUNDACION ALEXANDRE DE GUSMÃO



Presidente Jeronimo Moscardo

CENTRO DE HISTORIA Y DOCUMENTACIÓN DIPLOMÁTICA



Director Álvaro da Costa Franco

INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN DE RELACIONES INTERNACIONALES



Director Carlos Henrique Cardim

La Fundación Alexandre de Gusmão (Funag), instituida en 1971, es una fundación pública vinculada al Ministerio de Relaciones Exteriores y tiene el objetivo de llevar a la sociedad civil informaciones sobre la realidad internacional y sobre aspectos de la diplomacia brasileña.

Su misión es promover la sensibilización de la opinión pública nacional sobre los temas de relaciones internacionales y para la política exterior brasileña.

La Funag tiene dos órganos específicos singulares:

Instituto de Investigación de Relaciones Internacionales (IPRI) – tiene el objetivo de llevar a cabo y divulgar estudios e investigaciones sobre las relaciones internacionales. Con este propósito:

- promueve la búsqueda y la sistematización de documentos relativos a su campo de actuación;
- fomenta el intercambio científico con instituciones congéneres nacionales, extranjeras e internacionales; y
- realiza y promueve conferencias, seminarios y congresos en el área de relaciones internacionales;

Centro de Historia y Documentación Diplomática (CHDD) – realiza estudios e investigaciones sobre la historia de las relaciones internacionales y diplomática de Brasil. Cumple este objetivo por medio de:

- creación y difusión de instrumentos de investigación;
- edición de libros sobre historia diplomática de Brasil;
- investigaciones, exposiciones y seminarios sobre el mismo tema;
- publicación del periódico *Cuadernos del CHDD*.

Fundação Alexandre de Gusmão (FUNAG)
Ministerio de Relaciones Exteriores
Esplanada dos Ministérios, Bloco H
Anexo II, Térreo, Sala 1
70170-900 Brasília, DF
Teléfonos: (61) 3411 6033 /6034 /6847
Fax: (61) 3411 9125
Sitio: www.funag.gov.br

Instituto de Investigación de Relaciones Internacionales (IPRI)
Esplanada dos Ministérios, Bloco H
Anexo II, sala 2
70170-900 Brasília, DF
Teléfonos: (61) 3411 6786 /6800 /6816
Fax: (61) 3411 9588
E-mail: ipri@mre.gov.br

Centro de Historia y Documentación Diplomática (CHDD)
Palacio Itamaraty
Avenida Marechal Floriano, 196
Centro – 20080-002 Rio de Janeiro-RJ
Telefax: (21) 2233 2318 /2079
E-mail: chdd.funag@veloxmail.com.br

Fundación Alexandre de Gusmão (FUNAG)
Instituto de Investigación de Relaciones Internacionales (IPRI)

Diálogo América del Sur - Países Árabes

Prefacio de esta edición
Celso Amorim

Organizadora
Heloisa Vilhena de Araujo



Brasília - 2006

Diálogo América del Sur – Países Árabes / organizadora, Heloisa Vilhena de Araujo; prefacio, Celso Amorim. – Fundação Alexandre de Gusmão: Instituto de Investigación de Relaciones Internacionales, 2006.

459 p.

Traducción de : Diálogo América do Sul – Países Árabes.

Textos presentados en el “Seminário Diálogo América del Sur – Países Árabes” realizado de 14 al 15 de septiembre de 2004, en São Paulo.

ISBN 85-7631-056-2

1. América del Sur – Relaciones exteriores – Países Árabes. 2. Países Árabes – Relaciones exteriores – América del Sur. I. Seminário “Diálogo América del Sur-Países Árabes” (2004: São Paulo). II. Araujo, Heloisa Vilhena de. III. Amorim, Celso. IV. Fundação Alexandre de Gusmão.

CDU: 327 (8:5/6)

Las ideas, opiniones y propuestas presentadas en este libro son responsabilidad exclusiva de los autores, no expresando, necesariamente, el pensamiento o las posiciones del Ministerio de Relaciones Exteriores (MRE), o de la Fundación Alexandre de Gusmão (FUNAG).

Capa:

Samson Flexor - Puro y Diagonal, 1957,
óleo sobre tela, 60x60 cm

Derechos de Publicación Reservados al:

Instituto de Investigación de Relaciones Internacionales (IPRI)

Esplanada dos Ministérios, Bloco H – Anexo 1 – Sala 708

CEP: 70170-900 Brasília, DF

Teléfonos: (61) 411 6800 / 4116816

Fax: (61) 224 2157 / 323 4871

E-mail: ipri@mre.gov.br

Equipo Técnico:

Traductor: Pablo Fuentes

Revisión del texto: Mercedes Quihillaborda Mourão

Planificación Editorial: Eliane Miranda Paiva

Portada y Programación Visual: Paulo Pedersolli

Impresso no Brasil 2006

Efectuado el Depósito Legal en la Fundación Biblioteca Nacional Según Decreto nº 1.825, del 20.12.1907.

Índice

Prefacio	
- <i>Celso Amorim</i>	7

EL ISLAMISMO Y LA POLÍTICA

El Islamismo y la Política	
- <i>Nizar Messari</i>	13

¿SERÍA LA *SHARIA* LA ÚNICA FUENTE DEL DERECHO EN LOS PAÍSES ÁRABES?

¿Sería la <i>Sharia</i> la única fuente del derecho en los países árabes?	
- <i>Salem Hikmat Nasser</i>	47

La <i>Sharia</i> y el derecho positivo en las sociedades árabe-musulmanas modernas	
- <i>Mohammed El Ferrane</i>	73

¿La <i>Sharia</i> es la única fuente del derecho en los países árabes?	
- <i>Sami Bostanji</i>	89

EL CONCEPTO DE NACIÓN ÁRABE: FACTORES Y FUNDAMENTOS

Reflexión sobre el concepto de Nación Árabe	
- <i>Eugenio Espir Chahúan</i>	151

PENSAMIENTO Y LENGUAJE: TRADUCIENDO EL ÁRABE

Pensamiento y Lenguaje: traduciendo el árabe	
- <i>Trinidad Sobrino Cuervo</i>	185

Notas sobre la traducción y regímenes de narración en el <i>Libro de las Mil y Una Noches</i>	
- Mamede Mustafa Jarouche	223

La Literatura árabe moderna en traducción	
- Paulo Daniel Farah	261

IMAGEN Y FORMACIÓN DE OPINIÓN EN EL MUNDO ÁRABE

Imagen y formación de opinión en el mundo árabe: visiones de Brasil y de América del Sur	
- Paul Achcar	291

Imagen y formación de opinión en el mundo árabe: visiones de Brasil y de América del Sur	
- Narciso Binayán Carmona	327

PERCEPCIONES Y PRIORIDADES EXTERIORES EN EL MUNDO ÁRABE

Prioridades del mundo árabe	
- Nizar Messari	345

Percepciones y prioridades exteriores en el mundo árabe: visiones a partir del Tercer Sector	
- Juliana Johann	377

Prefacio

Esta obra reúne contribuciones de diversos profesores y periodistas para la aproximación entre América del Sur y el mundo árabe, promovida por iniciativa del Presidente Luiz Inácio Lula da Silva. Los textos reflejan las conferencias realizadas en São Paulo, durante los días 14 y 15 de septiembre de 2004, con el objetivo de estimular, entre el público sudamericano, una comprensión más profundizada de la cultura árabe. Fueron tratados temas como religión, derecho, política, medios de comunicación y literatura.

El Seminario “Diálogo América del Sur – Países Árabes”, organizado por el Instituto de Investigación de Relaciones Internacionales (IPRI) del Ministerio de Relaciones Exteriores, forma parte de un conjunto de actividades preparatorias de la Reunión de Jefes de Estado y de Gobierno de los Países Árabes y de América del Sur que se realizará durante los días 10 y 11 de mayo de 2005, en Brasilia. La iniciativa del Presidente Lula es pionera. Se trata del primer encuentro internacional en la historia reciente que busca la aproximación entre dos regiones del mundo en desarrollo, ambas de proporciones continentales.

La Cumbre tiene varios objetivos. El principal de ellos es el redescubrimiento recíproco de dos regiones que comparten afinidades históricas, con un amplio potencial aún por ser realizado en el campo de las relaciones bilaterales. Mirando hacia el pasado, los puntos de contacto entre los dos mundos se remontan a la presencia árabe en la Península Ibérica y a la conformación de tradiciones que crearían

raíces en América Latina. Los lazos humanos entre las dos regiones se estrecharon por las corrientes migratorias árabes en dirección a América de Sur y, particularmente, a Brasil. Los inmigrantes árabes contribuyeron de forma destacada a la formación social y cultural de los países de la región (sólo en Brasil, viven más de 10 millones de descendientes de árabes), sin hablar de los emigrantes sudamericanos, que, más recientemente, realizaron el camino inverso e intentan una nueva vida en los países del Oriente Medio.

A pesar de la diversidad de situaciones, ambas regiones enfrentan desafíos semejantes en la lucha por el desarrollo y comparten un sustrato de intereses y objetivos comunes. Los países de ambas regiones vivencian cotidianamente la búsqueda del desarrollo económico con justicia social, valorizan el derecho internacional y el multilateralismo, defienden un mundo multipolar y un ambiente internacional más cooperativo.

La Cumbre se orienta para transponer la distancia psicológica entre ambas regiones. Serán estimuladas nuevas formas de cooperación en comercio, inversiones, cultura, educación y ciencia y tecnología, así como para una mayor coordinación en la actuación de los Gobiernos en temas financieros, en el desarme y en el combate al terrorismo. Los acuerdos que serán concluidos en la Cumbre definirán una agenda positiva para estrechar los lazos birregionales en los próximos años. El sector privado brasileño está conciente de las grandes oportunidades que se abren con la aproximación de las dos regiones: después de la visita del Presidente Lula a cinco países árabes en 2003, cuando trató sobre la iniciativa de la Cumbre, el comercio de Brasil con los miembros de la Liga Árabe creció cerca del 50% en apenas un año.

Los beneficios de esta iniciativa deben ser extendidos al conjunto de la sociedad, destacándose el área cultural: literatura, música, deporte, entre otros. Cada evento preparatorio de la Cumbre pasa a ser relevante. Los resultados del Seminario de São Paulo tienen un valor

intrínseco y merecen tener seguimiento. Esperamos, con su divulgación, alimentar un círculo virtuoso de contactos entre las regiones, reduciendo distancias y estimulando la creación de nuevas alianzas en la búsqueda de un mundo más solidario.

Celso Amorim

Ministro de Estado de Relaciones Exteriores

El Islamismo y la Política

Nizar Messari

El Islamismo y la Política

Nizar Messari*

Uno de los campos de mayor divergencia entre musulmanes es la relación entre su religión y la política. Dos grandes familias de pensamiento pueden ser diferenciadas en este debate. Por una parte, existe la familia de pensamiento que afirma que el *Islamismo es la política*, o sea, que la religión musulmana establece las reglas no apenas para el mundo espiritual, sino también para el mundo material y de los intereses, lo que entonces se aplica al mundo de la política. Por otra parte, la segunda familia de pensamiento defiende la separación entre religión y política. El grado de separación entre ambos está lejos de constituir un consenso en el seno de este mismo grupo, pues existen algunos que creen que esta separación es tenue y muy parcial, mientras que otros defienden una separación bastante profunda entre la religión y el Estado. De cualquier forma, la simple existencia del debate sugiere una complejidad, que va más allá de las normas simplificadoras que afirman que existe una total incompatibilidad entre el Islamismo y la democracia, y hacen referencia a un choque de civilizaciones en el cual el Islamismo desempeñaría un papel fundamental. Comprender estas divergencias es algo urgente en el presente momento, debido a los desafíos que se presentan para el Islamismo, procedentes, tanto del lado de fuera del Islamismo, como del lado de dentro. En lo que se refiere a los desafíos procedentes del lado de fuera del Islamismo, pueden destacarse dos ejemplos significativos. El primer ejemplo de desafíos procedentes de afuera

* Doctor en Relaciones Internacionales, profesor del Instituto de Relaciones Internacionales de la Pontificia Universidad Católica de Rio de Janeiro (PUC-Rio). Profesor visitante en la Universidad del Estado de Rio de Janeiro (UERJ).

son las iniciativas que tuvieron origen, tanto en América del Norte como en Europa Occidental, y que tienen como objetivo la implementación de la democracia en los mundos árabe y musulmán. El segundo ejemplo de desafíos procedentes de fuera es la existencia de grandes comunidades de musulmanes que viven en ambientes no musulmanes, principalmente en Occidente, pero no apenas en él. Estas dos situaciones hacen que los musulmanes enfrenten algunos debates inéditos. Los desafíos procedentes del lado de dentro son las anteriormente citadas profundas divergencias sobre el lugar de la religión en el espacio público y la relación de la religión con el Estado y la política.

En la política, los activistas islámicos que actúan en Afganistán, en Argelia y en Irán – para dar apenas tres ejemplos –, forman parte de líneas políticas no apenas diferentes, sino también opuestas y, a veces, hasta enemigas. El factor determinante de estas divergencias refleja simultáneamente, tanto la divergencia como la dificultad que todos estos grupos han tenido en tratar con la modernidad. La primera generación de activistas islámicos fue la que, en el transcurso de la década de los sesenta, reasumió y, de cierta forma, radicalizó el mensaje que había surgido en la década de los veinte con la creación de la Hermandad Musulmana en Egipto, bajo el liderazgo de Hasan Al Banna. Si en la década de los veinte, la Hermandad Musulmana trató de rescatar el Salafismo (regreso a los orígenes) del siglo XIX, la versión que surgió en la década de los sesenta era más radical en su visión de la religión y de la sociedad. De hecho, el Salafismo del siglo XIX de Al Afgani y Abdu y el pensamiento de Al Banna de la década de los veinte en el siglo XX defendían la modernización de la sociedad musulmana y afirmaban que esta modernización no era incompatible con los valores y los mandamientos del Islamismo. Esta ecuación identificaba la modernidad con la racionalidad y atribuía a ella – la modernidad – características que podrían contribuir a la prosperidad de la nación musulmana. Se inauguró con esto un debate sobre la

modernidad *vs.* raíces, de difícil solución y de contornos variables, que domina las sociedades musulmanas hasta la actualidad. El ideario salafista atrajo a un sector intelectualizado de la población cuya influencia y poder adquisitivo eran reducidos y, de esta manera, el debate quedó restringido a una pequeña parte de la población, sin llegar al conjunto de la sociedad.

Mientras que la generación de la década de los veinte enfatizó la necesidad de modernizar el Islamismo, la generación de la década de los sesenta de activistas islámicos realizó una lectura peculiar de las ideas de sus antecesores. Al volver a asumir el mensaje de la Hermandad Musulmana de la década de los veinte, la generación de los sesenta lo radicalizó bajo el liderazgo del Egipcio Sayed Qotb. Qotb consiguió ir más allá de los círculos intelectuales y ampliar el espectro de militantes islámicos al influir con su mensaje a las capas más pobres de las áreas urbana y rural. El mensaje de Qotb identificaba modernización con occidentalización y, al rechazar lo que él caracterizaba como la occidentalización exacerbada de las sociedades musulmanas, rechazaba también la herencia moderna y se colocaba en la perspectiva de un cierto regreso a las raíces. Dominada por los hombres, esta segunda generación de activismo islámico acudía a la interpretación poco libre de la religión como camino para restablecer la prosperidad en tierra musulmana. Por lo tanto, el *Ijtihad* – la capacidad de cada musulmán y cada musulmana de interpretar su religión a su forma – quedó restringido, pues era visto como la posibilidad de adulterar la pureza de principios religiosos claros y poco expuestos a divergencias.

Sayed Qotb y sus seguidores asumieron, también, una postura radical en otro debate. Qotb – que fue asesinado por el régimen del presidente egipcio Nasser en 1966 – predicaba que la nación musulmana había regresado a la época preislámica de *Jabilia* y que ningún país musulmán estaba aplicando los preceptos de la religión. Por lo tanto, Qotb defendía la necesidad de reislamización de la

sociedad musulmana como un paso fundamental para restablecer el Islamismo en su tierra. La opción era, entonces, reconquistar e inclusive reconvertir a los pueblos considerados musulmanes al Islamismo verdadero y original. Es lo que puede llamarse islamización desde la base, ya que presupone la reconquista de las masas como vía para restablecer los preceptos del Islamismo en la tierra del Islamismo. Esta opción estaba lejos de ser consensual entre activistas islámicos de la década de los sesenta. Otro líder de esta generación de activistas islámicos, el paquistaní Al Mawdudi, defendía la creación de un Estado musulmán como única salvación posible. Pero, al contrario de Qotb, Al Mawdudi creía que este objetivo sería alcanzado por medio de la participación de su partido – Jama'at e-Islami – en el proceso político paquistaní y de la islamización del régimen. Para Al Mawdudi, por medio de la conquista del aparato del Estado, mediante el juego político, sería posible transformar las leyes y establecer los preceptos religiosos como única fuente de la legislación en los países musulmanes. Es lo que se puede llamar islamización impulsada desde arriba. Esta distinción entre las estrategias de Qotb y de Mawdudi – o sea, entre la islamización desde la base y la islamización desde arriba – es crucial y va a ser analizado a continuación en la presente discusión.

Tal vez uno de los aspectos más relevantes de la diversidad del Islamismo sea la existencia de una corriente, heredera de determinada forma del movimiento islámico modernista lanzado por Al Afghani y Abdu en el siglo XIX, pero que radicalizó sus preceptos y que propone un Islamismo integrado en la modernidad y que con ella mantiene un diálogo, en vez de rechazarla como una forma de *Jabília*, queriendo destruirla. En el mundo musulmán, varios líderes trataron esta cuestión de diferentes formas. Mientras que Mustafá Kamal, en la creación de la Turquía moderna de los escombros del Imperio Otomano, optó por laicizar de forma intensiva a la sociedad y el Estado turcos, Nasser en Egipto optó por el Socialismo a la moda árabe, sin laicizar de forma radical, pero predicando el panarabismo

en vez del panislamismo. Otros, como el fallecido rey Hasan II de Marruecos, dejaron de lado la “islamización de la modernidad” y optaron por la ambigüedad de “islamizar la modernidad”, o sea, hacer la modernidad musulmana. En suma, mientras que algunos optaron por la ruptura con la matriz musulmana, otros prefirieron ignorarla, y otros, transformarla, pero todos estos líderes tuvieron la claridad de su inadaptación como tal. Pero, como los movimientos islámicos terminaron mostrando claramente, incluyendo en esta categoría a la propia Turquía, sectores importantes de la sociedad musulmana no aceptaban la prescripción de la separación entre política y religión.

En el próximo capítulo, me refiero a las diferentes respuestas dadas a la pregunta sobre la relación entre Islamismo y política. En primer lugar, presento las ideas de quienes creen que el Islamismo es la política, para después explorar las diferentes vertientes que quieren entender la relación entre Islamismo y política. Presento, a continuación, tres casos concretos de relación entre el Islamismo y la política: en Irán, en Turquía y en Marruecos. En la última parte, presento algunas conclusiones posibles sobre este debate.

EL ISLAMISMO ES LA POLÍTICA

Quienes consideran al Islamismo como siendo *Deen wa Dawla*, o sea, como siendo simultáneamente religión y Estado, ven en la religión musulmana una respuesta a todas las preguntas formuladas a los actores públicos. Para ellos, el Islamismo organiza no apenas la relación entre el ser humano y la autoridad divina, sino también entre los propios seres humanos. Este grupo considera que cuestiones tan diversas como la organización del Estado, la elección de los líderes, la prohibición de intereses, la división de la herencia, o el aborto, todas encuentran respuestas en el Islamismo. Según esa línea de pensamiento, la aplicación de la ley islámica o *sharia* como fuente esencial de las leyes en los países musulmanes no es apenas necesaria,

sino también suficiente para resolver los problemas y los dilemas de la vida pública.

Sin embargo, existe un debate en el seno de este grupo sobre las fuentes que deberían ser consideradas como legítimas. La pregunta que se impone entonces es: ¿cuáles son las fuentes de la religión musulmana? ¿Sólo el Corán (el libro sagrado de los musulmanes), o el Corán y el Hadith (los discursos del profeta Mahoma)? Algunos afirman que sólo el Corán representa una fuente legítima para entender la religión musulmana y fundamentan su convicción al apelar para el principio de que el Islamismo es *Deen wa Dawla*. Para ellos, el Corán representa una fuente para todas las cuestiones que se presentan a la sociedad, inclusive en las áreas civil y política. De esta forma, invocan el Corán para debatir desde la cuestión de la poligamia hasta el consumo de alcohol, pasando por relaciones con no musulmanes y por la cuestión de los impuestos. El segundo grupo afirma que tanto el Corán como el Hadith representan fuentes para el *Ijtihad*, es decir, para la interpretación. La cuestión que se les plantea es la de saber quién puede hacer las interpretaciones, ya que el Islamismo prohíbe la existencia de intermediarios entre Dios y los individuos, o sea, la existencia de un poder clerical similar al poder de la Iglesia Católica. En este sentido, los chiítas resolvieron ese problema de forma pragmática. De hecho, ellos terminaron constituyendo un cuerpo casi clerical, con jerarquía y grados de autoridad y legitimidad diferentes. En lo que se refiere a los sunitas, el cuerpo de los llamados ulama no representa de ninguna forma una jerarquía religiosa: son simples estudiosos de la religión que – tradicionalmente – iban a las llamadas *universidades*, como Al Azhar o Quaraweein, y adquirirían un conocimiento especializado que los convertía en una referencia en la religión. Son sabios y no representan ningún tipo de autoridad.

Las diferencias no paran por aquí. Otras diferencias entre sunitas y chiítas pueden ser señaladas. Los sunitas, que representan aproximadamente el 85% de la población musulmana mundial, siguen

la *sunna* del profeta Mahoma, o sea, su conducta, como guía en sus vidas espirituales. Para los sunitas, normas inspiradas en la conducta del profeta indican el rumbo y la interpretación que deben ser dados a la religión musulmana. Para los sunitas, existe una legitimidad terrestre a medida que el líder político sigue la ley islámica o *sharia*. Los chiítas – aproximadamente los restantes 15% de la población musulmana mundial –, por su parte, empezaron siendo el grupo que defendía que Alí, simultáneamente primo y yerno del profeta, era el único legítimo inmediato sucesor del profeta. Colocados en minoría con la designación de Abu Bakr, Omar y Othman como líderes de la nación musulmana, antes de ser la vez de Alí, asumieron una posición marginal desde aquel entonces. Cuando los chiítas no se apartaban físicamente del resto de los musulmanes, muchas veces seguían el principio doctrinario de Taquia, que consiste en esconder la fe para evitar la persecución. En un plano religioso, los chiítas siguen una interpretación más austera de la religión musulmana, que es más cercana del Corán que la interpretación hecha por los sunitas. Los líderes religiosos chiítas tienen la doble – y apenas aparentemente paradójica – característica de ser simultáneamente más jerárquicos, pero también más autónomos en su forma de pensar, cuando se les compara con los líderes religiosos sunitas. Esto significa que los líderes religiosos chiítas permiten a sí mismos más poder de interpretación de la religión que los líderes religiosos sunitas. Pero, en el mismo seno de este liderazgo religioso, existe una jerarquía que hace que algunos tengan un poder de interpretación mayor que el de los otros.¹ Los chiítas se dividieron en varias sectas religiosas, siguiendo la legitimidad de diferentes imanes (o líderes religiosos). Ellos restringen toda la legitimidad a Dios, negando de esta forma cualquier legitimidad

¹ Dentro de esta lógica, el poder de interpretación de la religión del presidente iraní Khatami, que es un Hojatalislam, es menor que el del líder religioso Khamenei, que es un Ayatollah. Interpretaciones hechas por Khamenei deberían ser aceptadas por Khatami debido a esta jerarquía religiosa. Se nota aquí que esta jerarquía religiosa es fuertemente cuestionada por varios líderes religiosos chiítas, particularmente en Irán.

que provenga de la tierra. De esta manera, el debate que existe hoy en Irán (principal país chiíta del mundo musulmán) sobre la posibilidad de que exista una legitimidad que venga del pueblo y que se sobreponga a la legitimidad de Dios es precisamente posible en términos religiosos. Esto ocurre así porque los chiítas descalifican a los mandatarios políticos mundanos como portadores de legitimidad divina, mientras que los sunitas revisten a cualquier mandatario político que siga la *sharia* – aunque sea apenas formalmente – con una legitimidad religiosa. De esta manera, los líderes políticos en países sunitas (Egipto, Túnez, Argelia, Marruecos, por ejemplo) tratan de legitimar su poder en términos religiosos, mientras que los líderes políticos chiítas en Irán están tratando de desvincularse de esta legitimación, exclusivamente religiosa, y consolidar una legitimidad política enraizada en el pueblo, basados en el argumento de que la legitimidad divina sólo volverá a concretarse con el apareamiento del Mesías.

Existen otras distinciones en el seno del Islamismo. Entre los propios sunitas existen cuatro escuelas ortodoxas diferentes de jurisprudencia, algunas más liberales en determinados aspectos, y otras más flexibles en otros aspectos. Estas son las escuelas Hanafi, Hanbali, Maliki, y Shafi'i. Las distinciones entre estas cuatro escuelas se refieren a la interpretación del texto religioso y a la conducta del profeta, lo que las distingue de los chiítas. Pero la matriz sunita común no significa que no haya disputas entre las cuatro escuelas. Se trata, por lo tanto, de lecturas diferentes de la conducta del profeta y de su relevancia en casos específicos. Mientras que estas escuelas de interpretación de la religión desempeñan una función menos pública que la función desempeñada por la distinción entre sunitas y chiítas, la identificación con una escuela y no con la otra define regiones enteras y se traduce, en muchas ocasiones, en distribuciones específicas de poder. De esta forma, la escuela Hanafi predomina en Turquía y en el subcontinente indio la escuela Hanbali, extremadamente rigurosa y que interpreta

los mandamientos de la religión al pie de la letra, está más presente en Arabia Saudita y ha influenciado a varias generaciones del movimiento activista islámico. La escuela Malikita, de los seguidores del imán Malik, que era más liberal en determinadas interpretaciones de la religión musulmana por haber dado gran relevancia a la conducta del profeta como fuente de interpretación, predomina en África del Norte y Occidental, mientras que la escuela Shafi'i está más presente en el Sudeste Asiático y en el Este de África (Esposito y Voll). Por lo tanto, los musulmanes malamente concuerdan sobre la lectura de la religión, lo que va contra la pretendida homogeneidad entre ellos.

Existe también el debate, ya mencionado anteriormente, entre quienes preconizan la islamización desde la base y quienes defienden la islamización desde arriba. Los primeros forman parte de quienes afirman que el Islamismo es la política, mientras los segundos se identifican más con el segundo grupo. Los primeros defienden la visión según la cual los países musulmanes perdieron su referencia islámica y están todos corrompidos por la influencia del Occidente. Según ellos, de nada sirve la conquista de un Estado si la sociedad no está totalmente convertida al Islamismo. Se trata de una estrategia radical cuyo mayor riesgo es la pérdida de aliento: la islamización desde arriba tiene el muy largo plazo como horizonte temporal, lo que significa la necesidad de movilización permanente, como mínimo muy difícil de alcanzarse. Los términos del dilema son los siguientes: el crecimiento del islamismo en la sociedad ha llevado a algunos líderes religiosos a la tentación de cambiar las reglas o de participar en el juego electoral, con la seguridad de contar con un amplio respaldo popular. A esta tentación se resisten los "puristas" del movimiento, cuyo objetivo es la conquista de toda la sociedad. Para ellos, la participación en el juego político puede dar legitimidad a un proceso que en su opinión es ilegítimo. El resultado de estas divergencias ha sido la fragmentación del movimiento de activistas islámicos. Estas tensiones internas de los movimientos islámicos han favorecido a los

regímenes árabes en general, que han explotado estas tensiones inherentes al movimiento.

Los grupos que forman parte de esta línea de pensamiento tienen una relación de intensa ambigüedad con la modernidad, que se expresa de dos formas. Al mismo tiempo que, en su mayoría, consideran la modernidad como una forma de occidentalización y la rechazan, no vacilan en utilizar los instrumentos de la tecnología moderna a su favor: De hecho, el uso que estos grupos han hecho de los medios de comunicación, de los sistemas de comunicación, así como de los sistemas de transporte y del sistema financiero no deja de ser una demostración de habilidad y adaptación muy grandes, no demostrando un rechazo de la tecnología moderna, sino su adopción como medio de acción (Esposito). La segunda forma mediante la cual se expresa la ambigüedad de la relación de estos grupos con la modernidad se refiere a su objetivo de acción. La existencia de comunidades cada vez más significativas de musulmanes que no viven en “tierra del Islamismo” lanza el siguiente desafío a estos grupos: ¿la Islamización de la sociedad debe limitarse a las sociedades previamente musulmanas o extenderse también a las sociedades no musulmanas? ¿Ellos deberían limitar su acción a sus sociedades de origen o deben tener un alcance global? La respuesta a esta pregunta representa uno de los desafíos más difíciles para el activismo islámico contemporáneo y divide a los diferentes grupos de forma significativa.

Aquí, se hace necesaria una reserva. No todos los grupos que creen que el Islamismo es la política son grupos de activistas y militantes (Hibbard y Little). Incluso en el seno de estos grupos, existen fracciones que limitan su objetivo de acción a sus sociedades, así como fracciones que se limitan a la condenación oral y al discurso y, además, grupos que pasan del discurso a la acción violenta, ya sea limitando esta acción a sus sociedades o no.

Antes de pasar a la discusión que propongo, se hacen necesarias algunas definiciones. En este trabajo, Islamismo – o la religión

musulmana – es la religión que tiene a Mahoma como profeta y al Corán como libro sagrado. Musulmanes son aquellos individuos que siguen los preceptos de la religión musulmana, es decir, del Islamismo. Activismo islámico – o Islamismo – se refiere a la actitud militante de algunos individuos o grupos que defienden – con grados variables de fuerza – la implementación de la ley básica del Islamismo en las sociedades. Tanto el grado de militancia como la extensión del espacio en el cual se aplicaría la ley básica del Islamismo varían de acuerdo con los individuos (o grupos) y sus creencias. Algunos grupos e individuos usan el término islámico para referirse a lo que es musulmán sin necesitar hacer alusión al carácter militante del Islamismo.

EL ISLAMISMO Y LA POLÍTICA

La diversidad en el seno de esta línea de pensamiento es mayor aún y pueden diferenciarse tres tipos de respuestas: un grupo que afirma que la relación entre Islamismo y política es muy fuerte, un segundo grupo que considera que la relación existe y es imposible evitarla, pero que no debería ser determinante en la evolución de los rumbos de la sociedad contemporánea, y un tercer grupo que defiende la separación entre religión y política.

El primer grupo, el de quienes defienden que la relación es muy fuerte, se diferencia de la línea de pensamiento anterior – Islamismo es política – por ser de tendencia reformista. Este reformismo es defendido por quienes pueden ser considerados como los seguidores de Al Mawdudi y se expresó, en gran medida, en la revolución iraní contra el Sha, al final de la década de los setenta por ejemplo; defiende la islamización desde arriba. Como expliqué anteriormente, la islamización desde arriba significa la conquista del aparato estatal – por medio del voto o de la revolución – y la imposición de la *sharia* por medio de la legislación y del monopolio del uso de la violencia

por este mismo aparato. El riesgo en esta situación es el que Qotb y sus seguidores vislumbraron: el Islamismo en el poder, pero sin el apoyo de la amplia mayoría y, por lo tanto, sin una legitimidad que sea capaz de perdurar en el tiempo. O sea, en regímenes parlamentarios por ejemplo, grupos o partidos que defienden este tipo de participación política pueden ganar las elecciones y nombrar al primer ministro, pero serían obligados a componer con otros partidos y formar alianzas, lo que diluiría el alcance de sus reformas.

Esta tendencia reformista se caracterizó por la ampliación de su espectro de apoyo en la población y pasó a incluir a miembros de la clase media – educados, pero frustrados con la falta de perspectivas como personas y como miembros de la nación musulmana –, de capas más populares, junto con parte de las elites intelectual y financiera. Otras dos características de esta segunda generación eran su incentivo al *Ijtihad* – el esfuerzo de interpretación de la religión – así como su apertura a la participación de las mujeres en la vida política. La revolución iraní era fruto de esta segunda generación de militancia islámica, y en ella, los dueños del Bazar (los ricos comerciantes tradicionales) formaron parte del movimiento que llevó a Irán a convertirse en una república islámica. En Irán también las mujeres participaron activamente en la revolución y continuaron participando activamente en la vida política de su país, al contrario de lo que se puede imaginar al leer la prensa occidental.

En Argelia, se trata de una tercera generación de activistas islámicos, que guardó de la segunda generación apenas su capacidad de ampliar el espectro de militantes, al tiempo que negó la capacidad de *Ijtihad* a los individuos e impidió cualquier capacidad de acción política a las mujeres. Esta tercera generación de islámicos, presente también en los demás países de África del Norte y en el Oriente Medio – el movimiento Hamas en Palestina, por ejemplo – se caracteriza también por su aguda capacidad de reclutamiento: todas las organizaciones de esta tercera generación combinan una intensa

actividad de asistencia social con su actuación política (Esposito y Voll). Construyen jardines de infancia y policlínicas, distribuyen comida y ropa, brindan asistencia a los desempleados, en fin, colocan a disposición la red de protección social que el Estado es incapaz de ofrecer. En Argelia, cuando aún no se hablaba de la amenaza islámica, ni de organizaciones políticas islámicas, el activismo islámico adquirió una amplia legitimidad ante la población, al actuar de forma decisiva después del terremoto de 1980 en Al Asnam. En este mismo sentido, el movimiento, que terminó organizándose bajo la sigla *Front Islamique du Salut* (FIS) llegó a recoger la basura de los barrios populares, abandonados por las alcaldías de las grandes ciudades argelinas (Desrues et al). Esta capacidad de actuar se debe al apoyo de algunos individuos ricos y religiosamente motivados, de un alto grado de disciplina y organización de masas; pero, principalmente, del apoyo de Arabia Saudita a estos movimientos. En la década de los noventa, se multiplicaron las acusaciones contra estos movimientos según las cuales ellos operan en connivencia con el contrabando y el tráfico de drogas. Faltan aún, sin embargo, fundamento y sustancia a estas acusaciones (Larramendi et al).

La segunda categoría de relación entre el Estado y la religión define al Islamismo como algo imposible de ser soslayado, sin ser determinante en lo que se refiere a la evolución de los rumbos de la sociedad contemporánea. Es el caso de varios países árabes que no siguieron los pasos radicales del Baa't o del Nasserismo – que serán explicados a continuación –, pero que trataron de establecer algunas diferencias entre ambos espacios. Esta ambigüedad se expresa en situaciones en las cuales los gobiernos encabezan los debates sobre los asuntos religiosos, pero la fuente de la legitimidad del régimen no es religiosa, o por lo menos no sólo religiosa. De esta manera, algunos regímenes reivindicaban una legitimidad histórica (por haber encabezado el proceso de independencia, por ejemplo), otros apelaban a una legitimidad revolucionaria o ideológica, al tiempo que terceros

defendían su legitimidad con base en las tradiciones y en las costumbres locales. De esta manera, los líderes políticos desempeñaban alguna función religiosa, cuya extensión dependía del país; pero, al mismo tiempo, trataban de establecer leyes, reglas y normas que no eran necesariamente religiosas. De esta forma, algunos países trataron de prohibir la poligamia (como Egipto y Túnez), otros permitían la producción y el consumo de alcohol (expresamente prohibido en la religión) y la mayoría de los regímenes estableció sistemas financieros que ignoraban la prohibición explícita de cobrar impuestos. Pero la marca de la ambigüedad pasó a ser, con el transcurso de los años, cada vez menos sostenible, y el crecimiento de movimientos de activistas islámicos ha llevado a estos regímenes a hacer selecciones que se negaban a realizar.

La tercera vertiente, entre las que defienden alguna separación entre el Islamismo y la política, es representada por un grupo más radical en sus posiciones. En el mundo árabe, este grupo se ha expresado por medio de los movimientos del Baa't y del Nasserismo, es decir, de los seguidores del expresidente egipcio Gamal Abdel Nasser. En el mundo musulmán, el fuerte laicismo de Mustafá Kamal en Turquía representa una vertiente fuerte que defiende esta separación.

El partido Baa't y el Nasserismo no fueron nada más que versiones específicas de panarabismo mezclado con socialismo –, en la forma de justicia social y económica – todo con el matiz árabe, o sea, respetando las tradiciones y el papel central de la religión en la sociedad. El partido Baa't, que fue fundado originalmente en Siria en la década de los cuarenta – y aún gobierna en aquel país –, tuvo como cofundadores a Michel Aflaq y Salah Al-Din Al Bitar. En su origen, el Baa't tenía un proyecto esencialmente panárabe, en el cual se mezclaban nacionalismo árabe e ideología socialista. Es notable que los dos fundadores del partido Baa't seguían religiones diferentes. Michel Aflaq era griego-ortodoxo, mientras que Salah Al-Din Al Bitar era musulmán sunita. Esto indica no apenas que la religión no jugaba

un papel fundamental en el movimiento, sino también que las diferencias religiosas no definían el proceso político en la región. Desde su fundación, el Baa't ha tenido relaciones bastante conturbadas con cualquier tipo de activismo islámico (Muñoz). Tanto en Siria como en Irak, los regímenes baa'tistas reprimían – muchas veces violentamente – a los movimientos islámicos. Por lo tanto, lo que quiero destacar aquí es que la forma dominante del nacionalismo árabe de la década de los cuarenta, cincuenta y sesenta defendía una identidad árabe *en oposición* a una identidad musulmana, y predicaba la separación entre el Estado y la religión. Debe destacarse aquí que, en muchos casos, varios movimientos de izquierda en los mundos árabe y musulmán consideran a los islámicos no apenas como sus adversarios políticos, sino como enemigos, al punto de esta lucha llevar a la violencia y a la muerte. Actualmente, la lucha que existe en el movimiento estudiantil entre izquierdistas e islámicos es la más clara evidencia del alcance y de las profundas divergencias entre ambos grupos en sus respectivas sociedades.

Las evoluciones recientes en Irán, Turquía y Marruecos – que abordo a continuación – representan una buena oportunidad para mostrar de forma empírica los debates que dividen – y, a veces, quiebran – a las sociedades en el mundo árabe-musulmán.

EVOLUCIONES CONCRETAS EN EL MUNDO MUSULMÁN

En la discusión abordada a continuación, trato de mostrar cómo estas diferentes relaciones entre el Islamismo y el Estado han sido materializadas. Los tres casos que presento aquí son de Irán, donde existe un debate sobre si el Islamismo es política o no; de Turquía, donde hubo una separación entre Islamismo y Estado, pero donde el actual primer ministro es de un partido islámico; y de Marruecos, donde ha reinado una ambigüedad en lo que se refiere a la relación entre la religión y el Estado.

La revolución iraní, que terminó en 1979 con el derrocamiento del régimen del Sha y el regreso del imán Khomeini al país, consistió en instalar las bases para una república islámica en Irán. La revolución iraní sólo fue posible porque una coalición del liderazgo religioso conservador de los comerciantes del Bazar, de las diferentes vertientes de movimientos de izquierda, incluyendo movimientos de tendencias marxistas, y de intelectuales comprometidos – de todas las tendencias – se formó con el objetivo de derrocar al Sha. El liderazgo del clero se fue consolidando a lo largo de la revolución y, después del derrocamiento del Sha, los líderes religiosos trataron de transformar su hegemonía en homogeneidad: mientras que los primeros meses fueron caracterizados por la convivencia entre los diferentes grupos que ayudaron a derrocar al régimen del Sha – convivencia simbolizada por gobiernos encabezados por personalidades no necesariamente vinculadas a los religiosos –, en un segundo momento, el clero fue eliminando a sus antiguos socios – inclusive físicamente – y fue deshaciendo las alianzas que le permitieron llegar al poder (Stempel).² Menos de un año y medio después del derrocamiento del Sha, Irán ya podía ser considerado como una república islámica. Como ya fue aclarado en la discusión anterior, esta república constituyó un fenómeno inusitado para el Islamismo chiíta: Khomeini predicaba la necesidad de constituir un régimen político en el cual, tanto el liderazgo religioso como el liderazgo político, serían agrupados en una sola persona, con primacía dada a los preceptos religiosos: era el concepto de *Velayet-e-faqih*. Khomeini esquivó con esto la pasividad de los chiítas que esperaban el regreso del *Mahdi* – el mesías o enviado de Dios – para salvar el mundo. Esta innovación en el Islamismo chiíta permitió que Khomeini diera el impulso inicial de la revolución iraní y estableciera una república islámica.

² En este sentido, la invasión de la embajada americana en Teherán representa el momento simbólico del cambio a favor de los religiosos y de la consolidación de su supremacía.

Más de 15 años después de la muerte de Khomeini en 1989, la escena política iraní se caracteriza por un debate, que no se restringe a la oposición y que incluye los círculos de poder, sobre la validez del principio de *Velayet-e-faqih*. Se cuestiona hoy en Irán, tanto en los medios religiosos como en los medios seculares, la legitimidad del líder religioso cuando se compara a la legitimidad del jefe de Estado electo. Una amplia mayoría de la población iraní, compuesta esencialmente por jóvenes, mujeres e intelectuales, eligió al presidente Mohamed Khatami dos veces seguidas, en 1997 y en 2001³. La elección y reelección de Khatami, con votaciones significativas, dio más argumentos al cuestionamiento del principio de *Velayet-e-faqih*:⁴ la votación masiva del Presidente Khatami le permitió un amplio amparo popular, que dejó la comparación con la legitimidad religiosa de Khamenei más cuestionable aún. La baja legitimidad del actual líder religioso Ali Khamenei, cuando se comprara con la legitimidad religiosa que era de Khomeini, dio más fuerza al cuestionamiento.

La lucha política entablada en Irán, desde la primera elección de Khatami, entre reformistas y conservadores, es uno de los acontecimientos políticos más sensibles del mundo musulmán contemporáneo. Mientras que las elecciones han sido regularmente vencidas por reformistas,⁵ los conservadores, aliados del líder

³ En 1997, la elección de Khatami fue una sorpresa. El candidato del *establishment* religioso iraní era el en aquel entonces presidente del parlamento Ali Akbar Nateq Nuri. Sin embargo, Khatami fue electo con más del 70% de los votos, en una elección que contó con la participación de más del 80% de los electores, en un país donde el voto no es obligatorio. En 2001, la participación popular fue superior al 75% de los votantes, entre los cuales casi el 80% fueron para Khatami.

⁴ El principio de *Velayat-e-faqih* es el principio según el cual lo esencial del poder en la república islámica tiene que estar entre las manos del líder religioso.

⁵ Desde mediados de la década de los noventa, las elecciones municipales, legislativas y presidenciales han sido regularmente vencidas por candidatos considerados como en sintonía con los reformistas. La notable excepción quedó con las últimas elecciones legislativas, ocurridas en 2004, en las cuales las candidaturas reformistas fueron impugnadas en su mayoría por el Consejo de los Guardianes y que acabaron con una participación popular inferior al 25% de los electores. De esta forma, al mismo tiempo que los conservadores volvieron a tomar el control del Poder Legislativo, la población votó con sus piernas, o sea, se abstuvo de ir a las urnas y votar en elecciones que eran consideradas un juego de cartas marcadas.

espiritual, y que controlan el poder judicial, así como el Consejo de los Guardianes – cuyos seis miembros son todos indicados por el líder espiritual –, tratan de bloquear cualquier evolución política en el sentido deseado por los reformistas.⁶ Los enfrentamientos con los estudiantes universitarios – primero en 2000 y, nuevamente en 2003 –, los cierres de revistas y periódicos reformistas, pero que vuelven después a ser publicados con títulos diferentes, las prisiones de líderes reformistas – o inclusive su asesinato – o la prohibición a determinados individuos de ser candidatos a las elecciones por el Consejo de los Guardianes, son apenas algunas de las iniciativas que los conservadores han seguido en el transcurso de los últimos años para impedir el avance de las reformas propuestas por Khatami y sus aliados. El hecho de que Chirine Evadí, una abogada feminista iraní, haya vencido el premio Nóbel de la Paz en 2003, resalta lo poco homogénea que es la sociedad iraní contemporánea. Revela también que el debate público en Irán está lejos de cualquier simplificación del tipo occidentalización modernizadora *vs.* Islamismo conservador. En su discurso en Estocolmo, al recibir el premio Nóbel, Evadí condenó, tanto los abusos contra los derechos humanos dentro de su propio país – lo que la llevó a vencer el premio –, como los abusos contra los derechos humanos que ocurrieron en la llamada guerra contra el terror. Para ella, como para muchos iraníes, parece que existe una tercera opción entre la simple imitación del Occidente y la falta total de libertades impuestas por los líderes conservadores de Irán.

La elección presidencial de 2005 puede transformarse, por lo tanto, en un momento clave en la evolución del enfrentamiento político iraní. El candidato favorito es el expresidente Hashemi

⁶ El Consejo de los Guardianes tiene como principales objetivos mantener la seguridad de que las leyes aprobadas por el Parlamento están de acuerdo con los preceptos del Islamismo – o por lo menos, con su interpretación de estos preceptos – y que los candidatos a todas las elecciones en el país se encuadran en las normas de la revolución de 1979. O sea, se trata de un Consejo que tiene como objetivo mantener la línea conservadora en el país.

Rafsandjani. Considerado como un hábil y pragmático político, no es visto ni como un aliado de los reformistas, ni como un aliado de los conservadores. Sin embargo, la expectativa – alimentada por el análisis de su mandato presidencial anterior – es de un reformismo gradual y cauteloso. Al mismo tiempo en que este reformismo no inflama los ánimos de la población, puede ser más seguro y más firme que las frustraciones que se acumularon después de las grandes expectativas colocadas por los dos mandatos seguidos de Khatami.

Una gran incógnita en el escenario político iraní viene del papel y de la influencia que los Estados Unidos y el embate sobre el programa nuclear iraní pueden pasar a ejercer. La evolución actual en Irán indica una acomodación de las diferentes fuerzas políticas nacionales en una ecuación que refleja los equilibrios nacionales. En caso de que la influencia de los Estados Unidos en la política interna iraní sea caracterizada como una indebida ingerencia externa, puede pasar a favorecer a los conservadores al movilizar a la población contra la ingerencia externa. Este escenario se repitió varias veces en el transcurso de los dos mandatos de Khatami, particularmente en la ocasión de las dos revueltas en los *campi* universitarios. Esta evolución sólo tiene el potencial de debilitar aún más el cuerpo político iraní y el debate político en aquel país. Los riesgos de una evolución violenta del embate político iraní tienden, así, a aumentar. La crisis con los Estados Unidos sobre el programa nuclear iraní puede también llevar al mismo resultado. El consenso nacional en Irán sobre el programa nuclear existe desde la época del Sha. En caso de que los entendimientos con Alemania, Francia y el Reino Unido sobre el programa iraní de enriquecimiento de uranio fallen y si el embate con los Estados Unidos en este sentido se intensifica, los reformistas iraníes quedarán seguramente debilitados, con lo que el riesgo de evolución violenta del sistema político iraní también aumentará en este caso.

En Turquía, bajo el liderazgo destacado de Mustafá Kamal, en 1923, el Imperio Otomano fue sustituido por una república laica, dominada por el nacionalismo turco en detrimento de la presencia de fuertes minorías armenias y kurdas en el nuevo país. De proporciones varias veces menores que el imperio que la antecedió, la nueva república tuvo también como lema su aproximación con Europa. La decisión de relegar la religión al segundo plano, así como el cambio de la escritura para el alfabeto latino, simbolizan el esfuerzo de aproximación. En otros términos, la modernización de Turquía pasaba por su alejamiento de lo que era percibido por Mustafá Kamal como el conservadurismo del pensamiento musulmán.

En los setenta primeros años de la república turca, la separación entre el Estado y la religión fueron poco cuestionados por la sociedad de aquel país. Esto no significa que no existiera una parte de la población turca que no cuestionara el laicismo, ni que la separación fuera aceptada espontáneamente o naturalmente (Quereshi y Sells). Las fuerzas armadas se erigieron como guardián de la nueva identidad turca, en la cual el laicismo y la supremacía de los turcos eran elementos claves.⁷. Durante este período, la aproximación con el Occidente fue presentada como una opción que excluía cualquier identificación de Turquía con la religión musulmana. Cualquier aspecto religioso tenía que quedar restringido a las opciones individuales de los turcos.

Sin embargo, en el transcurso de la década de los noventa, sectores de la sociedad turca, identificados con el islamismo, pasaron a tratar de ocupar espacios en la vida pública, así como en la política nacional, de forma más afirmativa que durante las décadas anteriores. Inclusive sin poder crear partidos con nombres que hicieran referencias al Islamismo, debido a restricciones de tipo jurídico-legal, el discurso y las agendas de estos partidos permitían identificarlos como parientes de la militancia islámica.

⁷ La masacre de los armenios y la dura e intransigente represión del nacionalismo kurdo son dos características de estos setenta primeros años en Turquía.

De esta forma, estos partidos pasaron a obtener un determinado éxito electoral. En 1994, el mismo Recep Tayyip Erdogan, que hoy es primer ministro, fue electo alcalde de la mayor ciudad turca, Estambul, por el partido del Bienestar. En 1995, el líder del partido de la Virtud – partido que sucedió a la disolución del partido del Bienestar –, Necmettin Erbakan, constituyó una alianza con la exprimera ministra Tansu Ciller y su partido, y fue nombrado primer ministro después de que su partido había llegado en primer lugar en las elecciones legislativas del mismo año. Pero debido a posiciones políticas a veces radicales, tales como el intento de presionar, mediante la elaboración de una ley, a la prensa antiislámica del país, él tuvo que renunciar al cargo en 1997, en un gesto apaciguador en relación con los militares del país. En 1999, por haber sido juzgada una amenaza al laicismo de Turquía, el partido de la Virtud fue disuelto por decisión de la Corte Constitucional y a su líder le fue impedido ser candidato a cargos electivos durante cinco años. De sus escombros, fue creado el partido de la Justicia y del Desarrollo, que a pesar de la condenación en la justicia, obtuvo un quinto de los votos en las elecciones legislativas de aquel año. En noviembre de 2002, Abdullah Gul, el vicelíder del partido de la Justicia y del Desarrollo, fue nombrado primer ministro después de una nítida victoria electoral de su partido en las elecciones legislativas. El líder del partido, Recep Tayyip Erdogan, no podía asumir el cargo de primer ministro debido a que existía un proceso contra él en la justicia. Pero en marzo de 2003, después de ser absuelto por la justicia del país y apenas cinco días después de las elecciones parciales en las cuales fue electo diputado por la provincia de Siirt, Erdogan fue nombrado primer ministro, cargo que ejerce hasta hoy. De esta manera, la Turquía laica y heredera de Mustafá Kamal, ha tenido un estable gobierno dominado por un partido de tendencias islámicas. Es este mismo gobierno el que defiende la candidatura de Turquía para la Unión Europea (UE) y que mantiene relaciones próximas con Estados Unidos.

Sin embargo, la cuestión dominante del debate político nacional en Turquía es sin duda la candidatura del país a la UE. Esta candidatura obligó a Turquía a aceptar y adoptar las normas europeas de democracia, incluyendo en esto el respeto de los derechos humanos, de las diversidades y de la libertad de expresión. Para que la UE aceptara abrir un proceso de negociaciones con Turquía, el país tuvo que presentar garantías de un sólido compromiso con la democracia y los derechos humanos. Consecuentemente, la tendencia islámica del partido en el poder no tuvo ningún efecto sobre la naturaleza del compromiso turco en el sentido de la democratización. Puede hasta especularse que, por haber sido los islámicos los que presentaron la candidatura turca a la UE, el compromiso del país con las reformas quedó más claro. Lo que hubo entonces fue una vulgarización de la participación del partido islámico en la vida política del país.

El modelo turco indica una fuerte separación entre religión y Estado, según el modelo adoptado en varios países del Occidente. La vulgarización de la participación de los partidos religiosos en Turquía lleva a la comparación con la participación de los partidos de la democracia cristiana en Europa occidental, es decir, partidos vinculados a la religión, pero sin ninguna amenaza a la legitimidad del juego político, ni a sus reglas.

En fin, el modelo iraní indica un debate creciente sobre la legitimación de la mezcla entre religión y Estado y su evolución puede ocurrir en sentidos radicalmente opuestos: en Irán, pueden triunfar, tanto los reformistas, lo que representaría un avance en el sentido de la relación entre Estado y religión, como los conservadores, lo que significaría un retroceso en la misma relación. Mientras que la evolución en Turquía representa la adaptación del Islamismo a las reglas del juego democrático, la evolución en Irán representa el intento de reformar el Islamismo por dentro.

En Marruecos ha ocurrido un tercer tipo de experiencia. Al contrario de Irán, donde fue establecida una república islámica,

Marruecos se autotitula, en el primer artículo de su Constitución, una monarquía constitucional. Pero al contrario de Turquía, que se afirma como una república laica, en aquel mismo primer artículo de su Constitución, Marruecos afirma que la religión oficial del Estado es el Islamismo. De la misma forma que en Irán, en Marruecos se optó por reformar a la sociedad a partir de la reforma de la práctica de algunos aspectos de la religión. La reforma vino de dentro. De la misma forma que en Turquía, el Islamismo marroquí tuvo que aceptar someterse a las reglas del juego que se le imponían desde afuera.

En Marruecos, la toma de posesión del monarca es un acto jurídico entre diferentes representantes de la nación y su futuro rey y, en su toma de posesión en julio de 1999, el actual monarca destacó el aspecto jurídico del contrato entre el soberano y los súbditos. Al mismo tiempo, el título oficial del rey, *Amir Al Muminin*, o sea, el príncipe de los creyentes, indica un llamado a una legitimidad religiosa y al hecho de que el rey afirma que es un legítimo descendiente del profeta Mahoma. La religión fue, de esta forma, ampliamente usada por el makhzen marroquí para asentar su legitimidad (Laroui, Tosí).⁸ Además del título religioso, el rey de Marruecos cumple todas las funciones religiosas y protocolares de un líder religioso. Por ejemplo, la celebración religiosa del viernes se realiza en su nombre, el comienzo del mes sagrado del Ramadán, así como su fin, son declarados por él y en su nombre, y el sacrificio del carnero en el *Id Al Adha* es hecho y autorizado por él. El rey también nombra a los imanes de las mezquitas, controla el contenido del mensaje de la celebración religiosa del viernes y garantiza el respeto a la religión en el país. La obligatoriedad de la enseñanza religiosa en las escuelas públicas y el

⁸ *Makhzen* es un término que se refiere a la nebulosa que gira alrededor del palacio y de los intereses del palacio. Se trata de oficiales y representantes del rey que actúan a favor de la defensa de los intereses de la institución de la monarquía, sin que con esto dejen de tener en cuenta sus propios intereses. Para discusiones sobre el tema, consultar en la edición especial de la revista *Confluences Méditerranée*, los artículos de Paul Balta, Abderrahim Lamchichi y Asís Ennhaili.

mensaje casi fundamentalista que le caracteriza son también indicaciones de la importancia de la religión en la afirmación de la legitimidad del monarca en Marruecos. Existe así un Islamismo oficial, patrocinado por el rey y sostenido por él. Para completar esta imagen, debe destacarse aquí que el régimen incentiva una forma popular de la religión, hecha de santos, de milagros y de creencias que representan la influencia africana subsahariana, pero que es poco común en el resto del mundo musulmán (Barakat). Este Islamismo popular es sostenido por una red de líderes, ampliamente usada por el makhzen para sustentar su autoridad en el país.

Son estas prácticas y el papel predominante del monarca en la religión lo que ofende y desagrada a los islámicos. Para ellos, tanto el Islamismo oficial como el Islamismo popular son deformaciones del Islamismo original y son usados por el makhzen para alcanzar fines políticos y no religiosos. Los más radicales entre ellos consideran que el país está regresando a la *Jabília*, la época anterior a Mahoma, una clara referencia a la necesidad de reislamizar a la sociedad (Laroui, Tosí). Estos son esencialmente seguidores de Abdassalam Yassine, líder del grupo Justicia y Beneficencia, así como de los grupos llamados takfiristas, término que pasó a ser común después de los atentados terroristas del 16 de mayo de 2003 en Casablanca.⁹ De hecho, a pesar de que se calculan a los takfiristas apenas en centenas de militantes, presentan una forma de actuar extremadamente violenta y que quedó evidente, tanto en los atentados de Casablanca de 2003, como en los atentados de Madrid el 11 de marzo de 2004. Como ejemplo, apenas en la evaluación de estos grupos, la producción y venta de alcohol en el país son indicadores del poco rigor religioso que el régimen presenta y de su complacencia con el antiislamismo (Belaala, Tosy). Estos grupos se niegan categóricamente a participar en el juego político nacional, que consideran como una negación de los preceptos del Islamismo.

⁹ Yassine es él mismo un seguidor del aquí mencionado Sayed Qotb.

Como forma de ilustración, es válido mencionar aquí el cisma en la sociedad marroquí, provocado por la existencia de este Islamismo militante. La Unión Socialista de las Fuerzas Populares (USFP), partido marroquí de izquierda, miembro de la Internacional Socialista y que pasó la mayor parte de su existencia en la oposición, cuando no estaba en las prisiones del makhzen, pero que hoy ejerce una influencia nítida en el gobierno, es un enemigo declarado de las tendencias islámicas (Muñoz). La lucha que las dos partes – socialista e islámica – entablan en las organizaciones estudiantiles es una lucha que alcanza raros niveles de violencia verbal y física. La prensa ligada a los socialistas o simpatizantes de su causa, como los periódicos *Al Itihad* *Al Ishtiraki* y *Al Ahdath Al Maghribia*, en árabe, y el periódico *Libération* en francés, son violentamente antiislámicos y se alían a los más radicales *eradicateurs* (o sea, los que quieren erradicar la presencia de los islámicos radicales) dentro del makhzen, en los medios empresariales que defienden una apertura económica y comercial para el Occidente y dentro del aparato de seguridad del Estado.¹⁰

Regresando a los diferentes grupos islámicos, y al contrario de los aliados de Justicia y Beneficencia, los líderes y los miembros del partido de la Justicia y del Desarrollo (PJD) tomaron la iniciativa de participar en el juego político marroquí. Para ello, su organización se insertó, con el aval del makhzen, dentro de un partido político preexistente. Esta primera inserción tuvo como objetivo probar la capacidad de los islámicos de respetar las reglas del juego político. Con este refuerzo, el partido pasó a contar con una bancada significativa en el parlamento. El paso siguiente fue la dominación del partido por los activistas islámicos y el cambio del nombre del

¹⁰ El término *eradicateur* quedó ligado a los violentos años 90 en Argelia. En aquel país, la lucha sangrienta que el régimen entabló contra los islámicos radicales fue la ocasión para que grupos, tanto dentro del régimen como en el seno de la sociedad civil, defendan la erradicación del Islamismo radical en el país. Los grupos marroquíes que defienden políticas similares pasaron a ser conocidos con el mismo nombre. Para una amplia discusión, consultar a Fuller (2003).

partido, que pasó a llamarse PJD. Con esta estrategia, los activistas islámicos se mostraron confiables, tanto que en las elecciones legislativas de septiembre de 2002 eligieron la tercera mayor bancada de la Cámara de los Diputados, con pocos escaños por debajo de los dos partidos tradicionales del país. En las elecciones municipales de septiembre de 2003, a pesar de los efectos de los atentados terroristas en Casablanca el 16 de mayo de 2003, así como de la campaña antiislámica posterior a los atentados, el PJD consiguió influenciar de forma significativa el juego político, eligiendo bancadas significativas en varias asambleas municipales importantes del país. No obstante, las elecciones municipales ilustran la posición de Qotb y sus seguidores en lo que se refiere a los riesgos inherentes a la búsqueda del compromiso político: por presiones del régimen y para no hostilizar más a una clase media ya bastante asustada con los atentados terroristas, el PJD aceptó restringir su participación en las elecciones municipales. Este compromiso es por su naturaleza inaceptable para Yassine y sus aliados y muestra los límites intrínsecos de la estrategia del PJD. A este argumento, los líderes del PJD responden que, si existe presencia e influencia de los activistas islámicos y de su punto de vista en Marruecos, esto se debe precisamente a la estrategia del PJD y no al boicot de Yassine y sus aliados. Queda claro con esto cómo el régimen marroquí ha explotado a su favor esta cisión dentro del movimiento de activistas islámicos. El dilema entre las corrientes que favorecen la islamización desde la base y las que favorecen la islamización desde arriba ha dividido el activismo islámico desde los años 60 y ha creado rivalidades no transponibles y significativas desde aquel entonces, que han sido explotadas por el makhzen, con efectos hasta la actualidad. Sin embargo, los límites de esta estrategia se hacen evidentes con el surgimiento de esta franja radical llamada takfirista, violenta en su forma de actuar y que no espera resultados concretos inmediatos de su acción. De hecho, para ellos, la violencia es un fin en sí mismo, porque no

existe ninguna perspectiva de cambio o de evolución. Yassine y sus seguidores son dóciles frente al comportamiento político de este grupo.

Es común a los tres casos discutidos aquí – Irán, Turquía y Marruecos – el hecho de que todos tratan con influencias externas en sus procesos de política nacional. En el caso de Irán, se trata de la interferencia de Estados Unidos, en el caso de Turquía, son las presiones derivadas de la candidatura del país a la Unión Europea y, en el caso de Marruecos, son las presiones de Estados Unidos y de la UE para una mayor apertura de su sistema político, lo que puede provocar una liberalización más acelerada del régimen. Sin embargo, en los tres casos, la influencia externa puede provocar evoluciones negativas. En el caso de Irán, los reformistas pueden perder su legitimidad si son vistos como vasallos de intereses externos. En el caso de Turquía, si las negociaciones con la UE no permitieran una inclusión de Turquía en el bloque europeo, puede llevar el país a un retroceso político grande. Finalmente, en el caso de Marruecos, tanto la UE como Estados Unidos no quieren presionar un régimen que coopera de forma significativa con ellos en la llamada lucha contra el terrorismo y que puede ser derrocado en caso de que la apertura democrática sea muy brusca y amplia. Por lo tanto, las influencias externas pueden llevar, tanto a más democratización como a un retroceso en los avances rumbo a la liberalización política actualmente en curso en los tres países presentados aquí.

CONCLUSIÓN

En conclusión, pueden distinguirse varias evoluciones posibles para la relación entre Islamismo y política. Los tres casos concretos presentados aquí no son nada más que ejemplos de evoluciones posibles. En este sentido, Turquía e Irán representan las extremidades de un *continuum*, entre las cuales son posibles varias combinaciones. La combinación presentada por Marruecos es significativa en este

sentido porque es una mezcla de características sustanciales de lo que llamo aquí extremidades. Los tres casos son significativos porque el nivel de violencia política en los tres es muy bajo, mientras que la intensidad del proceso político es alta. En este sentido, el caso argelino no se califica debido al alto nivel de violencia que lo caracterizó, principalmente en el transcurso de la década de los noventa. Al mismo tiempo, la evolución en Túnez y en Jordania podría perfectamente formar parte de los ejemplos que serán analizados y estudiados en la búsqueda de posibles modelos de evolución.

Gilles Kepel y Olivier Roy, con prácticamente diez años de diferencia, declararon la muerte de la opción militante y violenta del Islamismo (Roy, Kepel). Para ambos autores – los dos franceses –, las experiencias de los años 80 y 90 llevaron al Islamismo político a perder la característica atractiva de ser una opción política viable y sostenible. Roy trata más directamente sobre el Islamismo político y afirma que dos opciones eran posibles: la violencia política, que representa una negación de la política, y la participación en el juego político, que significa concesiones que terminarían desfigurando el alcance del mensaje de los islámicos. Según él, ambas opciones fracasaron. Kepel estudió la opción de *Jihad*, o sea, de lucha armada, y llega a las mismas conclusiones. Las conclusiones alcanzadas por ambos refuerzan entonces la búsqueda de la opción política y negociada, sin imponer una opción en detrimento de las demás.

Un reflejo político de este debate se encuentra en las afirmaciones, por un lado, de Osama Bin Laden, según la cual él es el defensor de los “verdaderos” valores del Islamismo y, por otro, de otra afirmación, tan exclusiva y negativa como la primera, según la cual el Islamismo es una religión de paz y de tolerancia. Ambas versiones buscan la “esencia” del Islamismo y niegan cualquier validez o legitimidad a las otras posibilidades. Ambas versiones niegan que son apenas versiones que silencian otras posibilidades y se autoafirman como las únicas “reales” y “verdaderas” interpretaciones de la religión.

Este movimiento, por ambas partes, significa apenas una negación del otro, una negación del diálogo con el otro y una negación de la posibilidad de negociar y aceptar la legitimidad del otro. Ambas formulaciones afirman que son más que simples interpretaciones y rechazan la validez, la legitimidad e inclusive la existencia del otro.

Si existen hoy diferentes agendas políticas, a pesar de que la cuestión palestina es un interés de todos los musulmanes, es legítimo preguntarse si Osama Bin Laden puede unificarlas. Mostré aquí que las diferencias religiosas, políticas y de visión del mundo entre los diferentes grupos de activistas y no activistas islámicos pueden llegar al radicalismo y oponerse de forma fundamental y hasta violenta. Afirmar cualquier uniformidad y homogeneidad en el seno de una llamada nación musulmana es ignorar estas divergencias y oposiciones en su seno. Existe una diversidad entre musulmanes, que no está siendo tomada en cuenta por la llamada tesis del choque de las civilizaciones.

Desde este punto de vista, las consecuencias sobre los dos tipos de desafíos externos que se presentan a la relación entre Islamismo y política tienen un alcance que puede ser significativo. Mientras que la discusión aquí enfatizó el debate sobre la democratización en el mundo árabe musulmán, otro estudio sería necesario para analizar los efectos de la existencia de grandes y significativas comunidades de musulmanes que viven en Occidente. Se trata seguramente de una de las principales fuentes de desafío sobre la evolución de la relación entre Islamismo y política.

BIBLIOGRAFÍA:

Halim Barakat (Org.), (1985) *Contemporary North Africa – Issues of Development and Integration*, (Washington: Center for Contemporary Arab Studies).

Selma Belaala, (2004) “Misère et Djihad au Maroc”, *Le Monde Diplomatique*, Nov., pp. 1, 16 y 17.

Confluences – Méditerranée (1999), “Transition Politique au Maroc”, N° 31.

Thierry Desrues, Eduardo Moyano (Organizadores.), (1997) *Cambio, Gobernabilidad y Crisis en el Magreb – Una reflexión desde las orillas*, (Córdoba, Instituto de Estudios Sociales Avanzados de Andalucía).

John L. Esposito, (1998) *Islam: The Straight Path*, (3ª Ed.), (Nueva York: Oxford University Press).

John L. Esposito, John O. Voll, (1996) *Islam and Democracy* (Nueva York: Oxford University Press).

Graham E. Fuller, (2003) *The Future of Political Islam* (Nueva York: Palgrave Macmillan).

Scott W. Hibbard & David Little, (1997) *Islamic Activism and U.S. Foreign Policy*, (Washington: United States Institute of Peace Press).

Gilles Kepel, (2000) *Jihad – Expansion et Déclin de l'Islamisme*, (Paris: Gallimard).

Abdallah Laroui, (1994) *Marruecos: Islam y Nacionalismo*, (Madrid: MAPFRE).

Miguel Hernando de Larramendi, Bernabé López García, (Organizadores), (1996) *Sistemas Políticos del Magreb Actual*, (Madrid: MAPFRE).

Gema Martín Muñoz, (1999) *El Estado Árabe – Crisis de legitimidad y contestación islamista*, (Madrid: Bellaterra).

Emran Quereshi, Michael A. Sells, (Orgs.), (2003) *The New Crusades – Constructing the Muslim Enemy*, (Nueva York: Columbia University Press).

Olivier Roy, (1994) *The Failure of Political Islam*, (Cambridge: Harvard University Press).

John D. Stempel, (1981) *Inside the Iranian revolution*, (Bloomington: Indiana University Press).

Mohamed Tozy, (1999), *Monarchie et Islam Politique au Maroc*, (Paris: Presses de Sciences Po).

¿Sería la *Sharia* la Única Fuente del Derecho en los Países Árabes?

Salem Hikmat Nasser
Mohammed El Ferrane
Sami Bostanji

¿Sería la *Sharia* la Única Fuente del Derecho en los Países Árabes?

Salem Hikmat Nasser*

“¿Sería la *sharia* la única fuente del derecho en los países árabes?” Se percibe que ésta es una provocación que demanda mucho más que una simple respuesta por sí o por no. Ella demanda, primeramente, una reflexión sobre la naturaleza y el contenido de la *sharia*, sobre sus fundamentos y su evolución. La conclusión que se impondrá es la de que no existe unanimidad, y ni siquiera un consenso necesario, sobre esta naturaleza y este contenido, sobre los fundamentos o sobre la capacidad de evolución y adaptación que tendría la *sharia*. En un segundo momento, debe ser planteada una discusión sobre las posibles relaciones de un orden normativo fundamentado en la fe y en la religión con los sistemas jurídicos modernos. Enseguida, se impone la observación del lugar relativo que encuentra la *sharia* en los ordenamientos jurídicos de los países árabes, una observación que hará evidente la multiplicidad de situaciones posibles y existentes. Finalmente, será necesaria una evaluación crítica de las relaciones entre derecho y *sharia* a la luz de la creciente e inevitable interacción entre sistemas jurídicos nacionales diversos y la influencia que sobre ellos tiene el proceso de globalización del derecho.

LA PERCEPCIÓN DE LA *SHARIA*

La imagen del ladrón cuya mano es cortada, o la de la mujer apedreada por haber concebido fuera del matrimonio, son imágenes

* Doctor en Derecho Internacional por la Universidad de São Paulo (USP), Profesor de Derecho Global de la Escuela de Derecho de São Paulo de la Fundación Getúlio Vargas.

de las que pocos en el Occidente habrán sido testigos algún día, pero que, en el imaginario occidental mediano, son evocadas como ejemplos de una aplicación de la *sharia* o de lo que se podría designar como derecho musulmán.

También en la visión del occidental medio la opresión de las mujeres y su abandono a un *status* de ciudadanas de segunda clase aparecen como evidencias, soportadas por las reglas que obligarían al porte de vestuarios destinados a esconder a las mujeres (y ocultar el máximo de su cuerpo), o las que le destinan en herencia la mitad de lo que heredan los hombres, o inclusive las que hacen del voto y del testimonio de dos mujeres el equivalente del voto o del testimonio de un hombre.

Este derecho percibido así, de esta forma reducido, estas reglas que, al lado de otras muchas, presentan contenidos aparentemente contrarios a la idea de modernidad¹ que se construye en Occidente, parecen que están en la contramano de la historia.

Esta visión de la *sharia*, esta visión del derecho musulmán, provoca incomodidad y puede llevarnos a pensar y decir intuitivamente que un derecho semejante no tiene lugar en la modernidad y no debe subsistir en la era de los derechos humanos universalizados².

Pero la percepción que tenemos de las cosas, moderada por nuestros preconceptos, ya sean estos axiológicos o epistemológicos, puede llevarnos a juzgar y recusar como falla una realidad que de hecho desconocemos.

Una apreciación integral de cuestiones como las mencionadas anteriormente, relativas a penas físicas o a diferenciación de género, debe necesariamente pasar por diversas fases: la verificación de la

¹ El término "modernidad" no es usado aquí en el sentido técnico o estricto, sino con el sentido que le da el sentido común, que hace oposición a lo arcaico y sobrepasado.

² La noción de derechos humanos, considerada como expresión genérica de la dignidad del ser humano, no se encuentra exclusivamente en Occidente, sino que integra también las demás civilizaciones y sistemas culturales. Lo que se pretende universalizar es la articulación y la determinación de los contenidos de los derechos humanos que se hacen en el Occidente y que corresponden al fundamento que encuentran allí.

realidad fáctica que constituiría la existencia de normas válidas y aplicables, en otras palabras, la verificación de que los sistemas jurídicos de determinados países efectivamente prevean y apliquen dichas penas y esta diferenciación; la constatación de la medida en que los países que tienen estas normas las fundan o pretenden fundarlas en una aplicación o interpretación de la *sharia*; la investigación, dentro de la *sharia*, sobre la pertenencia relativa de tales reglas a su *corpus* normativo o, más simplemente, determinar si esto es efectivamente lo que comanda la Ley islámica; la investigación sobre la posibilidad de evolución y transformación de la *sharia*, o sea, descubrir si sus fuentes pueden ser interpretadas de forma diferenciada según el tiempo y las circunstancias históricas y si esta interpretación, que originalmente preveía las penas físicas y la diferenciación entre hombres y mujeres, podría hoy ser diferente y provocar diversas conclusiones; y finalmente, una disposición para entender y otorgar legitimidad a conjuntos de valores y a racionalidades que sostengan estas normas, y compararlas con los conjuntos valorativos y racionalidades que nos llevan a rechazarlas *a priori*.

De esta forma, antes de abordar el papel de la *sharia* como fuente de derecho en los países árabes, es necesario realizar un intento de conceptualización o comprensión más profundizado de la misma, con el objetivo, inclusive, de saber si debe subsistir aquella incomodidad a la que me referí o si la misma debe ser de naturaleza semejante.

LA SHARIA – LA LEY

La *sharia* debe ser considerada como la Ley Islámica³, Ley cuya inicial mayúscula debe indicar al mismo tiempo su carácter y origen divinos y su tendencia a ser un orden normativo total. La Ley no se reduce al derecho, sino que es constituida por el conjunto de normas

³ Ver SOURDEL, Dominique et Janine, *Dictionnaire historique de l'Islam*, PUF, Paris, 1996. pg. 503 y siguientes.

y prescripciones reveladas y que indican al musulmán y a su comunidad la vía, el camino que deberá ser seguido.

En esta concepción ampliada la *sharia* regula, primeramente, la relación del creyente con su creador (*ibâda*), imponiendo al primero las obligaciones que caben al musulmán en el culto, usualmente conocidas como las bases de la fe: la *shahada*, o la profesión de fe en la que se da testimonio de la existencia de un solo Dios y de que Mahoma es su profeta y mensajero; el rezo (*salat*), cinco veces al día; la peregrinación a Meca (*hajj*), una vez en la vida; el ayuno durante el mes de *ramadán*; y el pago del *zakât*, destinado a la redistribución de ingresos.⁴

Es universalmente reconocido que la *sharia*, además de colocar las reglas relativas a la *ibâda*, se destina también a regular el conjunto de las relaciones sociales o *mouamalât*. Las normas que tienen este objetivo son identificadas según las necesidades sociales y se refieren al estatuto personal, a las relaciones familiares, comerciales, económicas, además de regular la materia penal y organizar la política, inclusive en lo que se refiere a las relaciones internacionales.

Una tercera dimensión de la *sharia* es la que se puede conocer por moral o ética islámica. Quien tenga una concepción más estrecha de la *sharia* puede, sin embargo, considerar que los preceptos morales, dirigidos a la conciencia de cada musulmán, relativos al pudor, a la generosidad, a la tolerancia, al altruismo, etc., constituyen un cuerpo normativo independiente y de naturaleza diferente de la de la *sharia*.

LA NATURALEZA/ORIGEN DIVINO DE LA SHARIA

Las fuentes de las que emanan, y en la que deben ser buscadas, las normas de la *sharia* son el Corán, libro sagrado que contiene las

⁴ Sobre estas cinco bases no existe divergencia entre las principales corrientes del Islamismo, el sunismo y el chiísmo. Estos últimos, sin embargo, consideran el imanato, o sea, la creencia en una secuencia de líderes divinamente guiados y descendientes del Profeta, los imanes, como un dogma fundamental suplementario.

revelaciones de Dios al profeta Mahoma, y la *sunna*, o la tradición, conjunto de los pensamientos (*ahadith*) y comportamientos del Profeta que, naturalmente, actuaba inspirado divinamente y era inmune al error.

Es un dogma de la doctrina islámica, por lo tanto, la noción de un mensaje revelado, no creado, que, al lado de las enseñanzas divinamente inspiradas del profeta, indican a los musulmanes los comportamientos a los que están obligados y los que les son prohibidos, los recomendados y los que deben ser evitados⁵.

El legislador no es el hombre, ni un poder por él creado o instituido, sino Dios, que dice a los hombres lo que de ellos se espera. Nada más apropiado en una religión cuya esencia, expresada en su mismo nombre, se encuentra en la sumisión, de todas las cosas, a la voluntad divina.

Este origen divino de la *sharia* es una característica fundamental, pues ella no deja espacio para discusión, común en el universo de los sistemas jurídicos, relacionado con el último fundamento de la validez o del carácter obligatorio de las normas. Aquí el fundamento no puede ser la voluntad humana ni su racionalidad, ni tampoco las necesidades sociales, sino que debe necesariamente ser la voluntad de Dios. A los hombres les resta la tarea de descubrir esta voluntad mediante la exégesis del Corán y por medio de la identificación de los *ahadiths* auténticos⁶ y su interpretación.

IJTIHAD

El esfuerzo que corresponde a los hombres, con el objetivo de conocer la voluntad divina y las normas por ella dictadas es lo que se

⁵ Es usual la clasificación de las normas de la *sharia* en grados de obligatoriedad; Tareq OUBROU, por ejemplo, se refiere a siete grados: obligación, recomendación, permiso, lo indeseable, la prohibición y, para los contratos, la validez y la nulidad; en “La sharia de minorité”, in FRÉGOSI, Franck (org.) *Lectures contemporaines du droit islamique*, Presses Universitaires de Strasbourg, 2004, pg. 211.

⁶ Forman parte del estudio de *usûl al fiqh* (que será tratado a continuación) las técnicas que tienen como objetivo identificar a los *ahadiths* auténticos y aquellos apócrifos. En este campo de la teoría del derecho también se diferencian los estudiosos sunitas de los chiítas.

conoce como *ijtihad*. De este esfuerzo constante se derivan las teorías relativas a los fundamentos de la *sharia* (*usûl al fiqh*) y el conjunto de normas sobre cuya existencia y contenido existe algún grado de consenso.

Usûl al fiqh, o el estudio de los fundamentos de la *sharia* trata sobre los procedimientos, las técnicas, los mecanismos que serán utilizados en la identificación de las normas y en su aplicación a situaciones concretas. Algunos de ellos son el *ijma* o el consenso (de la comunidad o de los sabios) que comprobaría la existencia, el contenido y el alcance de las normas; el *qiyas* o razonamiento por analogía que permitiría aplicar a situaciones, para las cuales no existe o no se conocen reglas, normas aplicables a situaciones semejantes; y la razón humana, o *akl*⁷, ya que ésta permite la interpretación de las fuentes para encontrar los preceptos jurídicos o normativos.

Usûl al fiqh y los mecanismos de determinación de las normas de la *sharia* están en el centro de los debates sobre la posibilidad o imposibilidad de adecuación de esta última a los nuevos tiempos y a las nuevas situaciones sociales.

Es común decir que las puertas del *ijtihad* se cerraron al comienzo de la era musulmana y que, siendo esto verdad, tanto la teoría del derecho (*usûl al fiqh*) como las normas que constituyen la *sharia* estarían consolidadas en las cuatro principales escuelas o ritos jurídicos (*madâheb*) reconocidos en el sunismo.⁸

⁷ Son varias las obras que tratan sobre el tema de *usûl al fiqh*, entre ellas la de HALLAQ. Wael, *A History of Islamic Legal Theories*. Cambridge University Press, Cambridge, 1999, aunque éste se restrinja al estudio del tema apenas en lo que se refiere al sunismo. Es también útil la consulta de los términos en SOURDEL, nota 3.

⁸ Estas escuelas son la malekita, la hanafita, la chafeita y la hanbalita y tienen su origen y nombres relacionados con teóricos del *usûl al fiqh* de los primordios del Islamismo. Además de éstas, es necesario citar la escuela fundada por el imán Jaafar Al Sadiq, seguida por los chiítas duodecimales, y que trae soluciones y prescripciones diferenciadas en varios campos de la *sharia* y donde la cuestión del cierre de las puertas del *ijtihad* se colocaría de forma totalmente diferente.

Para muchos, la condición para una *mise à jour* de la *sharia* es una adaptación del derecho musulmán a los tiempos, es la reapertura de las puertas del *ijtihad*. Existen, sin embargo, aquellos que consideran que tales puertas no se cerraron y que a la consolidación de las escuelas o ritos le siguió el *ijtihad* en el interior de las mismas.⁹ Aunque se reabrieran estas puertas o se aceptara que de hecho nunca estuvieron cerradas, faltaría por resolver la cuestión relativa a la capacidad de actualización de la *sharia* frente a los límites hermenéuticos impuestos por el carácter divino de las primeras fuentes y por la falta de temporalidad de las mismas.

De esta forma, este *ijtihad* continuará planteando cuestiones antiguas, inclusive las que habrán recibido respuestas definitivas para algunas escuelas: ¿El consenso (*ijma*) que consolida los contenidos normativos debe ser aquel al que llegan los sabios (*fuqaha*) o aquel al que llega la comunidad en su conjunto? ¿Hasta qué punto puede dicho consenso interpretar libremente la voluntad divina y legislar contra lo que parece indicar el Corán y la *sunna*? ¿El uso de la analogía (*qiyas*) es de hecho legítimo? ¿Y cuáles son los límites de este uso? ¿Hasta qué punto la razón humana puede servir como fuente de derecho? Sin embargo, este esfuerzo teórico tendrá que tratar permanentemente con la cuestión central que es aquella de la falta de temporalidad y la infalibilidad del Corán y de la *sunna*, limitando, necesariamente, la libertad de interpretación.

Cualquiera que sea el caso, aunque el Corán y la *sunna* suministraran todas las respuestas para todos los problemas posibles en todos los tiempos, el hombre no tiene necesaria y permanentemente la capacidad de encontrar estas respuestas. Ante los ojos de éste, por lo tanto, la *sharia* en muchas ocasiones se presenta oscura y llena de lagunas.

⁹ Ver en este sentido la crítica que hace a la teoría del cierre de las puertas del *ijtihad* Eric CHAUMONT en "Quelques réflexions sur l'actualité de la question de l'*ijtihad*" in FRÉGOSI, Franck (org.) *Lectures contemporaines du droit islamique*. Presses Universitaires de Strasbourg, 2004, pgs. 71-79.

Frente a esta situación, pueden ser utilizados dos medios básicos, la admisión o la producción de normatividad paralela. La posibilidad de acudir a estos medios implica, claro, que pueda haber regulación social fuera de la *sharia*, o sea, saber si ésta, además de ser un sistema normativo total (culto, moral y derecho), pretende también ser un sistema normativo exclusivo, o si permite la existencia de reglamentación, producto de la actividad humana, que le sea paralela o que compita con ella.

La historia muestra que, de hecho, esta posibilidad se verifica, ya que desde los primeros días del Islamismo la *sharia* convivió con costumbres anteriores a la revelación o vigentes en territorios posteriormente conquistados. Es verdad también que, a lo largo del tiempo, los diferentes gobiernos que reivindicaban el Islamismo, legislaron o reglamentaron materias para las cuales no encontraban respuestas en la *sharia*. Es necesario destacar que inclusive así es posible invocar la *sharia* como última fuente de este reconocimiento de las costumbres o de los procedimientos legislativos si tenemos en cuenta que los mismos son autorizados por la *sharia* porque no están prohibidos por ella.

Es necesario destacar que estos cuestionamientos y estas investigaciones son internas a la *sharia* y es evidente que presuponen la primacía de la misma en el universo de la regulación religiosa y jurídica de la vida en sociedad. Ellos son el objeto de los *fuqaha*, o sabios de la religión, y de los estudiosos de la Ley islámica en sí, y no en su relación con regímenes jurídicos de otra naturaleza. Este debate *intra corporis*, sin embargo, vuelve a instalarse cuando se pretende pensar sobre esta relación, para determinar si ella es posible, si es deseable, y determinar las condiciones en las que se puede dar, así como las dificultades que implica.

Quienes son favorables a las reformas del derecho en tierras árabes y/o musulmanas se dividen entre los que les gustaría ver a la *sharia* perder todo el papel en la sociedad y quienes creen en la

posibilidad de adecuación de la misma por medio de la permanente reinterpretación de las primeras fuentes. Ambos caminos presuponen que la *sharia* de hecho desempeña algún rol en el derecho de estos países, o porque este derecho es constituido por la misma o porque es influenciado por ella.

Antes de analizar esta interacción entre la *sharia* y las disposiciones jurídicas estatales, en general, y aquellas de los países árabes en particular, es necesario hacer una última reflexión sobre la *sharia* en sí misma, relativa al campo de aplicación personal y territorial de la misma. En definitiva, ¿dónde y a quién se aplica la *sharia*?

LA SHARIA COMO ORDEN NORMATIVO PERSONAL Y COMUNITARIO

La *sharia*, no siendo un orden normativo creado por un Estado o por un poder político cualquiera, no se destina a estar vigente en un determinado territorio donde opere tal poder. Un Estado o un gobierno puede apenas pretender aplicar la *sharia* que, por definición, le es anterior y posterior.

La *sharia* se dirige a cada musulmán y, por consiguiente, a cada ser humano, llamado a reconocer la revelación y someterse a Dios, y se dirige a la comunidad de los fieles, dondequiera que estos se encuentren. Cada musulmán debe respetar sus preceptos en lo que se refiere al culto y a sus relaciones con Dios y con los demás. Si existe un gobierno que profese el Islamismo, éste deberá aplicar las reglas de la *sharia* a sus relaciones con sus gobiernos y con los demás gobiernos y deberá hacer que sean respetadas por parte de quienes vivan bajo su dominio. No existiendo este gobierno, cada fiel debe aplicar de la *sharia* aquello que dependa de él, quedando suspendida la totalidad de ésta, pero eternamente válida, hasta que pueda ser aplicada.

Se trata, por lo tanto, de un orden normativo no temporal y no espacial, un llamado a los hombres que deben dotarse de los medios

y de las instituciones que la hagan aplicable y efectiva. Es, sobre todo, un orden normativo indisociable de la profesión de fe y del conjunto de creencias de una cantidad altamente significativa de seres humanos que, por lo menos en principio, le deben lealtad prioritaria sobre cualquier otra relación social o política. Para centenas de millones de personas alrededor del mundo, ser musulmán, cosa que quieren ser, implica estar obligado por este conjunto de normas que debe orientarles el culto, indicar los preceptos morales y dirigir con vinculación las relaciones sociales.

Es claro que, siendo fundamentalmente un mensaje divino, la *sharia* dirige los comportamientos humanos y las relaciones sociales apenas en la medida en que los hombres prestan fuerza a este mensaje, ya sea por la convicción individual o comunitaria, o por su adopción por parte de los que están en el poder. Por lo tanto, decir que la *sharia* se dirige a cada musulmán significa apenas que Dios no conoce las fronteras creadas por los hombres y que pueden interferir en la lectura que estos hacen de su voluntad.

Centenas de millones de musulmanes viven en sociedades organizadas según un modelo actualmente universal que es el del Estado y que tiene entre sus características fundamentales la determinación de fronteras cuyas funciones incluyen la de establecer el campo de aplicación territorial del derecho de cada país. Saber en qué medida la *sharia* es llamada a reglamentar la vida de estas personas implica una investigación sobre el lugar que estos Estados y sus ordenamientos jurídicos le reservan. En otras palabras, es necesario pensar, siempre que el sistema estatal no haya abolido completamente la *sharia*, en las relaciones posibles entre dos sistemas normativos de naturaleza totalmente diferentes, el del Estado legislador y el de Dios legislador. Estas relaciones pueden ser por lo menos de dos naturalezas distintas: o la *sharia* necesita ser tomada en cuenta por el ordenamiento jurídico estatal, a medida que aquel acompaña a las personas o se aplica a relaciones que interactúan con su territorio; o la *sharia* es llamada por el propio ordenamiento a desempeñar en él un papel mayor o menor.

LA *SHARIA* DE MINORÍA¹⁰

Es evidente que la *sharia* puede adquirir relevancia inclusive en países cuyos ordenamientos jurídicos no le reconocen la capacidad de crear normas o inclusive de inspirarlas. Esta relevancia surge a medida que personas o relaciones regidas por la *sharia* interactúan con el territorio de estos Estados. Este es el caso de la necesidad de reconocer efectos jurídicos a actos realizados según las normas del derecho musulmán como, por ejemplo, matrimonios poligámicos de extranjeros musulmanes residentes en países de Europa occidental y que necesitan ser reconocidos para efectos tributarios. Este es también el caso de la aceptación o de la prohibición de prácticas conforme a la *sharia* por ordenamientos que pueden considerar a las mismas como relevando del espacio de libertad individual, o por el contrario, como atentatorias a la noción de orden público. Ejemplos de esto son fácilmente encontrados e ilustraciones suficientes son las discusiones relativas al porte del *shador* por parte de las estudiantes musulmanas en Francia o por las profesoras en las escuelas públicas de Alemania.

Aquí la *sharia* es considerada de minoría, porque sus normas acompañan a los creyentes, a medida que éstos las incorporan a la regulación de su culto, de su respeto a preceptos morales y de sus relaciones sociales, pero apenas hasta los límites establecidos por el funcionamiento de un ordenamiento que no les reserva ningún espacio especial de validez o aplicabilidad.

LA *SHARIA* COMO FUENTE DEL DERECHO

El problema central planteado por el tema de la *sharia* como fuente del derecho en los países árabes está en articular la posibilidad de un sistema normativo que constituye un todo, aunque haya

¹⁰ Se aprovecha aquí la expresión usada por OUBROU (ver nota 5) sin reproducir necesariamente su argumento y su pensamiento.

discusión e incertidumbre sobre su funcionamiento y contenidos normativos (como a final de cuentas ocurre con cualquier sistema normativo), servir de fuente a otro sistema que constituye también un todo, y las modalidades según las cuales dicho fenómeno puede suceder.

En mi opinión, la *sharia* puede ser fuente del derecho estatal en el sentido de constituir ella misma todo el derecho allí directamente aplicable. Ella puede también ser considerada como fuente cuando el Estado pretende legislar creando normas (todas o apenas algunas) cuyos contenidos coincidan con los preceptos de la *sharia* que, aquí, no sería directamente aplicable ni válida. Se puede también considerar a la *sharia* como fuente del derecho cuando el Estado pretende que ella sirva como fuente de inspiración para su ordenamiento jurídico en su conjunto o parcialmente, estando las normas en conformidad con el “espíritu” de la *sharia* aunque no sean fieles a su “letra”.

Es usual, al tratarse de fuentes del derecho, hacer una distinción entre fuentes materiales y formales. Las primeras serían las que inspiran y justifican los contenidos normativos, mientras que las segundas constituirían los instrumentos, técnicas o mecanismos que permiten la creación de normas válidas y su identificación cuando debieran ser aplicadas. Como se puede ver, la *sharia* puede ser considerada como fuente en cualquiera de estos sentidos.

La evidencia que no debe escapar a la observación, sin embargo, es que, por más relevante que sea el lugar dejado a ella por los ordenamientos jurídicos, la *sharia* pierde, de forma general, la primacía que, a sus propios ojos, debería tener. Ella se encuentra, de hecho, sometida al poder y al derecho Estatal que de ella escoge y determina lo que debe aplicarse a las relaciones sociales o que le interpreta los contenidos según principios, técnicas e instituciones que no son las de la propia *sharia*. Ésta sufre, por decirlo así, después de “descender a la tierra”, por las manos del hombre, de la voluntad divina, una nueva “caída” al verse reducida a los espacios que le designa la voluntad

legisladora del Estado. Como fuente de los derechos estatales, ella adquiere trazos más marcados de resultados de la acción humana, al verse fragmentada e instrumentada.

Si esto es verdad, vale la pena tratar de cuestionar las razones que llevan a que se insista en tratar de compatibilizar y hacer convivir dos sistemas tan diferentes en sus fundamentos.

Todos los derechos, ya sean laicos o de alguna forma derivados de la voluntad de Dios, se originarán en una combinación de la identificación de necesidades sociales y de los valores vigentes en aquella sociedad y dependerán de juegos de poder y de la distribución del mismo en el tejido social. En esto reside la única respuesta genérica posible para la cuestión del motivo por el cual aún subsiste la *sharia* en los regímenes jurídicos de diversos Estados y especialmente en aquellos de los países árabes.

Conocer las formas que asume la participación de la *sharia* en el derecho de estos países depende ciertamente del análisis de cada ordenamiento jurídico estatal que le atribuya algún rol. Este análisis detallado no puede encontrar aquí su lugar, pero es posible realizar un intento de trazar un panorama de lo que ocurre en los países árabes y de la variedad de situaciones que allí se puede encontrar.

LA SHARIA COMO FUENTE DEL DERECHO DE LOS PAÍSES ÁRABES

En los países árabes, ¿es posible afirmar que la *sharia* constituye la única fuente del derecho? Enfocada así, de forma genérica, esta cuestión debe recibir como respuesta más simple una respuesta negativa.

Todos los países árabes reservan algún papel a la *sharia* en sus sistemas reguladores de la vida en sociedad, en su derecho. Es interesante notar que la gran mayoría de las constituciones de estos países adopta al Islamismo como religión de Estado y designa a la *sharia* como la única, la principal o una fuente principal de su derecho.

No es fácil determinar el significado de declarar al Islamismo como religión de Estado, pero desde el punto de vista de este último, lo inexplicable es el hecho de que un país que se declare islámico no tenga todo su derecho fundado en la *sharia*, o mejor dicho, no tenga a la propia *sharia* como su derecho. Esta afirmación sirve para indicar que el Islamismo constituye una parte extremadamente relevante de la herencia cultural de las sociedades árabes y participa de forma determinante en la construcción del sistema de valores vigentes allí. De la misma forma, la inclusión de la *sharia* entre las fuentes y la aplicación de una buena parte de sus normas se aplica porque, de cierto modo, éstas son consideradas como las más aptas para regular algunos aspectos de las relaciones sociales, porque son más ajustadas a sus valores y, también, porque, en cierta medida, no pueden simplemente ser eliminadas por causa del equilibrio de las fuerzas en acción en la sociedad.

Como fue mencionado, sin embargo, el papel que se reserva a la *sharia* no es el mismo en todos los países árabes, siendo ella casi omnipresente en algunos y residual en otros.

LA SHARIA COMO ÚNICA FUENTE DEL DERECHO

Existen sistemas entre los países árabes que esencialmente abandonan el modelo secular y laico y que invocan a la *sharia* como fuente exclusiva del derecho. Éste es el caso, especialmente, de Arabia Saudita, que se considera un Estado islámico en todos los aspectos y donde esta opción está claramente expresada en su Estatuto Fundamental, de 1992. Allí los jueces deben buscar la *sharia* y la solución para las cuestiones jurídicas representadas a ellos directamente en las primeras fuentes, el Corán y la *sunna* del profeta. Es verdad que las autoridades del Estado producen reglamentos completamente semejantes a lo que llamaríamos reglas jurídicas, tratando sobre temas económicos y sociales e inclusive políticas, pero

que no son considerados así ni designados, ya que legislar sería responsabilidad exclusiva de Dios.¹¹

LA *SHARIA* COMO PRINCIPAL FUENTE DEL DERECHO

Varios países árabes¹² establecen la *sharia* como su fuente principal de derecho y, de hecho, producen normatividad que, en varias esferas, adaptan o tratan de adaptar preceptos de la *sharia*. De esta forma, varias monarquías, por ejemplo, establecen un sistema de confirmación del nuevo rey mediante proceso de consulta al pueblo o a las elites. Es también común, aún en lo que se refiere a la organización del Estado, la institución de mecanismos de consulta (*shura*). Otras ramas de la vida son reglamentadas con base en la *sharia*, como la celebración de contratos, la actividad bancaria donde los intereses están prohibidos, las actividades económicas, el derecho penal y, claro, el estatuto personal.

LA *SHARIA* Y EL ESTATUTO PERSONAL

Cuando se indaga sobre el rol desempeñado por la *sharia* en el derecho de los países árabes, la respuesta más corriente que se obtiene, casi automática, es que este papel está esencialmente, en la mayor parte de estos países, reducido a regular el estatuto personal. Algunos en el espíritu reformador y de laicizar, parece que hacen esta constatación con la esperanza de que, brevemente, este último bastión

¹¹ Ver, para más detalles y un estudio más profundizado de la Constitución de Arabia Saudita, además del texto de la misma, JAHEL, Selim, in CANAL-FORGUES, Eric, (org.) *Recueil des Constitutions des Pays Arabes*, Bruylant, Bruxelles, 2000, pgs. 35 y siguientes.

¹² Entre ellos Bahrein, en el artículo 2º de su Constitución; Egipto, cuya Constitución, en su artículo 2º, establece que los principios del derecho musulmán son la principal fuente de la legislación; los Emiratos Árabes Unidos, según el artículo 7º de su Constitución, además de otros. Para consultas a los textos de las diversas Constituciones, ver CANAL-FORGUES, nota anterior.

de resistencia ceda. Otros, especialmente los hombres de religión, parece que observan esta realidad con el pesar de ver la *sharia* reducida de esta forma.

Efectivamente, el estatuto personal parece que es el último lugar donde las normas de la *sharia* conocen una mayor aplicabilidad y donde ésta resiste frente al derecho estatal. Esto es verdad tanto para los países de población esencialmente musulmana como para los Estados donde varios grupos de diferentes religiones componen la población, como es el caso del Líbano o, en menor medida, de Siria.

De esta forma, todas las cuestiones relativas a la personalidad jurídica y a la capacidad de realizar actos jurídicos, al matrimonio, al divorcio, a la filiación, a la tutela de los hijos, al régimen de bienes, a las sucesiones, tienden a continuar regidas por la *sharia*. Esto puede darse por la elaboración de reglas en estas materias, que sean armónicas con los mandamientos contenidos en la *sharia*, que pasa, por lo tanto, a valer porque están canalizadas por los instrumentos aptos para producir normatividad obligatoria, las leyes del Estado. También es posible que quede determinada en los ordenamientos jurídicos la aplicación directa de la *sharia* al estatuto personal de los ciudadanos por las autoridades judiciales del Estado o religiosas.

Esta permanencia de la *sharia* en el espacio específico del estatuto personal y del derecho de familia merece verdaderamente alguna investigación más detenida sobre sus razones profundas, pero seguramente parece que indica una conexión más automática y evidente, en estos dominios, que se establece en las mentes de las personas y se traduce en los ordenamientos jurídicos, entre las normas destinadas a regular la vida y los valores sociales. Lo religioso, en estas sociedades, parece que gana fuerza y aparece como esencial a medida que se aproxima a los individuos y a las familias y adquiere así mayor legitimidad para su pretensión de regir las situaciones y las relaciones.

Esto también explica que, en los países donde la *sharia* regula el estatuto personal de los musulmanes, las personas que profesan otras

creencias tengan el suyo regido por las reglas de sus respectivas religiones.

LA *SHARIA* Y LAS INSTITUCIONES DE APLICACIÓN DEL DERECHO

Otro aspecto de la investigación sobre el lugar de la *sharia* en los ordenamientos jurídicos de los Estados árabes se refiere a los órganos o instituciones destinados a aplicarlos. A lo largo de la historia del Islamismo, durante las varias fases y formas que conocieron los gobiernos de la *umma*, o la comunidad de los fieles, era común la designación de personas o autoridades encargadas de aplicar el derecho. Es claro que durante todo este período se podía sostener que se trataba de aplicar la *sharia*, siendo esta destinada a regir la vida en la sociedad, si no con exclusividad, por lo menos con primacía sobre las demás formas de regulación. Siendo así y habiendo tal diversidad de formas de organizar la autoridad de adjudicación, es lícito el argumento de que la *sharia* no prevé, por lo menos no de forma inequívoca, las modalidades de lo que podríamos llamar poder judicial, y de que, al menos en principio, la *sharia* constituye un orden normativo dotado, sobre todo, de normas primarias que prescriben conductas, y no de normas secundarias que organicen el sistema. En pocas palabras, la *sharia* demandaría ser aplicada, pero no prevé por quién o cómo esta aplicación será garantizada.

Actualmente, cuando la mayor parte de los Estados árabes reserva algún espacio a la *sharia* dentro de sus sistemas normativos, pero, en general, no le reserva la primacía dentro de estos sistemas, subordinándola al poder y a la voluntad legisladora del propio Estado, es posible observar también una determinada variedad de soluciones para el problema de la determinación de las autoridades destinadas a aplicarlas.

La mayoría de estos Estados adquiere poder judicial, organizado y laico, destinado a resolver todas las cuestiones legales, civiles o penales.

En lo que se refiere a la aplicación de la *sharia*, aunque sea apenas sobre el estatuto personal, la opción se hace entre comandar esta aplicación por estos tribunales laicos o delegar esta función a los tribunales religiosos o simplemente a los hombres de religión.

Un ejemplo significativo en este sentido es el del Líbano, país de varias confesiones, que establece la aplicación al estatuto personal de las reglas de la confesión de cada individuo, no existiendo regulación civil en estos asuntos. Allí existen tribunales destinados a resolver las cuestiones relativas al estatuto personal de los musulmanes sunitas, chiítas, y de los drusos, tribunales que forman parte de la organización y de la estructura del Estado. Los cristianos de las diferentes iglesias tendrán sus reglas aplicadas por sus autoridades eclesiásticas, que no son incorporadas al Estado.

LA SHARIA COMO SISTEMA PARALELO DE REGULACIÓN Y DE SOLUCIÓN DE CONTROVERSIAS

En el estudio de la ciencia del derecho, está cada vez más presente la discusión sobre el pluralismo jurídico. Fundamentalmente, este fenómeno se refiere a la posibilidad teórica y práctica de que existan órdenes jurídicos, o simplemente normativos, paralelos al orden estatal y que conviven con él. En otras palabras, el ordenamiento jurídico del Estado ya no tendría con exclusividad la prerrogativa (si de hecho algún día la tuvo) de regular y gobernar la vida en sociedad. De esta forma, otros órdenes dividirían con él la tarea, pudiendo inclusive, en determinados dominios o espacios sociales, tomarle la precedencia y conocer inclusive una aplicación más efectiva. Los ejemplos del fenómeno que se suele analizar son varios e incluyen especialmente la regulación social en las *favelas* brasileñas o en determinadas sociedades criminales a las que se les suele llamar mafias. Es claro que la relación de convivencia de estas órdenes con el derecho estatal puede variar de la complementación pacífica y benéfica al

franco enfrentamiento, cuando este segundo considera aquellas como siendo, precisamente, ilegales.

De todas formas, la evidencia traída por este debate es la de la complejidad del fenómeno jurídico o, de modo más general, del fenómeno regulador o normativo. Su comprensión demanda que el estudio del derecho no se restrinja al respeto de las normas editadas por las autoridades estatales y de las instituciones que el Estado designa para aplicarlas. En resumen, o se concluye que el derecho es algo mayor que esto, o se reconoce que él no ostenta la exclusividad de la regulación social.

Un segundo fenómeno parece que caracteriza la evolución del derecho en nuestros días: el desarrollo creciente de los mecanismos alternativos de solución de controversias. De hecho, los entes privados en sus relaciones, tanto ocurran en el interior del espacio territorial de un Estado como más allá de las fronteras, han acudido de forma creciente a mecanismos como la mediación, la conciliación o el arbitraje, ya sean institucionalizados o *ad hoc*.

Como fue dicho, la *sharia* participa en el conjunto de convicciones profundas que lleva consigo el musulmán creyente. Esto hace que, cualquiera que sea el lugar que el Estado le reserve a la *sharia*, y aunque no le reserve ninguno, ésta puede sobrevivir como conjunto normativo paralelo donde los fieles irán a buscar las reglas que creen que deban guiar su comportamiento y según las cuales deban resolver eventuales controversias. La *sharia* sobrevive, por lo tanto, por lo menos potencialmente, como parte del universo de regulación social y como mecanismo de solución de controversias en las sociedades donde el Islamismo es dominante y donde es minoritario.

Esta realidad es fácilmente observable, siendo común que las personas continúen guiando sus comportamientos y sus relaciones por los preceptos religiosos y acudan a los sabios religiosos (*fuqaba*) para conocer lo que de ellos exige o lo que les permite la *sharia* y para que solucionen conflictos o compongan intereses.

Es verdad que cuando un individuo pretende guiar su comportamiento en el culto o en su relación con los otros; o cuando el comerciante consulta al hombre del clero para saber cómo debe actuar en sus negocios o qué contratos puede realizar y cuáles le son vedados; o inclusive cuándo el *faqih* decide sobre un matrimonio, un divorcio o la tutela de hijos, cada uno de estos comportamientos o decisiones puede ajustarse al ordenamiento jurídico estatal o, al contrario, oponerse a él. La supervivencia de la *sharia* como orden jurídico paralelo al Estado no significa, por lo tanto, necesariamente, que ella sea bien aceptada por él; pero demuestra, una vez más, la complejidad del fenómeno jurídico. Esta complejidad adquiere un elemento complementario cuando se pretende pensar sobre las razones de una convivencia, que sólo puede causar perplejidad, entre lo laico y lo religioso en los sistemas jurídicos de los países árabes.

LA SHARIA COMO EXPRESIÓN DE LO RELIGIOSO EN ESTADOS LAICOS

Los Estados árabes surgieron todos recientemente. Por influencia de las condiciones que presidieron su nacimiento, están constituidos según el modelo, que finalmente se convirtió en universal, del Estado-Nación moderno. Es verdad que estos Estados reconocen todos, aunque en grados variables, que tienen de forma común una identidad como árabes (obsérvese la mención a esta característica en las Constituciones). Es verdad también que, salvo algunas excepciones, se hace referencia a una profunda alianza con el Islamismo, pero el hecho es que todos son celosos de su soberanía, de su identidad nacional y de sus fronteras territoriales.

La laicidad, y no la religión, acompañó el desarrollo del Estado moderno y de hecho parece adaptarse mejor al modelo. La adopción por los pueblos árabes de un modelo cuyo desarrollo fue para ellos exterior y extraño, aunque inevitable, no deja de contener una cierta

medida de artificialidad. Esto queda evidenciado por la dificultad que tienen estos Estados de adoptar o excluir de forma definitiva lo laico o lo religioso de su organización social y por la opción que hacen de forzar la convivencia de ambos sistemas.

Ya se dijo que el derecho procede de la combinación de los valores y necesidades sociales con las fuerzas presentes en determinada sociedad y que la continuidad del papel de la *sharia* en los derechos de los países árabes procedía de esta misma combinación. El hecho es que los pueblos musulmanes en general y las poblaciones del mundo árabe, en su mayoría musulmanas, tienen una relación aún profunda con la tradición y con lo religioso. Esta es una característica que termina imponiéndose a los Estados en el ejercicio de legislar y de aplicar el derecho, inclusive cuando no es lo suficientemente fuerte para imponer la institución de un Estado religioso por completo. Esta es una contingencia con la que deben tratar los países árabes. Dentro del espíritu de la tolerancia y de la diversidad cultural, y también de acuerdo con los principios de la soberanía de los Estados, es apenas natural que cada país encuentre los caminos por los que hará evolucionar su sistema jurídico, el papel que en él tendrá la *sharia* y, si fuera hecha la opción por la continuidad de este rol, las formas de interpretación y aplicación de la misma. La esperanza que corresponde tener es que esta evolución sea fruto del consenso social que debe ser construido libremente.

Ocorre, sin embargo, que las evoluciones dentro de una determinada sociedad ya actualmente no pueden ser completamente aisladas de lo que ocurre en las demás y de lo que sucede en la sociedad internacional.

LA *SHARIA* Y LA GLOBALIZACIÓN

En estos tiempos de globalización, los espacios parecen haberse reducido y el tiempo acelerado. Las relaciones sociales tienden a ser

globales en el sentido de que ya no hay espacio del globo donde estén ausentes y de que las redes formadas por ellas recubren un mundo que ya llegó a sus límites espaciales. En otras palabras, las relaciones tienden a intensificarse en un mundo espacialmente finito, tejiendo una fábrica cada vez más espesa de interacciones. En lo que se refiere al tiempo, los avances tecnológicos permiten nuevos tipos de relaciones y les aceleran los ritmos.

Esto es una realidad para las relaciones de naturaleza privada, involucrando Estados o no, así como para las relaciones interestatales.

En el ámbito privado, las personas se comunican por medio de las fronteras, comercian, se casan, se establecen en otros países, invierten, compran por Internet y se informan. Se forman lazos que anuncian un tejido social que no coincide con los territorios nacionales y que se superpone a ellos. Estas relaciones, o esa “nueva sociedad”, demandan regulación que, siendo jurídica, deberá ser buscada con prioridad en los ordenamientos jurídicos estatales o en el derecho internacional público.

En lo que se refiere a los primeros, la situación plantea el problema de la diversidad de ordenamientos y de soluciones jurídicas que presentan, e impone una necesidad y un esfuerzo de armonización normativa.

Los Estados árabes participan en esta ampliación del espacio de interacción social y están necesariamente implicados en estas nuevas redes. En relación con ellos, sin embargo, la tendencia de armonización legislativa conoce necesariamente un elemento que complica la permanencia de lo religioso y del papel de la *sharia*. Por una parte, ella puede, por las razones discutidas anteriormente, mostrarse más resistente a cambios que se esperen de ellas y, por otra, cuando se trate de aplicar las técnicas del derecho internacional privado y aplicar en los demás países las normas de la *sharia* o reconocer efectos a sentencias basadas en ella, o aplicar en los países árabes las leyes y sentencias extranjeras, las contradicciones pueden aparecer como muy importantes.

Pero la armonización legislativa no es una tendencia comandada apenas por las relaciones privadas. Se deriva también del aumento y de la transformación de las relaciones entre los Estados. Éstas se han intensificado continuamente y en los más variados campos, del comercio a la cultura, del mantenimiento de la paz a las inversiones. La interdependencia se hace evidente y las normas convocadas para regular estas relaciones parece que reflexionan sobre esto de forma creciente y tienden a garantizar, al lado de la coexistencia de los Estados, mayores niveles de cooperación entre los mismos. Esta cooperación puede imponerse por causa de las necesidades individuales de los Estados o de las necesidades colectivas. De hecho, además de la percepción de que cada Estado tiene interés en cooperar con los demás, han surgido gradualmente nuevos problemas que se revelan como pertenecientes a la sociedad de Estados en su conjunto y cuyas soluciones dependen de un esfuerzo común y concertado. Ejemplos de estos temas de interés común son la preocupación con el medio ambiente global, el combate a la pobreza y el fomento al desarrollo, y la protección de los derechos humanos. Son temas que expresan necesidades de todos, y no apenas de cada uno de los Estados, y hacen evidente la emergencia de valores comunes que pretenden orientar las relaciones interestatales.

Este conjunto de necesidades y valores favorece el surgimiento de nuevas normas de derecho internacional público que regulan los comportamientos, los derechos y las obligaciones de los Estados, pero que estimulan también el surgimiento de normas que pretenden armonizar los sistemas jurídicos internos. En otras palabras, el derecho internacional, cuya estructura es aún esencialmente interestatal, ya que es creado por Estados y es destinado a ellos, tiende a penetrar los campos de la vida anteriormente reservados a la regulación de los ordenamientos internos.

Aquí también la permanencia de la *sharia* en los sistemas jurídicos de los países árabes representa un elemento que complica este proceso de armonización legislativa del que no están excluidos estos países.

CONCLUSIÓN

La *sharia*, orden de naturaleza religiosa donde la identificación de las normas e interpretación de las fuentes se presenta compleja, cuya evolución y adaptación no se piensa ni se realiza sin grandes dificultades, y que es incorporada por los países árabes en grados variables y de forma más o menos fraccionada, se encuentra, por lo tanto, en medio de la tensión existente entre la necesidad del respeto a las tradiciones y al pluralismo cultural en los ordenamientos internos, por una parte, y la emergencia de una cultura mundial, inclusive jurídica, por otra.

Tanto un movimiento, tendiendo a la tradición y a la conservación de herencias culturales, como el otro, presionando para la transformación, llevan consigo una carga de legitimidad y no pueden ser automáticamente descartados. La buena regulación jurídica tiene que proceder de esta dialéctica

Si el derecho no necesita ni debe ser el mismo en todos los lugares, pasó a ser inevitable actualmente que las modalidades y los valores sostenidos por el fenómeno de la regulación jurídica sea objeto de una discusión universalizada. De esta forma, el observador externo queda naturalmente invitado para participar en la comprensión y en la discusión sobre la evolución del derecho en los países árabes y en el eventual papel que allí debe desempeñar la *sharia*, pero esto a medida que esta discusión forma parte de la búsqueda común que ocupa a todos. El observador externo, sin embargo, no queda autorizado a tratar de imponer soluciones o dictar caminos.

ALGUNAS INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS

BLEUCHOT, Hervé, *Droit Musulman*, t. I / II, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, Aix-en-Provence, 2000.

CANAL-FORGUES, Eric, (org.) *Recueil des Constitutions des Pays Arabes*, Bruylant, Bruxelles, 2000.

CHAUMONT, Eric, “Quelques réflexions sur l’actualité de la question de l’*ijtihad*” in FRÉGOSI, Franck (org.) *Lectures contemporaines du droit islamique*, Presses Universitaires de Strasbourg, 2004, pgs. 71-79.

HALAQ, Wael, *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

OUBROU, Tareq, “La *shari’a* de minorité”, in FRÉGOSI, Franck (org.) *Lectures contemporaines du droit islamique*, Presses Universitaires de Strasbourg, 2004, pp. 205-230.

PREMARE, Alfred-Louis de, *Aux origines du Coran, questions d’hier, approches d’aujourd’hui*, Téraèdre, Paris, 2004.

SOURDEL, Dominique et Janine, *Dictionnaire historique de l’Islam*, PUF, Paris, 1996.

La *Sharia* y el Derecho Positivo en Las Sociedades Árabe-Musulmanas Modernas

Mohammed El Ferrane*

El debate de la primacía de la *sharia* sobre el derecho positivo, o viceversa, tiene gran importancia, pues está íntimamente relacionado con los proyectos de sociedad de los países árabe-musulmanes. Antes de tratar de analizar los puntos de vista de cada una de las corrientes que se ocupan de este tema, es de primordial importancia proceder a una definición, aunque sea sumaria, de los dos términos de base de nuestro artículo.

En lo que se refiere al primero, se puede deducir, de los versículos coránicos¹, que el término *sharia*, en el Corán, pasó por una evolución semántica. Al comienzo, designaba sólo las normas que Dios dictó en asuntos de religión, como las preces, el ayuno, la peregrinación, la limosna legal y los otros actos de caridad. Enseguida, el término fue ampliado para designar lo prescrito por el Islamismo o, de forma general, su sistema, abarcando todo lo que contiene el Corán, en asunto de religión, de devociones, de normas penales o de normas relativas a las transacciones. Desde este punto de vista, la *sharia* consiste en el conjunto de normas jurídicas que Dios prescribe, con vistas a que el musulmán sea guiado por el camino correcto, en lo que se refiere también a su comportamiento personal en la sociedad:

* Doctorado de Estado en Lingüística Árabe. Profesor de Lingüística y Comunicación en la Universidad Hassan II. Profesor de "Pensamiento árabe" en el Instituto Superior de Información y Comunicación, Marruecos.

¹ No es fácil definir el término *sharia*. En el Corán, este término fue utilizado una sola vez (45.18). Se encuentra, en el Corán, tres veces más, pero bajo otras formas derivadas (42.13) (5.48) (42.21).

el culto, la familia, la actividad social y política, así como las relaciones con su Creador.

En la etapa final, el término *sharia* fue utilizado para designar todo lo que se encuentra en la *sunna* y las opiniones de los jurisconsultos (*fukahas*), los comentarios de los exegetas, las reflexiones y enseñanzas de los teólogos. Se habla, de esta forma, de las cuatro fuentes del derecho musulmán, que son: el Corán, la *sunna*, el consenso y el razonamiento analógico.

En lo que se refiere al derecho positivo, este término designa el derecho humano, convencional, prescrito y producido por la voluntad de los hombres; es el conjunto de reglas dictadas por un Estado, en un determinado momento, y que están en vigor, es decir, prescritas y no revocadas. El derecho positivo es aplicado a los hechos, él se deriva de la realidad.

I. LA SHARIA Y EL DERECHO POSITIVO. ESTADO ACTUAL DE LA CUESTIÓN

En numerosos Estados árabe-musulmanes, existen aquellas personas que reivindican la aplicación del derecho musulmán y la renuncia al derecho positivo, inspirado en los sistemas jurídicos occidentales. La *sharia*, en la opinión de estas personas, debe ser la única fuente del derecho.

En oposición a ellas, ciertos intelectuales no dudan en exigir la abrogación del derecho musulmán y su sustitución por las codificaciones occidentales, pues consideran que una reforma, aunque fuera profunda, no sería suficiente.

Paralelamente, existe una tercera corriente que defiende una conciliación entre la *sharia* y el derecho positivo. Ella da un nuevo significado al Islamismo y a su función en la sociedad, contraponiéndose a aquella segunda corriente de opinión que niega cualquier significado social al Islamismo, imputándole todos los males de la sociedad.

Podemos, entretanto, transponer para los sistemas de los países árabe-musulmanes esta clasificación.

El primer tipo es representado por países – como por ejemplo Arabia Saudita y Sudán (Islamismo sunita), así como Irán (Islamismo chiíta) – donde el derecho musulmán rige tanto el estatuto de las personas como sus medios de producción y sus relaciones sociales.

El segundo tipo de sistema está representado por países donde el derecho musulmán está, pura y simplemente, abrogado, o sustituido por codificaciones occidentales, como es el caso de Turquía (estado laico).

El tercer tipo de sistema conserva, generalmente, casi intacto el estatuto de la persona y de la familia, inspirado, al mismo tiempo, por la *sharia* y por las codificaciones occidentales de derecho positivo.

1. *Los defensores de la sharia*

Esta corriente insiste en la obligación y en la necesidad de aplicar la *sharia* y se opone, totalmente, al derecho positivo porque sus leyes son “los ídolos de los tiempos modernos”. Sometiéndose a estas leyes, los musulmanes provocan la cólera de Dios, pues debido a estas leyes los gobiernos musulmanes prohíben lo que Dios permite y permiten lo que Dios prohíbe.

Para los partidarios de esta corriente, la aplicación de la *sharia* es necesaria para los gobiernos que viven en tierras del Islamismo y dirigen pueblos musulmanes. Cada nación tiene pleno derecho de ser regida y comandada según su fe y su creencia. De esta forma, las constituciones y leyes deben ser fruto de la experiencia de dichas creencias, así como los métodos de educación y de enseñanza, las decisiones económicas, sociales y políticas.

La *sharia*, según ellos, es la constitución fundamental de los musulmanes. Todo lo que esté de acuerdo con ella es benéfico para la sociedad; todo lo que se opone a ella debe ser apartado y

abandonado. La *sharia* es válida para la sociedad musulmana, cualquiera que sea el tiempo y el espacio, cualquiera que sea la evolución del pensamiento en lo que se refiere a la legislación, porque ella es emanación de Dios, fuente y única referencia de los musulmanes. Los textos de la *sharia* no pueden ser abrogados a no ser que lo sean por otros textos equivalentes o superiores, procedentes del mismo legislador, o de alguien que cuente con un poder superior al de los textos que se desee revocar. De acuerdo con el profeta, no hay más revelaciones. De la misma forma no hay más *sunas*, pues el profeta está muerto. De esta forma, es inconcebible para ellos, en estas circunstancias, que instancias legislativas humanas puedan decretar textos que tengan el mismo peso del Corán y de la *sunna*, al punto de poder abrogarlos.

Los defensores de estos puntos de vista dan la mayor atención, en su proyecto de transformación de la sociedad, a la cuestión de la instauración de penas – tales como la amputación de la mano de los ladrones, la lapidación o flagelación de la adúltera, la flagelación del borracho –, por considerar que estas penas son la manifestación más segura para que prevalezca la *sharia* y el regreso a la vida islámica.

Los que defienden la aplicación de la *sharia* se oponen a cualquier codificación no musulmana. Las expresiones de esta oposición son diferentes en las diferentes sociedades: proceso intentado por grupos islámicos contra los que tienen opiniones críticas sobre el derecho musulmán, prohibición de publicaciones, confiscación de libros, peticiones, etc. Esta oposición se manifiesta, también, cuando se preparan textos de leyes y redacciones del código civil. Parece que hay entre ellos los que esperan introducir leyes que regulen las relaciones con países extranjeros.

Esta oposición al derecho extranjero es alimentada por una abundante literatura publicada en casi todos los países árabe-musulmanes. Gran cantidad de tesis de doctorado defendidas en las Facultades de Derecho y de Letras, en los Departamentos de Estudios Islámicos, contienen un estudio comparativo entre la *sharia* y el

derecho positivo, con insistencia en el carácter soberano y superior de la *sharia*.

Además, existe una oposición jurídica, que se manifiesta, de forma cada vez más destacada, en Egipto. Algunos jueces islamitas egipcios adoptan una actitud crítica en relación con el derecho positivo de origen extranjero.

La aplicación de la *sharia* por los adeptos de esta corriente de pensamiento es presentada como una filosofía del cambio. Ella asume el aspecto de un proyecto orientado a hacer que las sociedades musulmanas salgan de un impasse. Esta filosofía del cambio está basada en tres puntos que pueden ser resumidos de la siguiente forma:

- La *sharia* fue la única ley, en todos los países musulmanes, desde el surgimiento del Islamismo hasta el día en que el colonialismo se apoderó de los países musulmanes, lo que permitió la introducción de leyes positivas europeas.

- Hay, entre la *sharia* y las leyes positivas, una diferencia de género: la primera proviene de Dios, de ahí se deriva su carácter estable, eterno. Ella no está expuesta a los caprichos de los gobiernos, mientras que la segunda está expuesta a los cambios de la sociedad y a los cambios de sus valores, lo que puede conducir a la ruina y a la disolución.

- “Lo que Dios no reprime por el Corán, lo hace reprimir por el sultán”, es decir, por su representante en la tierra. El sultán es el poder, lo que equivale a decir que el regreso al camino musulmán auténtico exige la acción de un estado basada en la *sharia*, pues la educación familiar y la prédica religiosa no son consideradas como medios suficientes para garantizar el orden social. Dar el poder a la *sharia* permitiría hacer que renaciera en las sociedades musulmanas una fe pura y militante.

2. Los defensores del derecho positivo

Los adeptos de esta tendencia se oponen a la corriente anterior. Ellos atribuyen importancia prioritaria al mantenimiento de las leyes

positivas actuales en detrimento del regreso a la *sharia*. Los partidarios de esta tendencia pueden ser divididos en dos grupos.

En el primero, el desconocimiento de la *sharia*, por una gran cantidad de sus integrantes, debilita la argumentación religiosa e influencia de forma negativa la pertinencia y la riqueza del debate. Esto ocurre en tal medida que los positivistas, en el mundo árabe, sacan provecho de algunos acontecimientos relevantes, o de mayor impacto, registrados, en los últimos tiempos, en diversas partes del mundo (11 de septiembre), para un ajuste de cuentas político. De esta forma, critican a todos aquellos que consideran al Islamismo como uno de los componentes de la identidad del mundo árabe-musulmán.

El segundo grupo está integrado por gran cantidad de intelectuales con conocimiento profundo de la *sharia*, así como de las realidades socioculturales de los países del mundo árabe-musulmán. Consideran, entre otros puntos de vista, que el Corán y la *suna* contienen una cantidad limitada de normas jurídicas y, por ello, son insuficientes para regir a la sociedad. Ellos agregan, además, que el sistema jurídico musulmán basado en aquellas dos fuentes tiene origen humano. Por consiguiente, su modificación debería hacerse con base en los intereses y necesidades de la sociedad. De ahí se deriva que el objetivo de algunas normas jurídicas contenidas en el Corán y en la *suna* era, ante todo, proteger los intereses de la sociedad y sus conquistas, con la necesidad de interpretarlas teniendo en cuenta tales intereses.

De esta forma, los defensores de la *sharia*, al dar énfasis a las normas penales musulmanas, sancionan actos negativos del hombre, relegando a segundo plano las normas que apelan a actos constructivos, tales como la misericordia y el reparto equitativo de las riquezas. Este estado de hecho lleva a deducir que la justicia social tiene una concepción caricatural del Islamismo. Ante sus ojos, no es justo ni adecuado recusar y rechazar en bloque las leyes de inspiración extranjera. Finalmente, ellos distinguen tres categorías de leyes:

- ciertas leyes están en coformidad con la *sharia* y de ella se derivan directamente, como es el caso de las leyes relativas al estatuto personal;

- la mayor parte de las otras leyes, tales como el código civil, el código de comercio y el código penal, inclusive si no provienen directamente de la *sharia*, en regla general no son incompatibles con ella. En todas las épocas, las personas tenían como principal preocupación la salvaguardia de sus intereses, y la *sharia* había admitido una buena cantidad de normas de la época preislámica. Lo que cuenta no es el origen de la ley, sino su conformidad o no con la *sharia*. Cualquier modificación de las leyes debería ser motivada antes por la voluntad de regir una determinada situación que por su oposición, o conformidad, con la *sharia*.

- pocas leyes están en contradicción con la *sharia*. Son normas relativas a las penas musulmanas y a los intereses de la sociedad. Estas leyes no pueden ser modificadas sin una real permisividad, con vistas a evitar, en cualquier eventualidad, consecuencias contrarias a las deseadas.

II. ALCANCE Y LÍMITES DE LA APLICACIÓN DE LA *SHARIA*

1. *La sharia entre la realidad y la imposición*

No se puede negar que, inclusive creyendo firmemente en la necesidad de regresar a la aplicación de la *sharia*, no es posible, al mismo tiempo, considerar esta reivindicación en su conjunto, en la forma simplista en que lo hacen quienes la sostienen. La cuestión, en nuestra opinión, no se simplifica con la existencia de libros y recopilaciones, en materia jurídica, elaboradas de forma definitiva desde hace mucho tiempo y que los defensores de la *sharia* desearían que los gobiernos aplicaran. No existe, sin embargo, ninguna colección de este género; todo con lo que contamos, además del Corán y de la *sunna*, consiste en una recopilación de obras derivadas

del *fikh* – el derecho musulmán redactado por los ulemas, fuqahas y jueces – y pertenecientes, al mismo tiempo, a las cuatro grandes escuelas jurídicas musulmanas. Además, es necesario señalar, en este sentido, que la mayor parte de las disposiciones jurídicas tratadas allí son, frecuentemente, contradictorias y que, presentemente, tanto como sepamos, no se trata de darles forma definitiva que permita hacer que su aplicación sea aceptada por todos los musulmanes.

Si queremos retener una concepción puramente ortodoxa, muy influenciada por teorías filosóficas occidentales, podemos perfectamente decir que la *sharia* consiste, simplemente, en esta relación entre el hombre y Dios, mientras que todo el resto es apenas derecho construido, es el *fikh*, es decir, el derecho elaborado por los ulemas; en una palabra, el equivalente al derecho positivo en el sentido occidental.

2. La sharia y el principio de la evolución

En el mismo orden de ideas, el término Islamismo puede ser comprendido ya sea como definido en sus directrices esenciales por el Corán y la *sunna*, o como lo comprendieron e interpretaron los jurisconsultos musulmanes, desde la muerte del profeta hasta el fin del *ijtihad*, en el comienzo del siglo IV de la Hégira, o que sea, en fin, como lo entiende y practica la casi totalidad de la comunidad musulmana en el mundo, con lo que allí se incluye de leyendas y de creencias populares.

El principio fundamental de las leyes y de las legislaciones positivas es que ellas son decretadas, transformadas o modificadas, algunas veces inclusive anuladas o sustituidas, de acuerdo con nuestras necesidades, que no cesan de cambiar y evolucionar, por causa de los cambios que pueden intervenir en las relaciones sociales y en los medios de vida y de producción de la sociedad que las organiza y fija. Es por eso que las leyes varían de acuerdo con el tiempo y el lugar.

Sobre las leyes celestiales, es decir, los preceptos del Islamismo, los jurisconsultos piensan que no existe razón para que en ellos se introduzcan consideraciones históricas, siendo el principio fundamental de dichas leyes que ellas son válidas a cualquier tiempo y en cualquier lugar; es decir, los preceptos religiosos son universales, a través de los tiempos.

Es necesario, sin embargo, rever la visión que tienen los jurisconsultos de la ley celestial, pues la cuestión de la abrogación (*naskh*), presente inclusive en lo que se refiere al Corán, debilita singularmente su pretensión (versículos que revocan otros, disposiciones jurídicas que se ven sustituidas por otras, en razón de la evolución de la comunidad islámica en el transcurso de los veintitrés años que duró la prédica de Mahoma). ¿Qué podremos decir, entonces, de los cambios que ocurrieron después, en el transcurso de catorce siglos de historia, caracterizados por períodos de prosperidad y progreso, y por períodos de retroceso y decadencia?

Se supone que la *sharia* no podría, en ningún caso, ser afectada por cualquier evolución derivada de cambios sociales, económicos y políticos. Es posible ir más lejos: se definirá a la ley islámica como siendo, verdaderamente, el conjunto de disposiciones jurídicas prescritas por Dios, con miras a que, gracias a ellas, el musulmán sea guiado por el camino justo en su comportamiento personal, así como en sus relaciones con su Creador y con su prójimo, no sólo en el plano del culto, sino también en lo que se refiere a la forma de las relaciones sociopolíticas.

Pero, al examinar más de cerca la cuestión, se percibe que los tratados de derecho musulmán que precisan “las disposiciones jurídicas de la ley” no dejan escapar nada en la vida de los musulmanes, ya se trate de su vida privada o de su vida en sociedad, dando la parte principal al estado y a quien lo dirige.

Pero, con la muerte del Profeta y el fin de la revelación, no fue más posible legislar sobre partes del Corán y de la *suna*. Vinieron,

entonces, los califas con buenas intenciones, que tuvieron bajo su responsabilidad los destinos de la comunidad de los creyentes (*uma*), y que pensaban tener derecho de establecer nuevas leyes con vistas a resolver nuevos problemas surgidos en la vida de todos los días de los musulmanes y en sus relaciones con las naciones que los cercaban y que permanecieron impermeables a la influencia de la nueva religión. Puede ser evocada, en este caso, la decisión del califa Omar de considerar conveniente suprimir la pena de amputación de la mano del ladrón, en la época en la que cayera sobre la península arábiga todo tipo de calamidades, desde el hambre hasta la propagación endémica de desastres naturales.

En el mismo orden de ideas, él prohibió el matrimonio (*mutaa*) y la fruición (*istimtaa*) como posesión (*alkabada*). Revocó, también, la cuestión de las limosnas que, hasta aquel entonces, eran concedidas “a aquellos cuyo corazón se quiere conquistar (para la causa del Islamismo)”, mientras que el versículo coránico dice explícitamente: “las limosnas son destinadas: a los pobres y a los necesitados; a todos aquellos encargados de recogerlas y repartirlas; a aquellos cuyo corazón se quiere conquistar...”

3. La sharia y las costumbres

Realmente, los pueblos que habitaban en las regiones que habían sido anexadas al “*Dar Islam*” (reino del Islamismo) permanecieron fieles a sus usos y costumbres. Llevaron la *sharia* a sufrir la influencia de las costumbres que regían su civilización, deduciendo, además de esto, que las disposiciones jurídicas y los principios generales traídos por los musulmanes eran insuficientes para codificar sus intereses y negocios, o que eran de difícil aplicación en numerosas situaciones; por causa de esto existen divergencia de dichas disposiciones entre una región y otra.

La relación entre la *sharia* y las costumbres pasa a ser, de esta forma, permanente, lo que llevó a una perfecta combinación, o inclusive a una simbiosis entre ambos. Y esto se comprobó, con el paso del tiempo, en las prácticas en la aplicación de la *sharia* en aquellos países cada vez más influenciados por la costumbre. Efectivamente, los pueblos que vivían en países conquistados llevaron la ley religiosa a sufrir la influencia de las costumbres que regían su civilización infinitamente más compleja, deduciendo, además, que las disposiciones jurídicas muy simples y los principios generales que les habían sido traídos por los árabes eran insuficientes para regular los negocios o difícilmente podían ser aplicados en el contexto y medio sociocultural. El resultado de este injerto de la costumbre en la *sharia* fue que los pueblos pasaron a sentirse cómodos con relación a los preceptos del Islamismo. A continuación ocurrió, también, que las disposiciones jurídicas de la *sharia* comenzaron a divergir entre una región y otra, derivándose de ahí una determinada justificación al decir que existía un Islamismo iraquí, uno del Hedjaz e, inclusive andaluz/magrebino, sobre todo después que Abuhanifa, en Irak, y Malik, en Medina, llegaron a sostener que era posible acudir, en asuntos de legislación, a la opinión individual (*ra'i*) y a las conclusiones derivadas de reflexión personal, así como tomar en cuenta el contexto, no existiendo, desde luego, ninguna disposición jurídica coránica clara que pueda ser adoptada o sobre la cual pueda ser construido un razonamiento analógico (*qiyas*).

III. LA *SHARIA* Y LA CREACIÓN DE LA SOCIEDAD MUSULMANA MODERNA

1. *La sharia y el derecho positivo*

Desde el punto de vista de la historia musulmana, observamos que la aplicación de la *sharia* no fue nunca, como algunos imaginan,

de forma precipitada, algo definitivamente establecido, de la misma forma que los jueces y los juristas no tuvieron la última palabra en todos los casos ni en todas las circunstancias. Las penas legales eran seguramente aplicadas, pero en el contexto de una plena conciencia de la necesidad de garantizar a la sociedad musulmana la justicia en su verdadero sentido, antes de acudir a su aplicación. La complejidad y complicación de la vida de los musulmanes sólo hicieron que fuera más difícil este problema de la aplicación de las penas legales. La situación empeoró con los problemas de poder y con los déspotas; y la cuestión de la aplicación de la *sharia* en el campo de las leyes penales, del *status* de las personas y en cualquier otro campo pasó a ser una atribución del poder, que pasará a disponer teniendo en cuenta el equilibrio de las fuerzas políticas. Es por eso que este debate, en mi opinión, no es nuevo. Él no deriva del impacto del Occidente que profesa la separación de los poderes. Al contrario; si nos reportamos a la mayor parte de las diferencias que surgieron en la historia musulmana entre los hombres de ley y los hombres en el poder, se verifica que, fundamentalmente, tales diferencias giran alrededor de la práctica de la justicia y de la limitación del despotismo de los gobiernos, bloqueados, durante cierto tiempo, pues el problema vuelve a aparecer y continuará evolucionando.

2. La sharia y la sociedad musulmana moderna

¿Es sólo la aplicación de la *sharia* lo que crea la sociedad islámica?
¿La *sharia* representa todo el Islamismo? ¿O ella es su fundamento?

En el Islamismo, el credo es el principio fundamental de la *sharia*. Por consiguiente, no existe la *sharia* en el Islamismo, a no ser debido a la existencia del credo. De la misma forma, excepto a la sombra del credo, no hay florecimiento de la *sharia*. Es por causa de esto que la *sharia*, sin el credo, es una construcción sin cimientos, y es por esto

que los sabios y los religiosos decían: quien cree en el credo y deroga la *sharia*, o adhiere a la *sharia* y desprecia el credo, no es musulmán frente a Dios ni sigue el camino de la salvación según los criterios del Islamismo.

Se empezó por el credo; era una línea de conducta normal y necesaria. Pues si la base no es sólida, todo el edificio está expuesto a desmoronarse a cualquier momento. El Profeta pasó trece años en la Meca sembrando las semillas de la fe en los corazones de los musulmanes. El cerne de los versículos del Corán durante aquel período era el siguiente: educar a los musulmanes y consolidar su fe. La acción comenzó después de la Hégira para Medina y fue entonces cuando aparecieron los versículos que dictan preceptos a los musulmanes.

El credo es el principio y la base, mientras que la *sharia* es la aplicación. ¿Por qué toda nuestra preocupación es con la aplicación – inclusive con una parte restringida de esta aplicación –, sin que reconozcamos al fundamento su derecho y su valor? El sentido corriente que se da a la palabra *sharia* se refiere a normas que regulan apenas transacciones humanas. La *sharia* es el conjunto de normas que Dios estableció y reveló para que los hombres se conformen a ellas en varios dominios:

- En las relaciones del hombre con su Señor y sus deberes religiosos, tales como la oración ritual y el ayuno.

- En las relaciones de musulmanes con musulmanes, con todo lo que Dios establece en lo que se refiere al intercambio de afecto, fraternidad, respeto mutuo, apoyo recíproco entre ellos, sin hablar sobre las disposiciones específicas en lo que se refiere a la creación de la familia y a la herencia.

- En la relación de los musulmanes con los no musulmanes y, de forma más general, con el ser humano. Esto se realiza en la reciprocidad de esfuerzo para promover el progreso, el bienestar y la paz para el hombre.

- En la relación del musulmán con la sociedad; es el papel de los textos que regulan las transacciones económicas, las leyes civiles, penales, comerciales y otras.

- En la relación de los musulmanes con el universo, si pretenden continuar investigando y observando a las criaturas y utilizando este conocimiento para la promoción del hombre y para servir a la humanidad.

- En la relación del musulmán con la vida: el camino para colocar en práctica la ley de Dios y para que el musulmán disfrute de las buenas cosas, y esto sin exceso ni parsimonia.

Es una concepción de la ley islámica que está distante del espíritu del musulmán, si toda su reflexión consistiera en reclamar de los gobiernos que editen leyes para castigar a los rebeldes y los criminales. De esta manera, perjudica al Islamismo, por considerarlo como un conjunto de leyes que deberán ser aplicadas y promulgadas por los gobiernos y no como un orden global que regula la vida y al ser humano, su conducta y la construcción de la sociedad en su conjunto, lo que requiere que cada uno se someta a sus directrices.

Presentar a la *sharia* con este sentido falsea la posición desde varios puntos de vista; ante todo, se coloca en discusión el problema de la formación y de la preparación del hombre musulmán, como tal, y esto nos lleva de regreso al credo.

En segundo lugar, esto nos muestra que las leyes de las cuales se desea la formulación y la aplicación son una parte de la *sharia*. Si esta parte es realizada, esto no quiere decir, absolutamente, que la *sharia* de Dios es verdaderamente aplicada.

En tercer lugar, esto exige que tomemos en cuenta la cuestión de las prioridades. Los numerosos dominios incluidos en el término *sharia* nos obligan a ponernos de acuerdo para empezar. ¿Estas prioridades están de acuerdo con las situaciones de todos los países islámicos?

Finalmente, esta forma de comprender cambia nuestra percepción del pecado frente a la *sharia*; desarma a quienes defienden la condena de la sociedad y provoca la ruptura de una de sus poderosas armas.

Si discutimos el sentido de la autoridad de aquello que Dios reveló y el hecho de que el mensaje es dirigido a la sociedad en su conjunto y de que existe, en el medio de ella, gente común, esta concepción de la *sharia* corresponderá al comentario del versículo del Corán. Es evidente que podemos afirmar que la cuestión es más amplia de lo que se imagina: las prácticas religiosas musulmanas, su amor al prójimo, su esfuerzo en el trabajo y el rendimiento derivado de ello, su satisfacción en todo lo que es lícito, etc., todo esto son ejemplos de aplicación de la *sharia* islámica.

¿Frente a una concepción de esta envergadura, no fuimos, por acaso, injustos, en relación con el Islamismo y no redujimos su amplitud en nuestros corazones y en nuestros estrechos horizontes? La gran mayoría de los musulmanes no lee la historia del Islamismo, y más aún, no lee los libros fundamentales de derecho o los relativos a la *sharia*. Lo esencial de sus referencias se reduce a narraciones de los que predicán y de los contadores de historias, a los libros superficiales y defectuosos que tratan, al mismo tiempo, sobre todos los asuntos, o, entonces, a las *fatwas* dictadas por los peritos en la *sharia* o a las respuestas publicadas por ellos en la prensa o que difunden, como parábolas, en respuesta a indagaciones sobre si este o aquel acto es prohibido (*haram*) o permitido (*halal*). Entre estas personas, los más encarnizados – y en completa buena fe – no paran de atacar a cualquiera que se aparte, aunque sea mínimamente, de la letra de los textos, no deseando nunca indagar si esto representa alguna cosa más o menos. Llegó el momento, si todos los musulmanes deseamos verdaderamente enfrentar los desafíos de nuestro tiempo, de renunciar a esta concepción fija y simplista y de comprender, en fin, cuáles son, verdaderamente, las etapas de formación de la *sharia*.

Y, si no hacemos nada, es posible, en mi opinión, que quedemos aún durante mucho tiempo consagrandó nuestra reflexión a la discusión de falsos problemas de la *sharia* y a cosas fútiles que no tienen ninguna importancia en la vida de los creyentes, ni de inmediato ni en el futuro. Todo esto al mismo tiempo en que los pueblos alrededor de los musulmanes discuten asuntos absolutamente diferentes y prefieren la acción al debate.

¿La *Sharia* es la Única Fuente del Derecho en los Países Árabes?

Sami Bostanji*

El derecho es una tela sobre la cual cada sociedad borda sus necesidades, sus intereses y sus aspiraciones. Desde este ángulo, representa un punto ideal de observación del colectivo que rige, ya que constituye un indefectible segmento de su cultura. Él imprime la marca de la especificidad de cualquier grupo que gobierna.

En tierra del Islamismo, esta especificidad fue durante mucho tiempo caracterizada por el sello de la religión. La *sharia* fue, durante varios siglos, la única fuente del derecho. En este sentido original, el término *sharia* designa las normas derivadas del Corán (texto sagrado revelado por Dios al profeta Mahoma) y de la *sunna* (término genérico que incluye el conjunto de palabras y de comportamientos del profeta Mahoma), que rigen la existencia de los musulmanes¹. Teniendo en cuenta su carácter reducido y lacónico, este *corpus* inicial sería ampliado, con el paso del tiempo, por los *fukahas* musulmanes (sabios maestros de las *fiqh*, cuyo papel es exponer y elaborar la revelación divina, adaptándola, en caso de necesidad, a las nuevas circunstancias temporales y espaciales). Para proceder de esta forma, los *fukahas* musulmanes acuden a la técnica de las *qiyas*. Se trata de una técnica analógica que consiste en deducir la solución de un problema, para el cual no existe una respuesta clara y precisa en las fuentes sagradas, a partir de un texto del Corán o de un precedente de la *sunna*. Esta construcción que, originalmente, se presentaba como obra humana,

* Profesor sustituto de las Facultades de Derecho de la Universidad de Túnez.

¹ *Encyclopédie de l'Islam*, Tome IX, Vº Sharia, p. 331.

va a ser, de inmediato, sacralizada. A medida que los *fukahas* justificaban las nuevas soluciones con referencia a fuentes sagradas, estas soluciones serían, por su parte, caracterizadas por un carácter religioso que va a colocarlas, durante mucho tiempo, al amparo de cualquier cuestionamiento. La obra de los jurisconsultos musulmanes va a fundirse, de esta forma, con la *sharia*, entendida, ahora, de forma amplia, como incluyendo, además de las fuentes sagradas, la obra de los jurisconsultos que le es correlativa. Además, la *sharia* va a afirmarse, durante varios siglos, como el punto de referencia permanente y exclusivo alrededor del cual se articulará todo el sistema jurídico en tierra del Islamismo.

Mientras que el mundo árabe vivía en una posición de aislamiento, fue posible resistir “serenamente” al efecto del tiempo. Entretanto, ella sería seriamente perturbada por el triunfo del modelo jurídico occidental, animado por la idea de modernidad. Frente a este paradigma, la razón sustituye a la religión como vector de la organización de la vida individual y colectiva. Todavía mejor: la evolución de las relaciones políticas, sociales y económicas, en el transcurso de las últimas décadas, reveló una de las más destacadas superposiciones de los intereses de las naciones, que tratan de construir una base común que gobierne sus relaciones jurídicas, de forma tal que es permitido dudar, seriamente, de la perennidad del modelo arcaico en su versión inicial.

¿Como el mundo árabe va a reaccionar ante esta nueva situación? ¿Los países árabes van a mantener la *sharia* como fuente exclusiva de sus derechos? ¿O ellos van a ceder a la tentación de la modernidad, buscando “en otro lugar” sus soluciones jurídicas?

La respuesta a estas cuestiones no es fácil, pues existe, entre los 22 sistemas de los países árabes², tanta diversidad, que una respuesta

² Países árabes son aquellos oficialmente afiliados a la Liga de los Estados Árabes, es decir, Egipto, Emiratos Árabes Unidos, Irak, Jordania, Kuwait, Líbano, Libia, Marruecos, Mauritania, Qatar, Sultanado de Omán, Somalia, Siria, Túnez, Yemen, Argelia, Arabia Saudita, Bahrein, Sudán, Islas Comores, Djibouti y Autoridad Palestina.

categoría – afirmativa o negativa – sería arriesgada. Algunos podrían pensar resolver la cuestión incluyendo soluciones constitucionales de estos países, lo que sería importante en la verificación del lugar conferido por las Constituciones árabes a la *sharia* como fuente básica de las soluciones del derecho positivo de estos países. Desde esta perspectiva, debemos distinguir tres categorías de países.

La primera categoría incluye a los países cuya legislación está totalmente subordinada a la *sharia*, tales como Sudán y Arabia Saudita. En estos países, todas las soluciones jurídicas deben estar absolutamente de acuerdo con las prescripciones de la *sharia*. El estatuto fundamental del poder, en Arabia Saudita, que se remonta al 1º de marzo de 1922, señala, en su artículo 1º, que el estatuto del país es el Corán y la *sunna*. La fuente del poder es el Corán y la *sunna*. El poder se basa, en los términos del artículo 8º, en la justicia, en la *sura* (consulta) y en la igualdad, de acuerdo con la *sharia* islámica. Los fundamentos de la sociedad saudita y los derechos del hombre son determinados por la *sharia*, y el derecho positivo no la puede abolir. La economía se rige por las mismas orientaciones y opciones. La fuente de interpretación (*ifta*) se inscribe, naturalmente, en esta misma línea, ya que es constituida por el Corán y por la *sunna* (art. 45). La justicia, como se indica en el artículo 46, está conforme a la *sharia* islámica. Ella es – destaca aquel mismo artículo – ejercida de acuerdo con la *sharia* y con las reglas promulgadas por el Rey que no se opongan a la *sharia*. En lo que se refiere al Consejo de la Sura, su estatuto está totalmente impregnado de consideraciones relativas a la *sharia*. El artículo 1º del estatuto de la Sura recuerda, claramente, los versículos del Corán relativos a la consulta. El artículo 2º traza los fundamentos: “*el Consejo de la Sura se basa en la adhesión al camino de Dios y a la conformidad con las fuentes de la legislación islámica*”.

La segunda categoría de países incluye aquellos cuyas Constituciones proclaman una relación entre la *sharia* y su derecho positivo, sin, entretanto, reconocer un eslabón de subordinación exclusivo del segundo al primero. Como forma de ejemplo, debe

mencionarse que la *sharia* es considerada, por la constitución de Kuwait, como “*una de las principales fuentes de la legislación*”. La constitución de Bahrein la transforma en “*una fuente principal*” (artículo 2º de la Constitución del 14 de febrero de 2002), mientras que la de Egipto la percibe como “*la fuente principal*” del derecho positivo³.

La tercera categoría incluye a los Estados Árabes cuyas Constituciones no establecen un nexo explícito entre la *sharia* y el derecho positivo, como es el caso de Argelia, de Djibouti, de Marruecos, de Túnez... La falta de mención a cualquier relación entre derecho sagrado y derecho positivo llevaría a creer, a primera vista, en una superación de la *sharia* en el seno de estos órdenes jurídicos.

Aunque sea seductora, esta tipología no es convincente, pues los indicios constitucionales mencionados anteriormente no son totalmente confiables. De esta forma, ocurre que países que pertenecen a la segunda categoría adoptan legislaciones completamente disociadas de la religión, proclamando, entretanto, en su Constitución, que la *sharia* es la fuente principal del derecho positivo. Es el caso de Egipto que, a pesar de los términos no equívocos del artículo 2º de su Constitución (la *sharia* es la fuente principal del derecho positivo), ha adoptado un Código penal cuyas soluciones seculares se alejan de las prescripciones de la *sharia* sobre el asunto. Inversamente, ocurre que países cuyas Constituciones no mencionan ninguna relación con la *sharia* adoptan legislaciones que tienen un matiz religioso de ostentación. Siguiendo esta lógica, Argelia promulgó, en 1984, un Código de la familia que incluye soluciones derivadas directamente de la *sharia* (admisión del derecho de constreñimiento, reconocimiento de la poligamia y del repudio, establecimiento de impedimentos sucesorios por causa de la disparidad de culto, privilegio de la masculinidad en materia de sucesión).

A la vista de estos datos, sería preferible sustituir esta categorización por referencia a indicios constitucionales – con resultado que sólo puede

³ Comparar con la solución admitida por la Constitución siria que se limita a indicar que el *fiqh* (doctrina y jurisprudencia) es la fuente principal de la legislación.

ser aproximado – un examen analítico de las legislaciones de los países árabes. Se trata, aquí, de describir el movimiento general del grado de penetración de la *sharia* en los órdenes jurídicos árabes con base en parámetros significativos, lo que equivale a medir este movimiento estudiando los asuntos fundamentales en el seno de estas categorías, tales como el estatuto personal, el derecho penal y las disciplinas de carácter económico. Desde este punto de vista, se verifica un doble movimiento: un reflujo de la *sharia* en los campos del derecho penal y de las disciplinas de carácter económico; reflujo contrabalanceado por una permanencia y una casi exclusividad de la referencia islámica en el derecho del estatuto personal de los países árabes.

I – LAS ZONAS DE REFLUJO DE LA *SHARIA*

Frente al derecho positivo de los países árabes, dos zonas sensibles presentan un nítido reflujo de la *sharia*. Se trata, por una parte, del derecho penal y, por otra, de las disciplinas de carácter económico.

A – El reflujo de la *sharia* en el campo del derecho penal

El derecho penal islámico es presentado con frecuencia como una disciplina extremadamente severa. Haciendo uso del carácter sensacional de sus artículos, ciertos autores colocan en primer plano los castigos corporales prescritos, en este caso particular, por la *sharia*. Polarizan sobre las penas singulares, olvidándose de analizar las circunstancias en que esas penas fueron editadas, la forma por la que fueron aplicadas por los *cadi* musulmanes, así como la realidad de su penetración en el seno de los derechos positivos de los países árabes.⁴

⁴ Ese discurso fue sin duda vivificado, en los últimos años, por la islamización de sistemas penales de ciertos países. Fue este el caso del sistema penal iraní, al comienzo de los años ochenta, del sistema penal sudanés, al comienzo de los años noventa, y del sistema penal de los estados del norte de Nigeria, desde el año 2000.

Categorías de infracción en el derecho penal musulmán. La ley islámica adopta una categorización de las infracciones penales en función de la pena en la que incurrir. En este caso, se distinguen tres conjuntos de infracciones. El primero incluye *los hoduds*. El segundo incluye las infracciones expuestas a la aplicación de la *pena de talión*, mientras que el último conjunto integra las infracciones de la categoría *taazir*⁵.

Los hoduds incluyen el conjunto de infracciones cuyas penas están expresamente previstas en el Corán, lo que las eleva a la categoría de derecho de Dios (*Hakk Alá*). El término *hoduds*, utilizado en aquel texto sagrado, significa, literalmente, “límite” y sirve para designar el *status* restrictivo de Alá, o sea, los límites sagrados que los creyentes no pueden sobrepasar bajo pena de caer bajo la sanción de Dios⁶. En este sentido limitado, el *hadd* se convirtió en el término técnico que sirve para designar la pena en la que se incurrió como consecuencia de la trasgresión de determinados actos prohibidos por el Corán y, por consiguiente, vistos como crímenes contra la religión. Estos actos son el adulterio, la falsa acusación de adulterio, el consumo de vino, el hurto y el robo.

Los castigos, en este caso, son de tipo corporal. Mutilación de la mano, en caso de hurto⁷; flagelación, en caso de relaciones sexuales ilícitas⁸ y en caso de falsa acusación de adulterio⁹, o, inclusive, en el caso de consumo de vinos; en el caso de robo con homicidio, condena

⁵ Para un estudio pormenorizado de estas diferentes infracciones, ver, sobre todo, Mohamed ben Mohamed Abou Chahba. *Los Hoduds en el Islamismo* (en árabe), El Cairo 1974; y Abdelaziz Ameer, *El Taazir en la sharia Islámica* (en árabe).

⁶ Ver *Encyclopédie de l'Islam*, V° Hadd; para una interpretación diferente del término Hadd, ver M. Charfi, *Islam et liberté, Le malentendu historique*, Albin Michel, 1998, pág. 94 y siguientes.

⁷ “El ladrón y la ladrona tendrán la mano cortada como sanción por el delito cometido. ¡Ésta es la pena dictada por Dios! Dios es todopoderoso; él ostenta la sabiduría suprema” (*La Mesa servida*, 38).

⁸ “Infligiréis al hombre o mujer culpados de adulterio cien latigazos. Que, en respeto de la Ley de Dios, ninguna piedad tendrás, en relación con ellos, si acreditas en Dios y en el Juicio Final. Y que un grupo de creyentes sea testigo de su suplicio” (*La Luz*, 2).

⁹ “Aquellos que lanzan acusaciones infamantes contra mujeres honestas, sin poder presentar cuatro testigos, podrán ser sometidos a ochenta latigazos. Sus testimonios no serán más aceptados; ellos son los perversos” (*La Luz*, 4).

a muerte, por crucifixión o por sable; corte de una de las manos y de un pie, en caso de robo sin homicidio¹⁰.

Considerados por la ley penal islámica como un derecho de Alá, no es posible, como consecuencia, ningún perdón o acierto amigable, una vez que sea sometido el caso al *cadi*¹¹, aunque haya – como veremos más adelante, una fuerte tendencia a restringir, en la práctica, el campo de aplicación de las penas de *hadd*.¹²

La ley del talión. El talión (*quisas*) es una pena que consiste en causar al culpado el mismo daño sufrido por la víctima. Frente a la ley penal islámica, el homicidio voluntario es una infracción por la que puede ser aplicada la ley del talión. También consta en el Corán “¡Creyentes! el talión será para ustedes rigurosos en caso de asesinato: hombre libre por hombre libre, esclavo por esclavo, mujer por mujer”¹³. El pariente más próximo de la víctima (*wali el dam*), que es quien tiene el derecho de reivindicar el talión, puede renunciar a él, ya sea gratuitamente (es el perdón *afu*), o por un acuerdo (*sulh*) con el culpado. En este último caso, el autor del homicidio debe pagar a los parientes cercanos de la víctima el precio de la sangre (*dina*)¹⁴ y espiar su pecado por la *kaffara*. Ésta consiste en libertar a un esclavo musulmán o, si el culpado no pudiera cumplir este acto, ayunar durante dos meses consecutivos¹⁵.

¹⁰ “He aquí cuál deberá ser el castigo de aquellos que entran en lucha abierta contra Dios y su Profeta, provocando el desorden en la tierra: podrán ser muertos crucificados, que una de las manos y un pie sean cortados en sentido inverso, o inclusive ser desterrados. Ésta será la suerte ignominiosa en este mundo. Un tormento infinito les espera en el Otro (*La Mesa servida*, 33). “Hay para ustedes en el talión la salvaguardia de la propia vida, ¡oh! hombres sensatos, así alcanzarán la piedad.” (*La mesa servida*, 34).

¹¹ Entretanto, antes de la sumisión del caso al *cadi*, el arrepentimiento puede absolver al culpado de hurto o de robo. Sobre la cuestión de la absolución, en caso de hurto, (*La Mesa servida*, 33); y en caso de robo (*La Mesa servida*, 38).

¹² Ver, más adelante, los desarrollos del tema.

¹³ *La vaca*, 178.

¹⁴ “...serán adoptados buenos procedimientos con relación a quien, teniendo derecho, tendrá conmutada su pena; él mismo tendrá interés en indemnizar a las personas que tengan derecho a ello. De esta forma, Dios, en su Misericordia, se propone atenuar el rigor de la pena a principio ordenada. Cualquier violación posterior de un determinado compromiso provocará el más riguroso castigo”.

¹⁵ Sobre esta cuestión, ver J. Shacht, *Introduction au droit musulman*, Éditions Maisonneuve et La Rose, 1983, págs. 153-154.

Si la pena de talión es expresamente prevista por el texto sagrado, ella es diferente de los *hoduds* ya que esta pena no es vista como un derecho de Alá, sino más que nada como un derecho humano; de ahí se deriva la posibilidad de perdón y de un acuerdo amigable.

El *taazir* es un término de derecho islámico que significa pena alternativa decidida por el *cadi* en el caso de infracciones cuyas penas no se deriven ni de los *hoduds*, ni de la *ley de talión*. El término *taazir* no aparece en el Corán, ni tampoco en la *sunna*. Ambos, sin embargo, parece que incluyen ejemplos prácticos de *taazir* que implican el castigo no estipulado de infracciones no expuestas a penas indicadas con precisión en aquellos textos, como es el caso, por ejemplo, de la mujer recalcitrante (*nashib*)¹⁶. Puede notarse, en este sentido, que el concepto de “discreción” sobre el cual reposa el *taazir* fue destacado en el Corán con palabras como: “Y aquellas que pensabas que eran capaces de rebelarse, mándalas a sus aposentos y pégalas. Si entonces obedecen, no trates de perjudicarlas más”¹⁷. En la *sunna*, se pueden encontrar también ejemplos de *taazir* en casos semejantes que no están expuestos a los *hoduds*. De esta forma, según un *hadith* del Profeta, si una persona no paga el *zakat*, debe ser castigada y debe tomársele parte de su fortuna, además de los *zakat*.

a – Contexto de la elaboración de la ley penal islámica

Al final del siglo VI y comienzo del siglo VII d.C., en Arabia, donde el Profeta nació, vivió y recibió la revelación, vivían tribus que, en su mayor parte, eran nómades. En esta región, de clima desértico, las personas vivían de la creación y, sobre todo, del comercio de las caravanas; no existían, absolutamente, estructuras

¹⁶ Sobre esta cuestión, ver M. Talbi, “Il Coran et le châtiment corporel de la femme” (*Jenne-Afrique, L'intelligent*, n° 2277, 29 de ago. – 4 de set., 2004, págs. 24-25).

¹⁷ *Encyclopédie de l'Islam*, m V° Taazir, pág. 435.* Zakat – impuesto sobre el capital o ingreso (por lo general 2,5%) pagado, anualmente, por los musulmanes, para fines sociales o de beneficencia (N.T.).

administrativas o estatales que permitieran el establecimiento de un sistema penitenciario.

En este contexto, el mantenimiento del equilibrio en el seno de la organización social exigía que se recurriera a castigos corporales. “*Cortar la mano de la víctima*, escribe M. Charfi, *puede parecer, hoy, bárbaro. Pero cuando, ante la ausencia del Estado y de la prisión – situación de Arabia en el tiempo del Profeta –, se practica una justicia como ésta, esto permite, al mismo tiempo, evitar matar al ladrón y desencadenar una guerra tribal que podría costar la vida de decenas de personas, o inclusive mucho más. Paradójicamente, los castigos corporales se transformaron, en estas condiciones, en la solución menos mala*”¹⁸. De la misma forma, la aplicación de la ley del talión revela que es un mal menor, pues la *sharia* define, de forma precisa, las reglas que comandan una determinada sanción, previendo, también, sucedáneos que temperan el rigor de este castigo (posibilidad de acuerdo amigable o compensación). De esta forma, ella evita las reacciones arcaicas y desmesuradas que provocaban, antes, ciclos de guerras tribales interminables y homicidas. Frente a la ausencia de una autoridad central que tomara a su cargo la represión de las infracciones cometidas en el seno de la sociedad, la ley del talión se presentaba, en aquella época, como sanción apropiada, ya que permitía garantizar un equilibrio entre los diferentes intereses en causa: castigo del culpado, apaciguamiento del deseo de venganza de sus prójimos, prevención de las guerras tribales. Esto equivale a decir que el sistema penal musulmán no puede ser realmente comprendido a no ser en el cuadro de su contexto geográfico, político, económico y social. La severidad que, a primera vista, caracteriza este sistema es asimilada mejor si tomamos en cuenta estas consideraciones. Además, no es irrelevante recordar que los castigos corporales no son sanciones específicas del derecho penal musulmán. Este género de penas era aplicado en Europa en la misma época e inclusive posteriormente¹⁹. En Francia, fue necesario esperar la ley del 28 de

¹⁸ M. Charfi, *Islam et liberté. Le malentendu historique*, Albin Michel, 1998, pág. 97.

¹⁹ Los castigos corporales llegaron a su punto culminante bajo la Inquisición.

abril de 1832 para suprimir los últimos rigores corporales que el Código penal de 1810 había dejado subsistir, como era el caso de la amputación del puño del parricida²⁰, o la marca en los condenados a trabajos forzados²¹.

De hecho, la severidad que caracterizaba al sistema penal musulmán fue, en la práctica, suavizada muy rápido, y de forma significativa.

b – Ablandamiento de los castigos corporales

Jurisconsultos y *cadis* musulmanes trataron, desde muy temprano, de ablandar el rigor de los castigos corporales. Para ello, se esforzaron para limitar los casos de su aplicación usando diversos medios, tales como la subordinación de la aplicación de los *boduds* a condiciones draconianas. Citemos, como forma de ejemplo, la hipótesis de la declaración sobre el adulterio que es rodeada de exigencias a tal punto estrictas que convierten a la caracterización del *baad* en una verdadera hipótesis académica. En este caso, se exigen cuatro testigos del sexo masculino – en lugar de dos, como de ordinario – que deben, además, declarar como testigos oculares del acto sexual ilícito²². Otro ejemplo puede ser dado en relación con el vino, en el cual la aplicación del *baad* relativo a su consumo (ochenta latigazos) se hace difícil debido a la exigencia de prueba de que el acto era voluntario²³.

En la línea de este espíritu de ablandamiento de los *boduds*, no se vacila en utilizar los subterfugios jurídicos (*hyals*) con miras a reducir su dominio de intervención. La pesada pena de la amputación de la mano, en el caso del hurto, es frecuentemente eludida y sustituida por otra más suave, a consecuencia de la utilización de la noción de *chubha*. *Chubha* significa la duda sobre el buen fundamento de la

²⁰ Antiguo artículo 13, párrafo *in fine*, del Código penal.

²¹ Antiguo artículo 20 del Código penal.

²² J. Schacht, op. cit., pág. 148.

²³ J. Schacht, op. cit., pág. 150.

calificación de la infracción o, más generalmente, del hecho susceptible de ser incriminado. Teniendo en cuenta que el hurto es presentado como la sustracción fraudulenta de una cosa de otro, es necesario garantizar que la cosa no pertenece a quien la substraer. Si la cosa pública forma parte directa o indirectamente del dominio público, ella pertenece, entonces, al conjunto de la comunidad. Pertenece, por lo tanto, a cada uno, inclusive al acusado²⁴. Inmediatamente, la infracción cae en el campo del *taazir*. Un *hadith* del Profeta llega a exhortar que los musulmanes rechacen los *hududs* por el uso de los *chobubat*.

c – La débil penetración del derecho penal musulmán en los órdenes jurídicos árabes

Pero además de la polarización en los medios de comunicación sobre los principios de la *sharia* en materia penal, hay que destacar que el sistema penal musulmán no se aplica en todo su rigor a no ser en los órdenes jurídicos saudita y sudanés²⁵. La mayoría de los otros

²⁴ M. Charfi, *Islam et liberté. Le malentendu historique*. Albin Michel, 1988, pág. 125.

²⁵ Sin que sea necesario examinar diferentes aspectos de la legislación penal sudanesa, se puede evocar la actitud de Sudán en lo que se refiere a los delitos de *hudud* que son calificados, algunas veces, como crímenes absolutos, así como la actitud adoptada por este país en relación con la institución del *qisas*. De acuerdo con la *sharia*, el Código penal sudanés de 1991 sanciona el robo a mano armada con la pena capital, o la pena capital con crucifixión, o la amputación de la mano derecha y del pie izquierdo. Tratándose de robo grave, el culpado puede ser condenado, en los términos de los artículos 170 y 171 del Código penal, a la amputación de la mano derecha. La apostasía es sancionada con la pena de muerte, a no ser que el apóstata se retracte (art. 126). El adulterio es sancionado con la lapidación si el delincuente es casado, o con una centena de latigazos, si es soltero; esta última pena puede ser reforzada por penas complementarias. El artículo 147 sanciona, además, las acusaciones de inobservancia de la castidad. En este caso es prevista, también, la flagelación. Debe destacarse que, cuando hay *hudud*, no puede haber perdón, en los términos del artículo 38. La segunda manifestación de la aplicación de la *sharia*, en el derecho penal sudanés, es la institución del *qisas*. *Qisas*, o retribución, consiste en hacer sufrir al culpado la misma ofensa que él cometió. El artículo 28, párrafo 3, del Código penal prevé que, en caso de asesinato, será aplicada la pena de muerte, y, si el tribunal lo decidiera de esta forma, el culpado morirá de la misma forma que usó para hacer perecer a su víctima. Este Código penal establece, en su anexo, la lista pormenorizada de las partes del cuerpo y de las heridas que provocan la retribución. Pero, además de estas retribuciones que pueden ser calificadas como

Estados Árabes adopta Códigos penales seculares que presentan estructura moderna y aplican penas cuyo efecto aflictivo es suavizado. Los castigos corporales (flagelación, lapidación, amputación de la mano o del pie), son, de esta forma, sustituidos por penas privativas de la libertad y sanciones penales de carácter pecuniario (multas). Evidentemente el homicidio voluntario puede ser castigado, en tales legislaciones, con la pena de muerte – como se prescribe en el Corán –, pero la ley del talión, que es, en este caso, una forma de venganza privada, es abandonada a favor de un encuadramiento estatal riguroso de la pena capital, que se manifiesta por la exigencia de condenación del autor del crimen por un tribunal representativo, que respete los principios y garantías fundamentales del derecho penal, así como de un proceso específico sobre el asunto. A esta exigencia se agrega una total toma a su cargo de la ejecución de la pena de muerte por parte del Estado, que fija las formas (por lo general, el ahorcamiento), el momento y el lugar. En fin, los *taazir* son eliminados de los nuevos sistemas penales de los países árabes debido a la acogida, por ellos, del principio sacrosanto del derecho penal moderno: el principio de la legalidad de los delitos y de las penas. Frente a este principio, el sistema represivo es organizado de forma tal que no se puedan castigar actos contrarios al orden social, a no ser que entren en el campo preciso de las previsiones legales²⁶.

simples, el Código prevé la “retribución múltiple”. Esta última significa que un individuo puede ser ejecutado en lugar de un grupo, o que un grupo pueda ser ejecutado en lugar de un individuo. Debe observarse, además de esto, que en los términos del artículo 38, en caso de falta que implique retribución, no será permitida ninguna conmutación de la pena, excepto si hubiera perdón de la parte de la víctima o de un miembro de su familia. Debe señalarse, en fin, que las disposiciones penales de carácter arcaico no son aplicables en el sur de Sudán, poblado mayoritariamente por no musulmanes, a no ser que el acusado lo solicite formalmente o que sea decidido de otra forma por el órgano legislativo apropiado.

²⁶ MM. Stefani, Levasseur y Bouloc notan, en este sentido, que “confiándole al legislador el cuidado de determinar los actos susceptibles de castigo y las penas aplicables, este principio da a la sanción penal una seguridad que refuerza su poder de intimidación y de la cual la sociedad no puede dejar de sacar provecho. Constituye, además de esto, una de las garantías esenciales de la libertad individual; el ciudadano es protegido contra el arbitrio del juez, pues puede conocer anticipadamente cuál acto es prohibido y la pena a la que se expone si lo practica”. Stefani, Levasseur et Bouloc, *Doit pénal général*, Dalloz, 1987, n° 117 y págs. 161-162.

El reflujo de la *sharia* en este terreno es tanto más significativo inclusive que en Egipto, país cuya Constitución dispone de forma inequívoca que “... *los principios de la sharia islámica son la fuente más importante de la legislación*” (artículo 2 de la Constitución egipcia), adopta soluciones seculares que se alejan, en este campo, de las prescripciones sagradas. El intento de islamización del derecho penal, con la perspectiva de un ajuste de las soluciones del derecho egipcio a aquel dispositivo constitucional, no tuvo éxito. La decisión de las autoridades egipcias, en 1982, de adoptar un Código penal egipcio de acuerdo con las soluciones de la *sharia* no fue adelante, lo que demuestra la fuerza, en este asunto, de las corrientes laicas²⁷.

De forma prospectiva, este movimiento está destinado a consolidarse con la penetración de los derechos fundamentales en los órdenes jurídicos árabes. La adhesión de estos países a textos internacionales relativos a los derechos del hombre constituye, desde este punto de vista, un serio contrapeso a la readmisión de los castigos corporales del derecho musulmán. Además, gran cantidad de países árabes²⁸ ratificaron el Pacto internacional sobre los derechos civiles y políticos, del 16 de diciembre de 1966, que estipula, en su artículo 7º, que “*Nadie será sometido a tortura ni a penas o tratamientos crueles, inhumanos o degradantes*”.

En el plano regional, los países árabes de África adhieren a la Carta Africana de los Derechos del Hombre, de 1981 – elaborada en Nairobi, bajo la égida de la Organización de la Unidad Africana (OUA) –, que señala, de forma inequívoca, el necesario respeto a la integridad

²⁷ M. Mechri y Mme. Bem Achour observan, a propósito, que la laicización del derecho penal no es cosa reciente. “La idea de un derecho penal laico, separado de los textos sagrados por la autoridad política, fue siempre admitida por el pensamiento clásico musulmán. El dominio de la justicia penal fue siempre integrado a la *siyassa*, dominio reservado al Príncipe, lo que le permite, en caso de lagunas o, aún más, en caso de necesidad (*dharura*), promulgar una nueva ley o suspender la aplicación de una regla sagrada. S. Bem Achour y F. Mechri, *La circulation du modèle juridique française en Tunisie*, Association Henri Capitant, 1994, págs 283 y 288.

²⁸ Túnez, Argelia, Marruecos, Siria, Yemen, Kuwait, Libia, Irak, Egipto...

física de todo ser humano (artículo 4º de la Carta Africana). El artículo 5º de esta misma Carta proscrib, explícitamente, las penas y tratamientos humillantes y degradantes. Estos últimos tratamientos son también proscritos por el artículo 13, párrafo a) de la Carta árabe de los Derechos del Hombre, de 1994²⁹, así como el artículo 8º, párrafo a) del proyecto de Carta árabe de los Derechos del Hombre.

B – El reflujo de la sharia en el campo de las disciplinas de carácter económico

Son consideradas disciplinas de carácter económico las materias que rigen las relaciones que presentan aspectos pecuniarios, en el seno de determinado colectivo. La fuente coránica cuenta con bastantes lagunas. Sin estar totalmente ausentes, los versículos sobre este tema son muy raros y bastante genéricos³⁰. Lo esencial del *corpus* jurídico sobre el asunto va a ser elaborado por los jurisconsultos musulmanes que, al sabor del espacio y del tiempo, van a forjar las reglas y principios que gobiernan las relaciones económicas en el seno de la sociedad musulmana. El esfuerzo de creación es aquí mucho

²⁹ Esta última Carta fue, sin embargo, objeto de serias objeciones y reservas por parte de los países del Golfo.

³⁰ Es el caso del versículo coránico que autoriza la venta y prohíbe la usura (*La vaca*, 275), o también el versículo que ordena a los musulmanes el respeto a la palabra dada (“Cumpla con sus compromisos, pues se le exigirán cuentas”). Son raras las transacciones que serán objeto de elencos pormenorizados, como fue el caso del préstamo a plazo, que, según el Corán, debe ser consignado en un escrito, en el cual será debidamente fijado el plazo (*La vaca*, 282). El mismo versículo agrega que, “si estuviéramos viajando y no encontráramos un escribano, se exigirá la entrega de una prenda”, a no ser que el deudor y el acreedor tengan mutua confianza (*La vaca*, 283). Es, sin duda, la importancia de la institución del préstamo a plazo en sociedad cuya economía está basada en el comercio lo que llevó al Corán a tratar detalladamente sobre este tipo de transacción y a “incluirla” en un formalismo (exigencia de documento escrito) extraño para la tradición oral. La exigencia formalista del Corán, en lo que se refiere al préstamo a plazos, es, entretanto, abandonada, en la misma *surata*, siempre que se trate de transacción al contado [“Sin embargo, tratándose de una transacción al contado que estés realizando, podrás, en común acuerdo, dejar de celebrarla por escrito”. (*La vaca*, 282)].

más patente que en otros lugares. La parte humana, en la elaboración de las soluciones del derecho musulmán, es destacada, inclusive si tratáramos de reducirla a las normas establecidas – algunas veces de forma artificial –, a las fuentes escritas o a los *hadiths* del Profeta. Es en este campo que el derecho musulmán aparece, en lo esencial, como obra humana, forjada en vista de circunstancias temporales y espaciales particulares. Entretanto, la decadencia del Califato Abasí, al final del siglo X, llevó a abandonar todos los esfuerzos de creación jurídica; las soluciones propuestas por los jurisconsultos van a ser sacralizadas y, por consiguiente, consideradas como válidas por los musulmanes en cualquier tiempo y en cualquier espacio. Esta situación va a perdurar hasta el siglo XIX, época en que el anacronismo de las instituciones jurídicas tradicionales empieza a pesar sobre las sociedades árabes cuya elite está no apenas encantada con los sistemas jurídicos occidentales, sino que también siente la tentación de importar algunas de sus técnicas e instituciones, con miras a dar vitalidad a un sistema jurídico esclerosado desde hace varios siglos y, en todo caso, incapaz de acompañar la evolución de la economía. *Es la tentación de la modernidad la que despierta en los cuerpos de los países árabes.* Los modelos jurídicos occidentales van a servir, entonces, en aquellos países, para la reconstrucción de un sistema jurídico justo, en el cual el derecho musulmán clásico no cuenta más con el monopolio técnico y normativo antiguo. Este movimiento va a ser consolidado por la política colonial, que es una política de asimilación. El derecho extranjero viene a representar, en este caso, el rol de un “*instrumento de integración cultural de un pueblo colonizado en el sistema de valores y en las técnicas de intercambio del colonizador*”³¹. En fin, la independencia va a consolidar aún más esta dependencia. Concientes de la esclerosis del sistema jurídico tradicional y de su incapacidad

³¹ Y. Ben Achour, “La tradition juridique française dans le monde arabe”, en *Politique, religion et droit dans le monde arabe*, op. cit., págs. 127 y 128.

para acompañar el ritmo de una economía moderna, los países árabes, hasta hace poco tiempo soberanos, no vacilarán en encuadrar jurídicamente los fenómenos económicos con referencia a textos cuya inspiración europea es indiscutible. El voluntarismo estatal se proyecta en un modelo que tuvo éxito.

¿Habría, teniendo en cuenta esto, una separación total en relación con el sistema tradicional?

La respuesta a esta pregunta tiene que ser calificada. Realmente, si el derecho civil permite que subsistan puntos de relación con el derecho musulmán clásico, otras nuevas disciplinas de carácter económico – tales como el derecho comercial, el derecho de competencia, el derecho de consumo, el derecho de comercio electrónico – están totalmente construidas al margen del sistema tradicional. Ellas aportan soluciones nuevas para problemas nuevos. Este movimiento de emancipación del derecho positivo de los países árabes va a ser reforzado por la *internacionalización del derecho* que anima a los sistemas jurídicos contemporáneos. Como consecuencia del desmoronamiento del bloque comunista y de la elevación de la economía de mercado a la posición de modelo económico exclusivo, las economías nacionales van a integrarse de forma gradual. Este fenómeno se traduce, en el plano jurídico, por la propensión de los Estados a percibir y elaborar normas que gobiernen las relaciones económicas en un cuadro interestatal. Las especificidades locales se diluyen para dar curso libre a soluciones concertadas entre varios Estados. Bajo este aspecto, el sistema tradicional está totalmente colocado de lado.

Infiltrado en el campo del derecho civil, el sistema tradicional pierde, fuera de este campo, toda la influencia sobre la percepción y la concepción del derecho económico.

El derecho civil es la primera disciplina que sufre la influencia occidental. Su estatuto de derecho común lo colocaba, de esta forma, “*en la línea de frente del cambio*”. Entretanto, su naturaleza conservadora

va a impedir que se funda totalmente en el molde de los Códigos europeos; persistirán supervivencias musulmanas y resistirán a la occidentalización de los derechos positivos árabes. Estas supervivencias serán mucho más aparentes en el plano del contenido de las nuevas soluciones admitidas que en el de su continente.

a – La sensible alteración del continente de los derechos civiles

El derecho civil musulmán clásico presenta una forma bastante singular. Es un derecho empírico, forjado por los jurisconsultos musulmanes a partir de casos concretos. Fuera de las hipótesis – bastante raras, en la práctica – directamente regidas por el Corán o por un *hadith* del Profeta, el derecho musulmán adopta un método casuista y analógico. Los jurisconsultos parten de una regla aplicable a un caso determinado, buscando el motivo (*'illa*) para extender la regla a un caso semejante, por analogía. Estas soluciones son consignadas en las obras que sirven de referencia a los jueces que resuelven litigios que les son sometidos, con el recurso a las opiniones de los jurisconsultos de la escuela a la que pertenecen.

En el estado actual de los derechos positivos árabes, el derecho civil se aleja de esta forma. Seguramente se puede mencionar siempre, como forma de ejemplo contrario, el derecho civil de Omán, que reintroduce las soluciones arcaicas en el estado bruto; o tomar el ejemplo de Arabia Saudita, que busca sus soluciones civiles directamente de las obras de los jurisconsultos *hanbali* (juristas pertenecientes a la escuela de Ibn Hanbal), fundador de una de las cuatro principales escuelas del rito sunita). Pero estos sistemas no son, de ninguna forma, representativos, ya que la mayoría de los países árabes consignan las soluciones relativas al derecho civil en un Código. Aún mejor: optando, de forma inequívoca, por soluciones tradicionales, ciertos órdenes jurídicos árabes escogieron la

codificación. Esto llevó a “*involucrar*” a las soluciones tradicionales con una forma moderna³².

El casi total consenso a propósito de la técnica de codificación no es fortuito. La transposición de esta técnica procede de la preocupación de garantizar un derecho civil de mejor calidad, tanto en el plano de la selección del apoyo que incluya soluciones sustanciales, como en el plano de su articulación y formulación.

* *La selección del soporte*

Un código es un conjunto de disposiciones ordenadas de forma coherente y racional que abarcan un campo bastante extenso y están reunidas en un mismo documento. Seducidos por la racionalidad y la coherencia de este soporte, los sistemas jurídicos árabes van a hacer de él la base de sustentación de su sistema civil. Las ventajas intrínsecas que ofrece un Código están en la base de su auge. El éxito se explica, primeramente, por el hecho de que un instrumento semejante, compilando el conjunto de las disposiciones inherentes al derecho civil en un soporte textual autónomo, autoriza un mejor conocimiento de las leyes civiles por parte de sus destinatarios. Después, un Código permite garantizar la estabilidad y una mejor previsión de las soluciones jurídicas. Ésta última cualidad falta en un sistema casuista que se apoya sobre la analogía y que tiene como referencia de base las opiniones de jurisconsultos musulmanes sobre la cuestión en

³² Ver, en este sentido, el ejemplo del Código de transacciones civiles de los Emiratos Árabes Unidos. Teniendo como único punto de referencia el derecho musulmán clásico, este Código establece, en su artículo 2º, que “el derecho musulmán servirá como referencia para la comprensión, interpretación y exégesis del texto”. Además, se puede leer, en el artículo 1º de este Código, que “ante la falta de una disposición de esta ley, el juez decidirá según el derecho musulmán, dando preferencia a las más apropiadas soluciones de la Escuela del Imán Ahmed Ibn Hanbal y, ante su ausencia, a la del Imán Shafeiit y a la del Imán Abu-Hanifh, según el interés en cuestión.

litigio. En muchas cuestiones, los jurisconsultos pertenecientes a un mismo rito adoptan posiciones divergentes que perjudican la seguridad jurídica de las transacciones. En fin, un Código civil permite unificar el conjunto de soluciones adoptadas sobre el asunto, eliminando, de esta forma, divergencias e incompatibilidades del antiguo sistema. Procediendo de esta forma, el Código permite erigir un derecho común de las relaciones económicas para todos los habitantes de un país, independientemente de su confesión y su rito. Desde este punto de vista, la selección de la técnica estaba en perfecta adecuación con las aspiraciones de los nuevos Estados, en busca de homogeneidad de su orden jurídico³³.

Optando por codificar el derecho civil, los países árabes se alinearon a modelos tomados prestados de los sistemas romano-germánicos de Europa continental (Francia, sobre todo), cuya tradición, en materia de codificación, es muy antigua³⁴. Inclusive los países que fueron protectorados británicos, como es el caso de Egipto, no buscarán jamás transponer el sistema de la *Common law*. Debido a sus cualidades intrínsecas (accesibilidad, previsión, claridad y unidad), la tradición continental atendía mejor a los designios de aquellos países llevados a reformar su sistema bajo el plano formal. Bajo pena de caer en contradicción insostenible, estos sistemas, que trataban de romper con un derecho casuístico y analógico, no podían buscar inspiración en un sistema que presenta estas mismas características³⁵. Este nuevo soporte va a permitir una nueva articulación de las soluciones civiles.

³³ Nótese, sobre este asunto, que, inclusive en los países donde el derecho civil fue codificado bajo el protectorado (Túnez, Marruecos, Mauritania...), fue mantenida la misma legislación sobre el asunto, una vez que fue adquirida la independencia.

³⁴ Cf. B. Oppeti, *Essai sur la codification*, Puf, 1998, pág.12.

³⁵ G. Peyrard, "Persistance de l'influence de notre Code civil: le Code civil de l'État du Bahrein", *Revue internationale de droit comparé*, 2001, págs. 927 y 932.

** La nueva articulación de las soluciones*

El sistema tradicional es un sistema al mismo tiempo casuístico y analógico. Las obras de derecho musulmán clásico son, en realidad, compilaciones de soluciones jurídicas, no presentando la generalización necesaria a su extensión a hipótesis no previstas. Estas hipótesis eran derivadas del procedimiento analógico que incluía su régimen con un margen de incertidumbre e inestabilidad. La adopción de Códigos modernos va a permitir que se rompa con esta forma de procedimiento y señala el tránsito hacia un sistema jurídico en el que la abstracción y la generalidad están presentes. El sistema normativo se destaca, así, del concreto.

A ejemplo de los Códigos occidentales, los Códigos de los países árabes conocen una división jerárquica en libros, que por su parte son subdivididos en títulos, que se dividen en capítulos, compuestos por secciones subdivididas en párrafos. Estas reparticiones (divisiones, subdivisiones...) corresponden a categorías jurídicas (obligaciones, contrato, propiedad...), e inclusive subcategorías (obligaciones contractuales, obligaciones extracontractuales; contratos de transmisión de propiedad, contrato con el objetivo de disfrutar de alguna cosa, contrato de prestación de servicios...), ellas mismas llamadas para conocer subdivisiones, en el seno de las cuales se esfuerzan por colocar los fenómenos y los conceptos jurídicos de la misma naturaleza. Esta naturaleza común va a permitir que sean regidas por reglas que le son propias³⁶. Las reglas establecidas representan un grado de generalidad que les otorga una universalidad de aplicación a personas, cosas, actos o situaciones muy diversas. Estas reglas se encadenan de forma lógica, de lo general a lo particular y de las soluciones de principio a las excepciones.

Esta racionalización de la materia va a permitir disciplinar el desorden y la incertidumbre de hechos sociales, colocándolos más

³⁶ J. L. Bergel. *Méthodologie juridique*, Puf, 2001, págs. 111-112.

fácilmente bajo una calificación clara y bajo reglas escritas preestablecidas. De esta forma, van a poderse “*fundir en moldes ‘aprobados por la experiencia’ los hechos y actos de la vida social que tengan características comunes, y aplicarles un régimen conocido y objetivamente determinado*”³⁷. Es en esta medida que un sistema codificado ofrece serias garantías de imparcialidad y de seguridad jurídica. Con el surgimiento del movimiento de codificación del derecho civil, la actitud del jurista árabe cambia de perspectiva en la materia. Él, de ahora en adelante, no es más llevado a partir de un caso concreto conocido para buscar la solución del caso que se le propone; debe, antes, tratar de encontrar, entre las reglas abstractas contenidas en el Código civil, aquella que va a regir la relación en causa.

* *Contribuciones de redacción de la codificación*

Desde el punto de vista de la redacción, las obras de derecho musulmán clásico ceden a las tendencias clásicas del formalismo literario. Pueden ser descritas así como una “*pintura literaria de la realidad social en el modo normativo*”³⁸. El estilo jurídico de los Códigos Árabes rompe con esta posición. La terminología utilizada en estos textos es más clara. Alía, al mismo tiempo, simplicidad y rigor. El estilo redundante y las circunvoluciones son, de esta forma, definitivamente colocados de lado. Este cambio total de forma de las soluciones civilistas va a ser duplicado por la alteración del contenido de los derechos civiles de los países árabes; alteración que, sin embargo, es suavizada.

b – Alteración jurídica del contenido de los derechos civiles

Dos Códigos civiles árabes van a servir para el *encaminamiento de las influencias occidentales en el seno de los sistemas civiles árabes*: el Código

³⁷ J. L. Bergel. *Méthodologie juridique*, Puf, 2001, págs. 112-113.

³⁸ *Encyclopédie del' Islam* Tomo IX, 1998, Vº *sharia*, pág. 334.

tunecino de las obligaciones y de los contratos, de 1906, y el Código civil egipcio, de 1948³⁹. En diferentes grados, estos Códigos van a servir como modelos para los otros países árabes, y sus soluciones van a ser reproducidas en diferentes países del Magreb, del Cercano Oriente y del Golfo Pérsico. De esta forma, las soluciones adoptadas por el Código Civil egipcio son, en lo esencial, reproducidas por los Códigos civiles de Siria, Irak, Bahrein, Libia, Argelia... Con una influencia más restringida en el plano geográfico, el Código tunecino va no obstante, a incluir soluciones sustanciales adoptadas por el *dhahir* marroquí de las obligaciones y de los contratos, de 1913, y por el Código civil mauritano, del 14 de septiembre de 1989, así como a inspirar, de forma indirecta, las soluciones del Código libanés de las obligaciones y de los contratos, de 1932.

Con estos dos modelos (egipcio y tunecino), que reproducen ampliamente las reglas de derecho civil adoptadas por sistemas jurídicos europeos, se va a asistir a una "incrustación" del pensamiento civilista romano-germánico en los Códigos civiles de los países árabes⁴⁰. Se puede destacar así, para empezar, una importante contribución de los principios y reglas del derecho civil francés. Las normas del Código Napoleónico,

³⁹ El papel de pioneros no es fruto de la casualidad. Desde el siglo XIX, ambos países van a ser los primeros países árabes que sufren las influencias occidentales en materia de organización política, administrativa y jurídica. Fueron los primeros países que restablecieron el contacto con el mundo occidental, después de varios siglos donde el mundo árabe vivía en retraimiento. En este sentido, es necesario admitir que, si la campaña de Bonaparte en Egipto, al inicio del siglo XIX, fue la primera chispa para el restablecimiento de contacto entre estos dos mundos, un factor determinante contribuyó a dar a estos países el estatuto de precursores. Se trata de la presencia de hombres políticos reformistas que, gracias al "redescubrimiento" del mundo occidental, fueron subyugados por su prosperidad multidimensional (política, administrativa, económica, social, educativa, jurídica...) y sintieron la tentación de alinearse con su modelo, tratando de transponer sus instituciones. *Vide* Albert Hourani, *Histoire des peuples arabes*, pág. 361 y siguientes.

⁴⁰ David Santillana, relator de la Comisión encargada, en el siglo XIX, de trabajar para la codificación del derecho tunecino, estimuló el impulso ecléctico que caracteriza la elaboración de las soluciones del Código tunecino de las obligaciones y de los contratos. Él afirma, también, que "era imposible no tomar en cuenta este gran movimiento de ideas que lleva a Europa en dirección a la unidad del derecho, ni tampoco descuidar los muy considerables trabajos legislativos

de 1804, con buena reputación por su racionalidad, rigor y simplicidad de redacción⁴¹, van a conocer una segunda juventud en los Códigos Árabes⁴². Estos códigos adhieren, también, a una posición individualista del contrato que se apoya sobre el principio consensual. Adoptan la regla del efecto relativo de las convenciones y de la fuerza obligatoria del contrato, lanzando, de esta forma, las bases de una teoría de los vicios de consentimiento. Otros préstamos traducen la preocupación de garantizar la moralidad del contrato mediante el regreso a las nociones del objeto y de la causa del contrato, nociones fundamentales del derecho contractual francés. La influencia del modelo jurídico francés va más allá del Código de 1804, pues ciertas soluciones de la jurisprudencia fueron directamente integradas a los Códigos Árabes. Es el caso de la responsabilidad de hecho por cosas inanimadas⁴³, de la teoría del abuso del derecho⁴⁴, o, también, del enriquecimiento sin causa⁴⁵. Además, debe destacarse que el Código civil francés no tiene exclusividad en lo que se refiere a la influencia occidental. Ciertas disposiciones de Códigos Árabes incorporan soluciones previstas en el Código civil italiano, de 1865⁴⁶, en el Código

⁴¹ Lo que hace que Doyen Carbonnier diga que los redactores del Código sobre todo “legislaron para los campesinos de Francia”. *Droit civil*, Tomo I, 8ª edición, Puf, 1969, pág. 69.

⁴² Sobre esa influencia, ver, sobre todo, P. Gannagé, “L’influence du Code civil sur les codifications des Etats du Proche-Orient”, in *Le Code civil 1804-2004, Livre du Bicentenaire*. Dalloz-Litec, 2004, pág. 595 y siguientes; S. Derouiche Bem Achour y F. Mechri, “La circulation du modèle juridique français, Rapport tunisien”, in *La circulation du Modèle juridique français*. Association H. Capitant, 1993, pág. 283 y siguientes; y también Mohamed Zine, “Centenaire de la codification en Tunisie, Code des obligations et des contrats” in *La Codification*. Dalloz, 1996, pág. 187 y siguientes.

⁴³ Ver, como forma de ejemplo, el artículo 178 del Código egipcio, el artículo 179 del Código sirio, el artículo 131 del Código libanés de las obligaciones y de los contratos.

⁴⁴ Ver, como forma de ejemplo, el artículo 103 del Código tunecino de las obligaciones y de los contratos, el artículo 5 del Código civil egipcio, artículo 6 del Código civil sirio, artículo 7 del Código civil iraquí, artículos 124 y 248 del Código libanés de las obligaciones y de los contratos.

⁴⁵ Ver los artículos 179 y 180 del Código egipcio; los artículos 80 y siguientes del Código tunecino de las obligaciones y de los contratos; artículos 180 y 181 del Código sirio; 140 a 142 del Código libanés de las obligaciones y de los contratos; artículo 75 del DOC marroquí.

⁴⁶ Esta influencia es perceptible en ciertos artículos relativos a la interpretación de la ley (532 del Código civil tunecino) o, también, al llenado de sus lagunas (535 del Código civil tunecino).

federal suizo, de 1881⁴⁷, o, inclusive, en el Código civil alemán (BGB), de 1896, que entró en vigor el 1º de enero de 1900⁴⁸.

Las influencias occidentales en los Códigos civiles árabes no tienen la misma importancia. En el caso del modelo egipcio y de los Códigos civiles que se refieren a él, esta influencia aparece como resultado de un *voluntarismo del Estado*. Ella revela, también, la preocupación de ciertos Estados Árabes recientemente soberanos de adoptar soluciones europeas para dar respuesta moderna a las relaciones civiles destinadas a desarrollarse en su propio orden jurídico. En el caso del modelo tunecino, la síntesis del derecho europeo, que expresa soluciones contenidas en este sistema, es el *producto de la realidad colonial*. Ella participa en una cierta voluntad asimiladora del colonizador, es decir, la voluntad de garantizar la integración de las poblaciones colonizadas por medio del modelo jurídico.

En todo caso, se asistirá a la supervivencia, en el seno de estos Códigos, de las antiguas instituciones, tales como ciertas figuras jurídicas vinculadas al derecho de propiedad, como los *waqfs*, el derecho de tanteo, el derecho de *hekr*, reglamentado por los artículos 999 a 1014 del Código civil egipcio, o inclusive, ciertas instituciones tradicionales como la venta durante la última enfermedad⁴⁹, así como la reglamentación pormenorizada de diversos contratos agrícolas.⁵⁰

⁴⁷ Ver, por ejemplo, la cuestión de la autoridad de la cosa juzgada, en el campo del derecho penal, sobre el juez de lo civil, en materia de responsabilidad (artículo 101 del Código civil tunecino); el derecho de intimar a alguien sin mandato (artículo 40 a 42 del Código tunecino de las obligaciones y de los contratos).

⁴⁸ Ver, por ejemplo, los artículos 326 a 328 del Código tunecino de las obligaciones y de los contratos que tienden a limitar los efectos de la nulidad de los actos jurídicos, gracias, sobre todo, a una concepción amplia de la noción de nulidad parcial y la admisión del principio de la conversión. En este entendimiento, no es posible la resolución para ejecución, a no ser en caso de imposibilidad de ejecución (artículo 273 del Código civil). Esta influencia del derecho germánico aparece, también, por medio de la consagración de la institución del acto jurídico unilateral (artículos 18 a 22 del Código tunecino de las obligaciones y de los contratos) y en la estipulación por otras personas (artículo 37 y siguientes del Código tunecino de las obligaciones y de los contratos).

⁴⁹ Artículo 565 del Código tunecino de las obligaciones y de los contratos.

⁵⁰ Ver, como forma de ejemplo, el artículo 1365 del Código tunecino de las obligaciones y de los contratos.

El mantenimiento de estas instituciones, en el seno de las nuevas legislaciones, tiene el objetivo de permitir que sus destinatarios escojan el Código. Los nuevos textos de derecho civil toman entonces el aspecto de “*mezclas*”, en las cuales los cambios homologados no deben ser tan brutales que hagan *tabla rasa* del pasado. Aclarando aún más esa idea, Xavier Blanc-Jouvan escribe: “*cuando los juristas se habituaron a ciertas instituciones, a ciertos conceptos o a ciertas formas de pensamiento, es difícil imponerles un cambio completo*”⁵¹. Es por estas razones que las soluciones europeas importadas vienen acompañadas por instituciones tradicionales multiseculares. Es, también, por las mismas consideraciones que se trata de verificar, en el momento de la elaboración de los nuevos textos, la conformidad de las instituciones occidentales importadas con el derecho musulmán clásico⁵².

De todas formas, se asistirá a una aculturación⁵³ de los derechos occidentales en el seno de los órdenes jurídicos árabes. El fenómeno es muy interesante, pues permite observar la transferencia de los modelos occidentales y espacios pertenecientes a una cultura jurídica diferente, así como su unión con instituciones que sobresalen del derecho musulmán clásico⁵⁴.

Fuera del derecho civil, el sistema tradicional es prácticamente marginado.

⁵¹ X. Blanc-Jouvan, “L’influence du Code Civil sur les codifications étrangères récentes”. In *Le Code civil 1804-2004, Livre de Bicentenaire*, Dalloz-Litec, 2004, pág. 477 y siguientes; especialmente pág. 484.

⁵² Ver, en este sentido, la experiencia de Túnez, donde fue constituida, en 1900, una Comisión superior, presidida por el jeque El Islam e integrada por los muftis malikitas y hanafitas, así como por profesores de la Gran Mezquita, con miras a examinar la conformidad de los dispositivos del anteproyecto de 1999 del Código de las obligaciones y de los contratos con las prescripciones de la *sharia*. Sobre esta cuestión, ver, sobre todo, R. Sakrani, *Sources doctrinales du Code des obligations et des contrats tunisien. Etude sur la théorie générale des obligations*, Tesis mecanografiada, Paris II, 2003, especialmente páginas 33 y siguientes.

⁵³ Este término designa “la transformación global de un sistema jurídico en contacto con otro”. S. Derouiche-Ben Achout, artículo ya citado, especialmente pág. 283.

⁵⁴ *Ibidem*.

C - La marginalización del sistema tradicional

Exceptuando el derecho civil, que permite la manifestación de supervivencias musulmanas, las disciplinas de carácter económico se construyeron al margen de cualquier influencia del sistema tradicional. Las preocupaciones religiosas son silenciadas aquí e, incluso cuando aparecen, tratan, frecuentemente, de cubrir con un velo religioso ciertas oportunidades económicas (como es el caso de los bancos islámicos). En realidad, dos imperativos, totalmente ajenos a la religión, presiden la elaboración de los nuevos sistemas. El primero es de tipo endógeno: traduce la preocupación de los Estados Árabes de responder a las exigencias de una economía moderna. El segundo factor presenta un carácter exógeno: es dictado por los imperativos de la globalización.

a – El imperativo endógeno

Las exigencias de una organización moderna de la economía llevaron a los Estados Árabes a emanciparse de la *sharia*. Editada hace más de catorce siglos en un contexto muy particular (región desértica, poblada, esencialmente, por tribus nómadas que desarrollaban un sistema comercial primario), cristalizada, durante varios siglos, por la obra extremadamente conservadora de los jurisconsultos musulmanes, la *sharia* se reveló, rápidamente, como incapaz de contener una realidad económica contemporánea, caracterizada por la complejidad de su organización y por el ritmo desenfrenado de sus mutaciones estructurales. En este plano, cualquier esfuerzo de construcción legal se articula alrededor de una necesidad predominante: la de responder a las aspiraciones de los agentes económicos de llevar a cabo exitosamente, y en las mejores condiciones, sus transacciones económicas.

Los países árabes optan, en su gran mayoría, por una economía de mercado⁵⁵, adaptada a la realidad económica de país en vías de desarrollo, país donde el intervencionismo estatal permanece muy presente y donde la falta de compromiso del Estado se conforma progresivamente, de forma tal que garantice una determinada reglamentación de los mercados locales jóvenes y precarios⁵⁶. A medida que estos Estados transpusieron, en lo esencial – *mutatis mutandis* –, el modelo capitalista, fueron llevados a importar sus instrumentos, en cuyo número figura, en primer plano, la reglamentación jurídica. Bajo este aspecto, se diseñan tres grandes líneas, que son: la definición de un cuadro apropiado a las relaciones comerciales, la determinación de un cuadro jurídico favorable a la inversión y la afirmación de los apoyos necesarios para el desarrollo de las actividades económicas.

b – La definición de un cuadro jurídico apropiado a las relaciones comerciales

Con miras a aportar soluciones modernas para las actividades comerciales que se desarrollan en sus espacios nacionales, los Estados Árabes tomaron prestadas las grandes categorías que conoce el derecho comercial occidental: comerciante, actos de comercio, fondos de comercio, instrumentos de comercio, sociedades, grupos de sociedades... Esta elaboración es acompañada por un esfuerzo que trata, progresivamente, de limitar los efectos perversos de una economía liberal, luchando contra las prácticas contrarias a la libre

⁵⁵ Mientras que esa opción aparece como una elección original para determinados Estados (ver, sobre todo, el ejemplo de los países del Golfo Pérsico), ella aparece, en otros Estados, como una elección tardía, vinculada al malogro de las experiencias socialistas (es el caso de Túnez, de Argelia, de Yemen del Sur, o, también, del Egipto nasseriano), malogro definitivamente sellado en la estera de la caída del bloque comunista y del triunfo de la economía liberal, la cual aparece, actualmente, como único paradigma económico practicable.

⁵⁶ Sobre los riesgos de una privatización rápida y no controlada en los países en vías de desarrollo, ver J. Stiglitz, *La Grande Désillusion*, Livre de Poche, 2002, pág. 102 y siguientes.

competencia por medio del bosquejo de un derecho de la competencia. Por otra parte, la emergencia de la dimensión electrónica en las relaciones comerciales va a llevar estos Estados a tener en cuenta esta nueva realidad, previendo un cuadro jurídico que esté en condiciones de contenerla⁵⁷. En fin, teniendo en cuenta la proliferación de las operaciones comerciales internacionales, la necesidad de soluciones preestablecidas, claras y equitativas se hace sentir como necesidad imperiosa en el dominio de las relaciones privadas internacionales, de forma general, y, en particular, en el del comercio internacional. La diversidad y complejidad que caracterizan estas últimas relaciones no podrían acomodarse al sistema tradicional, sistema primario en relación con la materia⁵⁸. Esta es la razón por la cual varios Estados Árabes van a tratar de establecer una reglamentación específica en este campo⁵⁹.

c – La determinación de un cuadro jurídico favorable a la inversión

La perspectiva de drenar los capitales extranjeros hacia el espacio nacional es una idea-fuerza de las economías de los países en vías de desarrollo. Formando parte de este grupo de países, los Estados Árabes van a colocar en vigor una reglamentación que estimule la inversión, confiriéndole a los inversionistas ventajas de diversos tipos (fiscales, financieras, aduaneras, facilidades otorgadas en el terreno de la reglamentación del cambio...). Esta reglamentación nacional es acompañada, generalmente, por la ratificación, por estos países, de una gran cantidad de Convenciones bilaterales y multilaterales sobre la

⁵⁷ Sobre esta cuestión, ver la ley tunecina del 9 de agosto de 2000 relativa a los intercambios y al comercio electrónico, JORT, 12 de agosto de 2000.

⁵⁸ Para un estudio pormenorizado de las reglas referentes al comercio entre musulmanes y no musulmanes, ver el interesante estudio de Majid Khouri, *Guerra y paz frente a la legislación islámica* (en árabe), pág. 297 y siguientes.

⁵⁹ Ver en este sentido las disposiciones de los artículos 11 y siguientes del Código civil jordano, de 1976; los artículos 10 y siguientes del Código de las transacciones civiles de los Emiratos Árabes Unidos, de 1985; los artículos 9 y siguientes del Código civil argelino, de 1975; y, además, el Código tunecino de derecho internacional privado, de 1998.

protección de la inversión. En todos los casos, la concepción de esta reglamentación es movida por consideraciones relacionadas con la ganancia, con el desarrollo económico y la protección de los intereses pecuniarios de las diferentes partes en causa. El sistema tradicional es, en este asunto, totalmente colocado entre paréntesis.

d – La consolidación de las bases necesarias para el desarrollo de las actividades económicas

No es suficiente, para los Estados Árabes, establecer un cuadro jurídico apropiado al desarrollo de las actividades vinculadas al comercio y a la inversión; es necesario, también, prever los apoyos necesarios para la garantía del progreso de estas actividades. Esto requiere, desde luego, el reconocimiento de las formas apropiadas de reglamentación de los litigios relativos al comercio y a la inversión. Desde este punto de vista, debe destacarse que la necesaria rapidez, tecnicidad y descripción que la solución de estos litigios requiere la admisión, cada vez más amplia, de una forma de reglamentación alternativa a la justicia estatal, que es el arbitraje. Pero además: teniendo en cuenta las garantías de neutralidad y de imparcialidad que ella presenta, el arbitraje va a ser considerado como la forma natural de solución de los litigios internacionales. Las legislaciones árabes van a alinearse con este movimiento de ideas, tal como lo demuestra la proliferación de leyes nacionales relativas al arbitraje⁶⁰. En materia de arbitraje comercial internacional, estas leyes van a reintroducir prácticamente las disposiciones de la ley tipo de la CNUDCI (Comisión de las Naciones Unidas para el Derecho Comercial Internacional), de 1985, relativa al arbitraje comercial internacional.

⁶⁰ Ver, sobre este tema, la ley saudita del 25 de abril de 1988, la ley de Bahrein del 8 de marzo de 1992, la ley tunecina del 26 de abril de 1993, la ley de Kuwait n° 11, de 1995, el decreto de ley de Omán 47/97, de 1997, el decreto argelino del 8 de junio de 1966, completado por el decreto del 25 de abril de 1993.

En asunto de inversiones, el arbitraje se consolida, también, debido a sus cualidades mencionadas anteriormente, como una forma muy apreciada de solución de los litigios entre el inversionista extranjero y los Estados Árabes que lo acogieron. Reticentes, en relación con el arbitraje, en lo que se refiere al CIRDI (Centro internacional relativo a la solución de las divergencias sobre inversiones) – creado en virtud de la Convención de Washington del 18 de marzo de 1965⁶¹ –, aquellos países optan por el arbitraje *ad hoc*. La Corte árabe de inversiones, creada en 1989 bajo la égida de la Liga de los Estados Árabes⁶², fue, en cierto momento, vista como una posible alternativa al CIRDI, pero, en la práctica, esta Corte no tuvo el éxito esperado por quienes la concibieron.

En este plano, la promoción de los sectores bancario y de seguros, verdaderos pilares de apoyo de una economía moderna, requería la intervención de los legisladores en los países árabes. La determinación de un cuadro legal para estos sectores iba a chocar, en determinados países árabes tradicionalistas, con una oposición que, arguyendo ciertas prescripciones de la *sharia* y ciertas soluciones aceptadas por el derecho musulmán clásico, tratará de mantener fuera de las influencias occidentales las reglas concernientes a este asunto.

En lo que se refiere a los *contratos de seguro*, se puede oponer la interdicción por los *ulemās* (jurisconsultos musulmanes) de los contratos aleatorios⁶³. Pero frente a los graves inconvenientes derivados de la

⁶¹ Reticencias que algunos tratan de justificar por sospechas de parcialidad a favor de los Estados del hemisferio norte que pesan sobre sus sentencias.

⁶² Ver, en este sentido, los artículos 28 y siguientes de la Convención unificada sobre inversiones de capitales en los Estados Árabes (noviembre de 1980). Para un estudio pormenorizado sobre esta Corte, ver, sobre todo, F. Horchani, "L'investissement Inter.-arabe. Recherche sur la contribution des Conventions multilatérales arabes à la formation d'un droit régional des investissements". CERP, Tunis, 1992, sobre todo pág. 392 y siguientes.

⁶³ Se considera contrato aleatorio "el contrato cuyo objetivo es hacer depender las parcelas de las partes de un acontecimiento incierto, cuya superveniencia, o sus resultados, harán que uno tenga una ganancia, el otro sufra una pérdida, que la convención tenga como objetivo principal la perspectiva de ganancia (juego, apuesta, lotería), o la búsqueda de una garantía contra un riesgo de pérdida (seguro)". *Vocabulaire juridique*, publicado bajo la dirección de Gerard Cornu, Quadrige/Puf 2002, V° Aléatoire.

amputación de este apoyo fundamental para el desarrollo de una economía moderna, esta posición de repudio fue sobrepasada por el recurso a estratagemas jurídicas (*hyals*). Puede destacarse que, en este sentido, aunque manteniendo el principio de la interdicción, se dejaba claro que el pecado no había sido cometido por quien recibía la póliza del seguro: se puede, por lo tanto, sin infringir las prescripciones del derecho musulmán, hacer un seguro con una persona jurídica (Compañía de seguros) o con un no musulmán. Inclusive la prohibición de hacer el seguro desaparecerá, en caso de seguro mutuo; el énfasis será dado, aquí, a la premisa de solidaridad que la operación incluye. Esto transforma al contrato de seguro en un contrato de beneficencia, recomendado y que está lejos de estar prohibido⁶⁴. En el estado actual, estas reticencias están sobrepasadas y la técnica de los seguros está ampliamente difundida en los órdenes jurídicos árabes. La reglamentación relativa a ella unas veces está integrada en el Código civil⁶⁵, otras se beneficia por una legislación autónoma⁶⁶: lo que no impide la admisión, por determinados países árabes, tales como los países del Golfo, de ciertos productos de seguro calificados como islámicos⁶⁷.

⁶⁴ R. David y C. Jauffret-Spinosi, *Les grands systèmes de droit contemporains*, Dalloz, 1982, especialmente n° 435, págs. 478-479.

⁶⁵ Por ejemplo, esta técnica es adoptada por el Código civil argelino (ver lo dispuesto en los artículos 619 y siguientes) o en el Código civil de Bahrein (ver lo dispuesto en los artículos 686 y siguientes).

⁶⁶ Ver, en este sentido, el ejemplo de la ley tunecina n° 92-24, del 9 de marzo de 1992, que promulgó el Código de seguros (JORT del 17 de marzo de 1992, pág. 314), tal como fue modificada en 2002. Esta última opción presenta el mérito de marcar la especificidad y autonomía del asunto.

⁶⁷ El seguro islámico (solidaridad) es constituido por las *modharabas* islámicas de solidaridad. La idea básica es que la persona que adhiere a un sistema de solidaridad cede, en cuotas, una suma determinada, entre 20 y 60 años. Cuando fallezca, los herederos legítimos reciben la cantidad del principal pagado hasta aquella fecha, los beneficios acumulados en aquella fecha y, además, la suma que el fallecido habría pagado si hubiera vivido hasta la edad de 60 años. Esta última cantidad se deduce de los beneficios *modharaba* de todos los otros participantes en el sistema, donde el término es solidaridad. En otro caso, el principal y los beneficios acumulados son acertados con el participante al alcanzar la edad de 60 años. La cantidad de estas variedades de *modharabas* debería aumentar en breve para cubrir no apenas el seguro de vida, sino también todos los gastos de la vida contemporánea.

En relación con la actividad bancaria, ella generalmente es organizada, en los países árabes, según el modelo occidental. Pero desde los años setenta, con la coincidencia del crecimiento del panislamismo y del *boom* petrolífero, se ha asistido a la emergencia de un nuevo tipo de bancos: bancos islámicos. Integrándose totalmente en una lógica financiera, estos bancos tratan de garantizar a las operaciones bancarias una ética de acuerdo con la *sharia*, que prohíbe la usura⁶⁸, prohibición que fue considerada de forma amplia por una corriente dominante de jurisconsultos musulmanes que vieron en ella una interdicción de todos los préstamos con intereses.

Después de las primeras experiencias sauditas y egipcias en este campo, estos bancos van a conocer una gran prosperidad en escala internacional. Existen, actualmente, 200 instituciones, diseminadas en 80 países, y que generan hasta 500 mil millones de dólares⁶⁹. Al igual que el Citibank que, desde 1996, estableció su propia filial islámica en Bahrein, la mayor parte de las grandes instituciones financieras occidentales está presente en este tipo de actividades, bajo la forma de filiales, de "*ventanillas islámicas*", o de productos financieros destinados a una clientela musulmana⁷⁰. En septiembre de 2004, será lanzado el primer banco

⁶⁸ Fuente *La vaca* (275). Como para la gran mayoría de los preceptos del Islamismo, esta prohibición tiene explicaciones históricas. La economía de la península árabe, en el siglo VII, se basaba en las Ciudades-Estado mercantiles, que vivían en un medio hostil. Debido a su aislamiento, ellas sufrían frecuentemente de falta de liquidez, lo que favorecía la usura y el atesoramiento. Los preceptos islámicos tenían como objetivo contener estos fenómenos sociales indeseables, porque si las tasas de interés aplicadas a los negociantes que se desplazaban de ciudad en ciudad fueran demasiado altas, inhibirían el comercio y aumentarían de forma considerable el costo de las mercancías. El Islamismo tuvo que crear la obligación moral de no utilizar el dinero a no ser para fines de producción, por sí solo y para el bien de la comunidad, invirtiendo en las empresas rentables. Pero lo que se considera como rentable consiste en una contribución concreta positiva e indiscutible para la comunidad y no depende, únicamente, del juzgamiento hecho por el mercado de capitales para garantizar la destinación de recursos.

⁶⁹ Le Monde, 18 de agosto de 2004, pág. 8.

⁷⁰ Símbolo de la integración de las finanzas islámicas en la economía internacional es la existencia incluso de un "índice Dow Jones del mercado islámico". Ver, sobre este punto, Ibrahim Warde, *La religion à l'épreuve de la mondialisation. Paradoxes de la finance islamique*. Le Monde Diplomatique, septiembre de 2001.

islámico de depósitos en Gran Bretaña (*Islamic Bank of Britain*)⁷¹. Este progreso de las finanzas islámicas coincide con la consolidación de la idea de finanzas participativas, que está estrechamente vinculada a la declinación de los bancos comerciales y al éxito resplandeciente de los bancos de inversión y de los SICAR. Efectivamente, el sistema preconizado por los bancos islámicos se apoya en un espíritu de alianza entre el banco y su cliente. Su funcionamiento se articula, en lo esencial, con la idea de compartir las pérdidas y las ganancias, dividiendo los riesgos entre el cliente y el banco⁷². Dos productos financieros están en la base del sistema: la *modharaba* y la *musharaka*.

La *modharaba* es un contrato en virtud del cual el cliente confía sus fondos al banquero, con miras a hacer que fructifiquen. La ganancia obtenida es, a continuación, dividida entre ellos. Una parte se ocupa, por lo tanto, del financiamiento (cliente), y la otra, del trabajo (banco). La *musharaka*, por su parte, es un contrato de asociación entre un banco y un emprendedor, con miras a un proyecto específico, con división de los beneficios. La *musharaka* presenta dos variantes: la *daïma*, cuando se destina a tener larga duración; y la *mutanakissa*, cuando se estipuló, desde la celebración del contrato, la facultad de rescate progresivo de las partes del banco por parte del emprendedor⁷³. Están basados en la deuda otros productos, tales como la *murabaha*⁷⁴, el *taajir*⁷⁵, el pago a medida que avanza la construcción...

⁷¹ Para mayores detalles sobre esta cuestión, ver Le Monde, 18 de agosto de 2004, pág. 8.

⁷² Cf. Imane Karich, *Le système financier islamique, de la religion à la banque*. Edition Larcier, 2004.

⁷³ M. Charfi, "L'influence de la religion dans les pays musulmans", RCADI, 1987, V. III, Tomo 203, pág. 347.

⁷⁴ Se trata de una reventa, a crédito, de los bienes, con un suplemento pactado, que representa la ganancia; es decir, el banco compra las mercancías, los productos finales y los bienes de capital de que su cliente tenga necesidad y los revende a un precio mayor, que será pagado en una determinada fecha posterior.

⁷⁵ Equivale a un *leasing* donde el alquiler es previamente determinado en función del costo y de la duración de la operación. Si el locatario paga el alquiler en los plazos previstos, adquiere la propiedad del bien.

¿Estos bancos son verdaderamente islámicos? ¿Ellos respetan, verdaderamente, la interdicción religiosa? Sobre esta cuestión las opiniones se dividen. Para los defensores del sistema financiero islámico, la prohibición del Corán es respetada, pues la idea de ganancia es eliminada del sistema y sustituida por una forma de asociación entre el banco y su cliente, asociación en la que las ganancias y los riesgos son compartidos por ambas partes. Para sus detractores, estas instituciones no son diferentes de los otros bancos. Mohamed Charfi señala, en este sentido, que “*los bancos islámicos funcionan ya sea como bancos de inversión o como bancos comerciales que utilizan estratagemas jurídicas, bien conocidos por el derecho musulmán (byals), destinados a esquivar una interdicción incómoda: la prohibición de los préstamos con intereses. Efectivamente – agrega él – ¿qué diferencia existe entre un préstamo con intereses concedido a un emprendedor para la compra de un bien de capital y una murabaha destinada al mismo objetivo?*”⁷⁶. El alineamiento con las prescripciones de la *sharia*, aquí, no es más que la fachada.

Además de este debate, es forzoso admitir que los bancos son animados, como toda institución financiera, por la idea de la ganancia (¿De otra forma merecerían, entonces, ser denominados bancos?). Llevando este análisis más adelante, se puede indagar si los motivos ético-religiosos que los prestigian no sirven, en realidad, a las oportunidades económicas que tienen como objetivo estos bancos, tales como:

- drenar los capitales en petrodólares,
- recuperar el dinero de quienes, por motivos religiosos, evitan depositar su dinero en bancos convencionales y optan por el atesoramiento, y
- atraer, en fin, a los inversionistas tradicionales, los fondos de pensión y las cajas de jubilación del Cercano Oriente o de Asia, que cuentan con capitales considerables y se preocupan con diversificar sus haberes.

⁷⁶ M. Charfi, curso ya citado, especialmente pág. 348.

Y todavía más: implantados en Europa, estos bancos tienen como objetivo, actualmente, una joven clientela no musulmana que es seducida por las atracciones que le ofrecen las finanzas participativas. Mientras que el sistema bancario clásico privilegia a los poseedores de capitales o de bienes que pueden ser hipotecados, los bancos islámicos dan oportunidades, sobre todo por medio del contrato de *musharaka*, a jóvenes emprendedores dinámicos y poco afortunados. Esta consideración explica la expansión de este género de financiación más allá de los países árabe-musulmanes⁷⁷.

Cualquiera que sea el valor de estas consideraciones, vale la pena recordar, en última instancia, que estos bancos islámicos coexisten, en los países árabes, con los bancos convencionales, excepto en Sudán, que islamizó totalmente sus finanzas⁷⁸.

e – *El imperativo exógeno*

El final de los años ochenta y el comienzo de los noventa fue caracterizado por el derrocamiento del bloque comunista y por el triunfo del liberalismo. De un modelo específico, la economía de mercado va a ser erigida en paradigma mundial. La globalización, que es la idea-fuerza sobre la cual se articula la nueva lógica económica, se apoya en la convicción de que el crecimiento económico pasa inevitablemente por el camino de la integración de las economías nacionales y la supresión de las trabas al libre comercio. De una posible selección, el libre comercio va a acceder al estatuto de una modalidad

⁷⁷ Después de los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001, ciertos bancos islámicos fueron acusados de ser vía de tránsito de fondos que financiaban el terrorismo. Pero estos bancos rápidamente fueron considerados inocentes. Los investigadores se rindieron a la evidencia de que los fondos del terrorismo, como el dinero sucio, transitan, más frecuentemente, por los paraísos fiscales o toman caminos de difícil identificación, tales como las asociaciones con fines lucrativos o, también, las *hawalas*. Ver J. Folorou, "Le terrorisme utilise les circuits classiques pour se financer", *Le Monde*, 18 de agosto de 2004, pág. 8.

⁷⁸ A este país es necesario agregar, fuera del mundo árabe, Irán y Pakistán. Ver I. Warde, artículo ya citado.

prácticamente imposible de transponer. Este nuevo dato económico va a ser incorporado al derecho. En esta nueva perspectiva, se asiste a la creación de la Organización Mundial del Comercio (OMC), en virtud del acuerdo firmado en Marrakech, el 15 de abril de 1994. Este acuerdo confía a la OMC cuatro grandes misiones:

- garantizar la aplicación de los acuerdos concluidos al término de las rondas Uruguay: acuerdos sobre bienes, acuerdos sobre servicios (GATS), acuerdos sobre derechos de propiedad intelectual (TRIPS);
- ofrecer un cuadro permanente de negociación sobre comercio internacional;
- analizar, regularmente, las políticas comerciales de los Estados miembros;
- instaurar un procedimiento nuevo y más eficaz para la solución de controversias.

La OMC prolonga el GATT. Ella provino, directamente, de la última de las ocho rondas de negociaciones que delimitaron la existencia de dicho Acuerdo. Los Estados que eran partes contratantes del GATT, el 31 de octubre de 1944, tienen, todos ellos, vocación para convertirse en miembros de la OMC⁷⁹.

Los Estados Árabes no quedaron al margen de este movimiento mundial, ya que una gran cantidad de estos países tienen el status de Estado miembro de la OMC (es el caso de Bahrein, Djibouti, Emiratos Árabes Unidos, Jordania, Kuwait, Marruecos, Mauritania, Omán, Qatar y Túnez) otros países se disponen a adherir a esta organización, después de que sea concluido el ciclo de negociaciones bilaterales con la Unión Europea⁸⁰.

⁷⁹ La adhesión a la OMC presupone la previa colocación en práctica de dos medidas: 1) cumplimiento de los procedimientos internos de ratificación; 2) presentación de las listas de compromisos, en lo que se refiere a mercancías y servicios, suscritas en el cuadro de la ronda Uruguay.

⁸⁰ Es el caso de Arabia Saudita que, actualmente, tiene el status de Estado observador en el seno de la OMC.

Paralelamente a este alineamiento con el movimiento mundial, los Estados Árabes de la cuenca mediterránea (Túnez, Marruecos, Argelia, Líbano, Jordania, Egipto, Autoridad Palestina...) desarrollan un esfuerzo de integración regional que se traduce en la firma de acuerdos bilaterales de asociación con la Comunidad Europea. Esta alianza euromediterránea, cuyas bases fueron lanzadas en la Conferencia de Barcelona (27-28 de noviembre de 1995), se refiere a los países mediterráneos no miembros de la Unión Europea, que son llamados socios mediterráneos: Argelia, Autoridad Palestina, Chipre, Egipto, Israel, Jordania, Líbano, Malta, Marruecos, Siria, Túnez, Turquía.

El objetivo del proceso de Barcelona es actuar para establecer una zona de diálogo, de intercambio y de cooperación, que garantice la paz, la estabilidad y la prosperidad en la cuenca mediterránea. Este diálogo euromediterráneo se articula, esencialmente, alrededor de un sistema muy flexible de acuerdos de asociación negociados con cada socio de la costa sur, cuyos principales objetivos son la puesta en práctica de un *diálogo político*, la creación de una *zona de libre comercio en 2010* y la instauración de una *amplia cooperación financiera por medio de los programas MEDA* (medidas financieras y técnicas de seguimiento, con el objetivo de reformar las estructuras económicas y sociales, en el marco de la alianza euromediterránea). Todos los socios árabes mediterráneos, con excepción de Siria, firmaron acuerdos de cooperación con la Unión Europea. Cuatro de estos acuerdos están actualmente en vigor: Autoridad Palestina (se trata de un acuerdo provisional), Jordania, Marruecos y Túnez. El acuerdo con Egipto fue firmado el 25 de junio de 2001, el procedimiento parlamentario fue cumplido y él deberá entrar en vigor próximamente. Un acuerdo con el Líbano fue firmado el 17 de junio de 2002, y el procedimiento parlamentario está en curso. El acuerdo con Siria está aún en la fase de negociación. Estos acuerdos de asociación no sólo sustituyen a los antiguos acuerdos de cooperación, concluidos en los años setenta

con la mayor parte de los países del Magreb y del Levante (*Machrek*), cuyo campo de aplicación era limitado a las disposiciones comerciales y a la asistencia financiera, sino que también están destinados a adaptar las relaciones contractuales euromediterráneas a la evolución de las reglas comerciales multilaterales en vigor desde la ronda Uruguay (principalmente obligación de reciprocidad de las concesiones y atención al sector de servicios).

En otro plano, está en vía de tomar forma un esfuerzo de integración regional interárabe, con la firma en Rabat, el 25 de febrero de 2004, de una Convención sobre la creación de una zona de libre comercio entre ciertos países árabes de la cuenca mediterránea.⁸¹

Ya sea que se trate de acuerdos mundiales (OMC), o de acuerdos regionales (acuerdos de asociación), los textos internacionales implican exigencias de armonización de legislaciones que lleven a los Estados Árabes comprometidos en este proceso a rever sus legislaciones económicas (derecho de competencia, derecho de inversión, derecho de las sociedades, derecho de propiedad intelectual, derecho de protección del consumidor, derecho de la bolsa, derecho fiscal...), en el sentido de un mayor alineamiento con las legislaciones occidentales⁸². Bajo la influencia de este movimiento que tiende a la celebración de convenciones, la secularización del derecho de los países árabes está definitivamente consolidada. De esta forma, todo un sector del orden jurídico de los países árabes se escapa de cualquier influencia de la *sharia*. Anacrónica y llena de lagunas, ésta es completamente eclipsada a favor de fuentes seculares del derecho, con miras a llevar en cuenta mejor los cambios económicos contemporáneos.

⁸¹ Esta convención liga a Túnez, Marruecos, Egipto y Jordania.

⁸² Ver, sobre este asunto, el artículo 52 del acuerdo de asociación tunecino-europea, realizado bajo la égida de la "armonización de las legislaciones" que estipula que: "La cooperación tiene como objetivo ayudar a Túnez a armonizar su legislación con la de la Comunidad en los campos cubiertos por el presente acuerdo.

En compensación, la *sharia* continúa viva en el terreno del estatuto personal.

II – EL BASTIÓN DE LA RESISTENCIA DE LA *SHARIA*: EL ESTATUTO PERSONAL

El término estatuto personal tiene sentido específico en el derecho de los Estados Árabes⁸³. Se refiere a una categoría jurídica que incluye el estado y la capacidad de la persona, así como sus relaciones familiares, entendidas en un sentido amplio. Esta categoría integra tanto las relaciones familiares extramatrimoniales (matrimonio, divorcio, repudio, filiación...), como las relaciones familiares patrimoniales (régimenes matrimoniales, sucesiones del intestado, testamento, donaciones...)⁸⁴.

En el campo del estatuto personal, la *sharia* ejerce una fuerte influencia en el derecho positivo de los Estados Árabes. Esta influencia se traduce en una amplia acogida, en el seno de estos derechos, de reglas y principios derivados de la *sharia*, acogida que otorga a las legislaciones de los Estados Árabes una singularidad que se distingue de las otras soluciones admitidas en derecho comparado.

A – Especificidad de las soluciones admitidas por la sharia

Destinada a regir las relaciones sociales en una sociedad tribal que se apoyaba sobre un modelo de familia patriarcal y poligámica,

⁸³ Cf. J. Deprez. "Droit international privé et conflits de civilisations". *Recueil des Cours de l'Académie de la Haye*, 1988, Volume IV, especialmente pág. 61 y siguientes.

⁸⁴ Desde este punto de vista, la concepción del estatuto personal, en el derecho de los países árabes, diverge de la aceptación adoptada en los derechos europeos. En esta última familia jurídica, el estatuto personal designa el conjunto de las instituciones jurídicas referentes al estatuto individual de la persona, así como a sus relaciones familiares extrapatrimoniales. Las relaciones familiares patrimoniales quedan, aquí, fuera de la categoría de estatuto personal (Cf. J. Duprez, op. cit., especialmente pág. 143 y siguientes).

caracterizada por el predominio del hombre sobre la mujer, la *sharia* cuenta con soluciones específicas sobre este asunto. La especificidad espacial y temporal de este contexto va a reflejarse, de forma inevitable, sobre el fondo de estas soluciones. Esto puede ser ilustrado, tanto en el plano del derecho extrapatrimonial de la familia como en el plano del derecho patrimonial de esta disciplina.

El derecho extrapatrimonial de la familia revela, en el derecho musulmán, determinadas especificidades. En el plano de la *formación del vínculo matrimonial*, las soluciones de la *sharia* admiten el derecho de constreñimiento, derecho en virtud del cual el padre de una joven casadera, o un tutor agnado, tiene el poder de imponerle un esposo escogido para ella. Además, estos mismos sistemas admiten el principio del matrimonio polígamo, solución que, condicionada a la existencia de equidad por parte del esposo, en relación con las diferentes esposas, autoriza al hombre a que tenga más de una esposa, sin que, no obstante, ellas sean más de cuatro.

Durante el matrimonio, las soluciones previstas por la *sharia* se caracterizan, también, por trazos singulares. Afirmación del deber de obediencia por parte de la esposa en relación con su marido, deber contrabalanceado por la afirmación de la obligación del esposo de tratar a su mujer con benevolencia y de proveer las necesidades alimenticias de la familia.

La *disolución del vínculo matrimonial* se distingue por la admisión del repudio. Se trata, aquí, de una forma de ruptura del matrimonio que es, al mismo tiempo, unilateral, arbitraria y extrajudicial.

Unilateral, porque depende exclusivamente del esposo. La mujer no se beneficia con este derecho. En la mejor de las hipótesis, ella podrá acudir al juez para solicitar la disolución del vínculo matrimonial. Pero este recurso es excepcional y estrictamente condicionado al ámbito de la *sharia* (impotencia del marido, no pago

de la dote, no cumplimiento de la obligación de mantenimiento, desaparición o ausencia prolongada del marido...⁸⁵).

Arbitraria, porque la posesión de este derecho depende del arbitrio del esposo.

Extrajudicial, porque el vínculo matrimonial queda disuelto después que el esposo pronuncia la fórmula ritual de repudio. Para el derecho musulmán clásico, el juez no es llamado a intervenir en el momento del repudio, ni después del repudio para ejercer cualquier tipo de control.

En lo que se refiere a las relaciones entre padres e hijos, la *sharia* se distingue por el rechazo de la filiación natural. Sólo los hijos legítimos serán reconocidos y podrán, por eso, disfrutar de los efectos relativos a la filiación (atribución de nombre del padre, tutela, alimentos, derechos de sucesión...). De la misma forma, la ley islámica prohíbe la adopción.

Desde el punto de vista de la *sharia*, el derecho patrimonial de la familia presenta, por su parte, soluciones originales:

- El régimen de derecho común de los bienes matrimoniales es el de la separación total entre los bienes de los esposos. Esta separación puede, sin embargo, ser atenuada por la posibilidad ofrecida a los esposos de acordar, de forma convencional, un régimen de comunión de bienes.

- El derecho de sucesión se basa en el privilegio de la masculinidad, que otorga a los herederos del sexo masculino una cuota parte que es el doble de la de las herederas por el sexo femenino. Además, está prohibido que un no musulmán se aproveche de la sucesión de un musulmán.

- Excepto por acuerdo entre los herederos del *de cuius*, la *sharia* prohíbe el testamento hecho a favor de una persona a quien la ley

⁸⁵ Sobre el conjunto de la cuestión, ver L. Milliot, *Introduction à l'étude du droit musulman*, Sirey, 1953, especialmente pág. 375 y siguientes.

atribuye el estatuto de heredero; prohíbe también hacer testamento superior a un tercio a favor de un no heredero.

B – Perennidad de la sharia en los órdenes jurídicos árabes y tipología de la integración de la sharia en los órdenes jurídicos árabes

Las soluciones multiseculares de la *sharia* integran, en lo esencial, el derecho positivo de los Estados Árabes. Sobre determinados puntos, como veremos, existe un esfuerzo de adaptación de la *sharia*, tanto en el plano formal como en el de la sustancia. Ciertos sistemas jurídicos tratarán de moderar las soluciones de la *sharia* que puedan parecer anacrónicas en los días actuales. Pero, excepto en el caso de Túnez, ninguno de los Estados Árabes tendrá la osadía de dar el primer paso para delimitar, de forma inequívoca, cuáles son las soluciones de la *sharia*, en el campo del estatuto personal, que podrán ser comúnmente admitidas. Estas divergencias requieren el establecimiento, en primer lugar, de una tipología de integración de la *sharia*, antes de la determinación, en segundo lugar, de la perennidad de la *sharia* en los órdenes jurídicos de los países árabes. En lo que se refiere a la tipología de la integración de la *sharia* en los órdenes jurídicos árabes, los sistemas jurídicos árabes en materia de estatuto personal pueden ser clasificados en tres categorías. La primera categoría de países integra la *sharia*, “*en estado bruto*”, en su sistema jurídico. La segunda categoría, aunque adoptando las reglas y principios de la *sharia*, se esfuerza por adaptarlas a las contingencias de una política legislativa y judicial moderna; ciertos sistemas tratan realmente de amenizar sus rigores sin, no obstante, alterar la sustancia de sus normas. En fin, en la tercera categoría, donde se encuentra el sistema jurídico tunecino, las soluciones jurídicas se separan, en determinados puntos, de forma inequívoca, de la escritura ortodoxa de la *sharia*.

a – Integración de la sharia en su estado original en el seno del orden jurídico

En primer lugar, nos vemos frente a una categoría donde la *sharia* va a ser mantenida, en los países árabes, en su estado original, como fuente del derecho del estatuto personal.

Se considera estado original la situación en la que los litigios relativos al estatuto personal, entre musulmanes, son sometidos a tribunales que juzgan de acuerdo con la *sharia*, aplicando las soluciones preescritas en las fuentes sagradas y desarrolladas, en determinados puntos, por los jurisconsultos musulmanes. Es el caso, sobre todo, de Arabia Saudita. Después del infructífero intento de Ibn Seude de codificar la *sharia* (1927), seis obras de juristas filiados al hambalismo fueron indicadas como contando con autoridad para que acudan a ellas, según un determinado orden, en la aplicación de la *sharia*⁸⁶, los tribunales de la Península Árabe.

b – Adaptación de la sharia a las nuevas contingencias de los órdenes jurídicos

En segundo lugar, vamos a encontrar una categoría de sistemas jurídicos donde va a ser desarrollado un esfuerzo de adaptación de la *sharia*, sin que, no obstante, los sistemas que optan por una solución como ésta contesten los principios firmados por las fuentes de la *sharia*. Esta adaptación de la *sharia* puede tomar un aspecto puramente formal (consignación de las soluciones de la *sharia* en los textos legislativos; secularización de la justicia convocada para aplicar las reglas del estatuto personal), o desarrollarse en un plano sustantivo, tratando de moderar ciertos rigores de las fuentes sagradas, sin afectar sus disposiciones de manera formal.

⁸⁶ *Encyclopédie de l'Islam*, V^o Tashri, Tomo X, Leiden Brill, 2002, especialmente pág. 379.

** Adaptación formal de la sharia a la nueva política legislativa y judicial de los Estados Árabes*

Gracias a la influencia de las ideas occidentales y a la accesión de los Estados Árabes a la independencia, se manifestó la preocupación de adaptar la *sharia* a las necesidades de una nueva política legislativa y judicial. Este movimiento es ilustrado por la consignación de la *sharia* en los textos de derecho positivo y en la secularización de los órganos destinados a aplicarla.

** Consignación de la sharia en los textos de derecho positivo*

La codificación de la *sharia* representa uno de los trazos destacados de la evolución de los derechos positivos árabes del estatuto personal. Esta codificación, que va a ser ampliamente practicada en los diferentes países árabes, encuentra explicación en la conjunción de dos factores. Por una parte, las disposiciones de la *sharia* previstas por las fuentes sagradas eran, frecuentemente, completadas por los jurisconsultos musulmanes que se esforzaban para adaptar sus prescripciones a las circunstancias temporales y espaciales del lugar de su aplicación. De este esfuerzo nacieron las escuelas de derecho musulmán, y ciertos matices en las soluciones admitidas pueden aparecer en una misma escuela. Estas consideraciones explican que el derecho musulmán clásico nunca haya sido objeto de una “*codificación universal*”⁸⁷. Portadora de una innegable riqueza, esta divergencia era, por eso mismo, un factor de complicación de la aplicación de soluciones del estatuto personal. La falta de previsión y las dificultades, para los que eran juzgados por los tribunales de la *sharia*, de conocer, anticipadamente, las soluciones que se les podían aplicar, constituyeron los principales límites de un derecho según la *sharia* apartado de cualquier apoyo legislativo.

⁸⁷ D. Sourdel, *Droit musulman et codification*, Droits, 1997, 26, pág. 33 y siguientes.

Bajo el impulso de las ideas modernas occidentales de codificación, el derecho del estatuto personal en los países árabes iría, paulatinamente, a integrar este movimiento. Y, si determinados países, tales como Egipto y el Líbano⁸⁸, van a quedar satisfechos con consignar las soluciones de su estatuto personal en textos jurídicos dispersos; otros escogerán un instrumento más prestigioso para contener sus soluciones de estatuto personal: un Código⁸⁹.

** La secularización de la justicia*

En esta misma categoría, algunos países completaron la codificación del estatuto personal con la secularización de la justicia. A la vista de esta solución, los litigios del estatuto personal pasan a ser una responsabilidad, de ahí en adelante, de tribunales seculares (civiles) que sustituyen no sólo a los tribunales que aplican la *sharia*, en lo que se refiere a las disposiciones relativas al estatuto personal de los musulmanes, sino, también, a las autoridades religiosas competentes para analizar el estatuto personal de los no musulmanes.

⁸⁸ Para Egipto, ver: la ley de 1925 que rige las pensiones alimenticias; ley de 1929 sobre el repudio, modificada por la ley Jihane de 1979; esta última ley sería, inmediatamente, anulada por la Alta Corte constitucional y sustituida, en 1985, por otra ley que le retira sus más liberales innovaciones en materia de repudio. Sobre esta evolución legislativa, ver B. Botiveau, *Loi islamique et droit dans les sociétés arabes. Mutations des systèmes juridiques du Moyen-Orient*. Karthala, 1993; ver, también, la ley de 1944 sobre las sucesiones, la ley de 1946 sobre los testamentos, la ley de 1952 sobre la tutela... Para el Líbano, ver: la ley otomana del 25 de octubre de 1917, aplicable a los musulmanes sunitas, completada por la ley del 16 de enero de 1962; ver, también, la ley del 24 de febrero de 1948, que codificó las costumbres de la comunidad drusa en asuntos relativos al estatuto personal.

⁸⁹ Cf. El Código jordano de la familia (1951); el Código sirio del estatuto personal, revisado en 1975; el Código marroquí del estatuto personal de 1958, reformado en febrero de 2004; el Código iraquí del estatuto personal de 1951, modificado en 1963 y 1978, en virtud de la ley 21 de 1978; el Código de la familia de Somalia, de 1979; los Códigos de la familia de Yemen del Sur en 1974 y de Yemen del Norte de 1978; estos últimos Códigos serían absorbidos por el Código de 1992, que fue promulgado después de la fusión de los dos Yemen; los Códigos de la familia de Libia, de Kuwait y de Argelia, promulgados en 1984; el Código sudanés de la familia de 1991; el Código mauritano de la familia, de 2001.

La modernización formal opera, aquí, de forma doble: el estatuto personal consignado en los textos legislativos es aplicado por las autoridades civiles. Es el caso de Egipto, que unificó su justicia, en virtud de la ley n° 462 de 1955⁹⁰. De ahora en adelante, los tribunales civiles egipcios son competentes, con exclusividad, para juzgar los litigios del estatuto personal, cualquiera que sea la confesión de los que están siendo juzgados. La pluralidad confesional no subsiste, aquí, a no ser en el plano legal⁹¹. Esa secularización, que responde a una necesidad de modernización del aparato judicial, es acompañada por un alineamiento con las reglas y principios modernos que gobiernan el proceso civil, normas que garantizan una lealtad mínima a la instancia (respeto del principio de contestación; libertad de defensa; carácter público de los debates; respeto a los plazos, fijados por la ley, del proceso y de los recursos...).

Llevando más allá el esfuerzo de adaptación, algunos sistemas tratan de adaptar la *sharia* a una concepción moderna de la familia, sin que con ello, no obstante, se liberen totalmente de los principios dictados por la ley islámica.

** El esfuerzo de adaptación sustancial de la sharia a una concepción moderna de la familia*

La concepción de la familia, en la *sharia*, procede de una posición discriminatoria entre el hombre y la mujer. Esta discriminación, como

⁹⁰ Aproximación con Argelia, donde el litigio del estatuto personal es una responsabilidad exclusiva de las autoridades civiles. Pero, en este último caso, la unificación no parecía crear ninguna dificultad, a medida que, por consideraciones históricas, no hay minorías no musulmanas en aquel país. Todos los argelinos, o casi todos, son musulmanes o de descendencia musulmana, debido al hecho de que, desde hace más de un siglo, la ley Crémieux decidió, jurídicamente, y facilitó, en la práctica, afrancesar a los judíos de Argelia, judíos que, por lo tanto, son parte, con los colonos franceses, del movimiento de independencia.

⁹¹ Sobre las formas de colocar en práctica ese pluralismo legislativo, ver la ley del 29 de enero de 2000 relativa a la organización de determinados procedimientos judiciales en materia de estatuto personal. Para un comentario sobre esta ley, ver Akacha Abel el Al, "Influencia de la religión en la nueva ley egipcia relativa al estatuto personal" (en árabe), in *Droit et religion*, Bruylant, 2003, pág. 95 y siguientes.

ya fue visto, va a manifestarse en la formación del vínculo matrimonial, durante el matrimonio y durante su disolución. Este desequilibrio, que afecta la célula base de toda la sociedad, perjudica seriamente el desarrollo socioeconómico de estos nuevos Estados. Es con el objetivo de suavizar estos inconvenientes que algunos sistemas jurídicos árabes tratan de disminuir los rigores de esta concepción de familia, sin llegar al punto de estremecer los principios sobre los cuales se sustentan las soluciones de la *sharia*. Queriendo restringir los matrimonios poligámicos, el legislador iraquí impuso la necesidad de obtención previa de una autorización judicial para poder concluir un segundo matrimonio. Si el candidato a matrimonio bígamo ignora la necesidad de esta autorización, la primera mujer tendrá el derecho de pedir el divorcio.

En el Código del 9 de junio de 1984, el legislador argelino rodea al matrimonio poligámico del máximo de garantías para las esposas interesadas en esta situación. Exige, también, en el artículo 8º de aquel Código, la previa obtención, por parte del requeridor, de una autorización judicial; de la misma forma, la primera esposa debe ser informada sobre el proyectado matrimonio y la segunda esposa, sobre el matrimonio anterior. El juez no podrá autorizar el segundo matrimonio, a menos que este último sea legítimamente justificado, que el esposo esté en condiciones de tratar a las esposas de forma equitativa y que tenga realmente intención de proceder de esta forma. Si la primera mujer no acepta el segundo matrimonio, podrá, siempre, pedir divorcio.^{92 93}

Inscribiéndose en una perspectiva de modernización del estatuto personal marroquí, el nuevo Código de familia, promulgado por ley

⁹² Cf. S. Ben Halima, "Réflexions à propos du Code algérien de la famille". *Actualités juridiques Tunisiennes*, n° 3 (1990-1), pág. 9 y siguientes, especialmente páginas 18-19.

⁹³ Sobre la anunciada revisión del Código argelino de 1984, ver C. Quazani, Bouteflika, "Les femmes et les islamistes". *Jeune-Afrique*, L'intelligent, n° 2277, 29 de ago.- 4 de set., págs. 35-36.

del 3 de febrero de 2004, trae las mismas restricciones en lo que se refiere al matrimonio poligámico⁹⁴. Otros esfuerzos para mejorar el estatuto de la mujer caracterizan esta nueva legislación. El legislador marroquí deja claro, también, que la tutela es un derecho de la mujer mayor, que lo podrá ejercer según su elección y sus intereses⁹⁵. Él coloca a la familia bajo la responsabilidad de ambos cónyuges⁹⁶, condiciona el ejercicio del derecho de repudio⁹⁷ y amplía los casos en que la mujer puede pedir el divorcio⁹⁸.

Por más interesantes que sean, estas nuevas soluciones no presentan un carácter subversivo en relación con la *sharia*. No reniegan los principios relativos a cuestiones fundamentales (reconocimiento de la poligamia, admisión del repudio). En realidad, no hacen más que reglamentar estos principios de forma más flexible y más equitativa para la mujer. Moderan las discriminaciones, estableciendo, para instituciones basadas en la diferencia entre los sexos, condiciones judiciales y de sustancia que hacen más difícil su aplicación. No se trata, aquí, de ninguna forma, de suprimir las instituciones de la *sharia*. Cuando fue presentado el nuevo Código marroquí de la familia, el Rey Mohamed VI justificó las principales contribuciones de la nueva legislación refiriéndose a textos del Corán, antes de exhortar a los marroquíes, al final de su discurso, a

⁹⁴ Ver, sobre esta cuestión, los artículos 78 a 92 del Código marroquí de la familia.

⁹⁵ Artículo 24 del nuevo Código marroquí de la familia. Antes de esta reforma, la mujer quedaba bajo tutela matrimonial de su padre o de su hermano.

⁹⁶ Artículo 51, párrafo 3º, del nuevo Código marroquí de la familia.

⁹⁷ No es más válido el repudio para simple recitación de una fórmula verbal. El esposo no podrá consignar su repudio ante dos notarios, a no ser después de haber obtenido la autorización del tribunal. El tribunal debe promover una audiencia de conciliación entre los cónyuges. Si esta conciliación no fuera conseguida, exigirá del esposo requeridor que regularice los derechos pecuniarios a que tienen derecho la mujer y los hijos. Sólo después de que estos derechos hayan sido acordados es que el esposo podrá consignar su pedido de repudio ante los dos notarios (ver, sobre el conjunto de estas cuestiones, los artículos 78 a 93 del nuevo Código marroquí de la familia).

⁹⁸ Ver, en este sentido, los artículos 94 y siguientes del nuevo Código marroquí de la familia.

que respetaran la nueva ley, que – añadió – se inscribe en el espíritu de la *sharia*.

En fin: inclusive cuando se trata de reforma del estatuto personal, los países árabes tienen dificultad para separarse de la *sharia*. En estos países, el derecho del estatuto personal tiene dificultad de separarse de la religión.

Sin romper totalmente con esta lógica, un país árabe osará alejarse, de forma muy significativa, de la estricta ortodoxia de la *sharia*: se trata de Túnez.

c – La excepción tunecina

En el albor de la independencia, conseguida en 1956, el gobierno tunecino trató de provocar un gran cambio social por la promulgación, el 13 de agosto de 1956, del Código del estatuto personal. Este Código se presenta como una obra original desde varios puntos de vista. Primeramente, toma un aspecto moderno con las divisiones en capítulos y las subdivisiones en artículos. En seguida, es un Código nacional que se aplica a todos los tunecinos, cualquiera que sea su religión. Sus soluciones son colocadas en práctica por una justicia secularizada, que ofrece a quienes son juzgados las garantías judiciales que garantizan el buen desempeño del proceso. En fin, sus soluciones sustantivas se distinguen de las otras leyes árabes relativas al derecho de familia. Suprime el derecho de constreñimiento que, en otros tiempos, permitía que el padre casara a su hija sin la obligación de garantizar, previamente, su consentimiento. Prohíbe la poligamia, de ahora en adelante vedada por el artículo 18 del Código del estatuto personal y considerada infracción penal severamente reprimida. Él “*repudia*” el repudio, sustituido por el divorcio, siempre judicial, pronunciado a pedido de uno u otro de los cónyuges, en pie de igualdad, y acompañado por el resarcimiento de pérdidas e intereses, cuando es solicitado de forma unilateral y sin motivos (ver los artículos

50 y siguientes del Código tunecino del estatuto personal). Algún tiempo después, el legislador va aún más lejos en el camino de las reformas. De esta forma, la ley del 4 de marzo de 1958 autoriza y organiza la adopción, forma de filiación condenada por la *sharia*; por su parte, la ley del 19 de junio de 1959 modifica el derecho de sucesión instituyendo un sistema de representación y ampliando la vocación sucesoria de las hijas, llenando, de esta forma, las lagunas o insuficiencias del derecho musulmán. Finalmente, una ley del 28 de octubre de 1998, modificada en 2003, perfila un estatuto jurídico a favor del niño que nace fuera del matrimonio, inclusive cuando la ley islámica prohíbe, de forma inequívoca, el establecimiento de la filiación natural. Procediendo de esta forma, el derecho positivo tunecino se aleja de una lectura comúnmente aceptada de la *sharia* en los otros países árabes. Y si podemos notar la supervivencia de ciertas instituciones del derecho musulmán clásico, tales como la institución de la dote, el juramento de anatema o el privilegio de la masculinidad en materia de sucesión, las innovaciones mencionadas anteriormente constituyen contribuciones que dan a las soluciones tunecinas el aspecto de una excepción en el conjunto de los derechos árabes.

Esta obra original es, en lo esencial, obra de un hombre: Habib Bourguiba, primer presidente de la República tunecina. Desafiando las corrientes conservadoras que se oponían al proyecto de Código del estatuto personal, Bourguiba va a terminar imponiendo sus ideas, que tenían como objetivo *“la instauración de una nueva sociedad, libre e igualitaria, por medio, por lo tanto, de una profunda reforma de los valores culturales, de las costumbres y de las formas de justicia distributiva, por medio de un cambio radical de la sociedad tradicional”*⁹⁹. De esta forma él realizaba lo que Ben Achour llamará con felicidad, una *“Revolución por el derecho”*¹⁰⁰. Esa *“Revolución”* va a ser confirmada e inclusive consolidada, en determinados

⁹⁹ Y. Ben Achour, “Une Révolution par le droit? Bourguiba et le Code du statut personnel”, in *Politique, Religion et Droit*, op. cit., pág. 203 y siguientes, especialmente pág. 207.

¹⁰⁰ Ibidem.

puntos (estatuto del hijo natural) por el segundo presidente de la república tunecina, Ben Ali.

Entretanto, esta significativa ruptura con el antiguo orden jurídico no eximió a las autoridades tunecinas de tratar de vincularla a determinadas soluciones de la *sharia*¹⁰¹. Este fue el caso para justificar la posición hostil a la poligamia. Se observa, en este sentido, que el Corán autorizaba la poligamia con la reserva de una actitud equitativa del esposo en relación con sus diferentes esposas; entonces, considerando que esta condición de tratamiento equitativo era imposible de ser atendida en la práctica, la admisión teórica de la poligamia se transformaba, para efectos prácticos, en una interdicción. La actitud es edificante: señala la seria preocupación de las autoridades árabes “*de injertar*” en la *sharia* las soluciones del estatuto personal. En estos países, la legitimidad de una solución relativa al estatuto personal no se deriva del hecho de que ella haya sido elaborada por una autoridad legítima (representativa de la población, o de otra); ella es juzgada, primeramente, por su fidelidad a las fuentes sagradas y por la estricta ortodoxia en relación con la *sharia*.

La atracción entre la *sharia* y el estatuto personal, en los países árabes, es tan fuerte que, en este sentido, deben ser explicitadas algunas explicaciones.

¹⁰¹ Ver, sobre este asunto, el discurso de presentación del Código del estatuto personal del ministro de Justicia, Ahmed Mestiri, citado por Y. Ben Achour, op. cit., pág. 216. Esta voluntad de vincular el estatuto personal con la *sharia* sería reiterada, algún tiempo después, cuando subió al poder el segundo presidente de la república tunecina. De esta forma, se puede leer, en el Pacto nacional del 7 de noviembre de 1988, lo siguiente: “Estas reformas tienen como objetivo liberar a la mujer y emanciparla, una aspiración muy antigua en nuestro país, basada en una sólida regla de la *ijtihad** y en los objetivos de la *sharia*, y que constituyen una prueba de la vitalidad del Islamismo y de su apertura a las exigencias de la época y de la evolución. El Estado tunecino debe velar por esta orientación racional que proceda de la *ijtihad* y trabajar para que la *ijtihad* y la racionalidad tengan claramente un impacto en la enseñanza, en las instituciones religiosas y en los medios de información”. Pacte national, Imprimerie officielle de la Republique tunisienne, 1989, pág. 16.

* *Ijtihad* – juzgamiento individual para establecer un precepto legal, por medio de la interpretación creativa del *corpus* de las leyes existentes (N. T.).

C – Razones de la perennidad de la referencia islámica en los órdenes jurídicos de los países árabes

Con miras a explicar la influencia casi exclusiva y casi permanente de la *sharia* sobre los derechos positivos de los países árabes en materia de estatuto personal, se evoca la idea de que esta rama del derecho siempre existió, “*a la sombra de lo religioso*”¹⁰². Realmente, a diferencia de otras materias (derecho civil, derecho comercial, derecho del trabajo...), las reglas que regulan el derecho de familia frecuentemente se insertan en el Corán (es el caso, sobre todo, de la regla que instituye la poligamia, del deber de obediencia de la mujer en relación con el hombre, del privilegio de la masculinidad, de la interdicción de la adopción...) o en la *sharia* (interdicción de filiación natural, instauración de impedimentos de sucesión entre musulmanes y no musulmanes, prohibición de hacer testamento a favor de un heredero...). La tintura divina del derecho es mucho más fuerte, aquí, que en otros lugares, donde el derecho musulmán aparece como una obra humana, sin base sólida en las escrituras¹⁰³.

Aunque sea seductora, esta opinión no estaría libre de críticas. Es necesario recordar, en este sentido, que el Corán contiene, por ejemplo, reglas claras de derecho penal: las que enuncian la ley del talión, o las que prevén castigos corporales para los autores de determinados delitos (los *hududs*). Esto no impidió que la gran mayoría de los Estados Árabes adoptara códigos penales modernos, que no tienen nada que ver con las prescripciones coránicas.

¹⁰² Y. Ben Achour, *Politique, religion et droit dans le monde arabe*, Cérès Productions – Cerp, Tunis, 1992, especialmente pág. 146.

¹⁰³ Fue verificado, en este sentido, que “existe un vínculo particularmente estrecho, en la conciencia de los musulmanes, entre estas partes del derecho que constituyen ‘el estatuto personal’ y la religión; es, finalmente, en este sentido que se encuentra en el Corán la mayor cantidad de prescripciones”. R. David y C. Jauffret-Spinozi, *Les grands systèmes de droits contemporains*, Dalloz, 1982, especialmente n° 439, pág. 483.

En realidad, la resistencia al cambio, en lo que se refiere al estatuto personal, se deriva, esencialmente, de la conjunción de dos tipos de factores: un factor antropológico y un factor político. A estas consideraciones generales, debe ser añadida una consideración específica de los sistemas árabes, cuya reglamentación del estatuto personal está organizada bajo la forma de la pluralidad confesional.

* *El factor antropológico*

La intrusión de las influencias extranjeras es difícil, en materia de estatuto personal, pues éste cristaliza valores sociales, morales, culturales y religiosos del grupo social. El derecho del estatuto personal es el derecho que está más cerca, a medida que no sólo se refiere a todas las personas en su intimidad¹⁰⁴, sino que constituye, también, el derecho más auténtico, pues continúa siendo el crisol de los valores esenciales que caracterizan la originalidad de un colectivo social determinado. En fin, es el derecho más directamente vivido por todos. Es el único campo donde “*la ley merece el título de ‘general’. Cada individuo vive, por lo menos las reglas elementales del estatuto personal, sin aprender derecho. Lo que no ocurre así, en lo que se refiere a las otras leyes. Estas últimas sólo se refieren a grupos, corporaciones, sujetos particulares de derechos*”¹⁰⁵. En estas condiciones, es muy difícil que un grupo abandone las reglas de su estatuto personal¹⁰⁶, a favor de disposiciones “*procedentes de otros lugares*”¹⁰⁷. El mantenimiento, en las sociedades árabes, de una estructura familiar jerárquicamente

¹⁰⁴ La esfera privada es el lugar predilecto de la religión; es ahí donde más se hace sentir el peso confesional.

¹⁰⁵ Y. Ben Achour, op. cit., especialmente páginas 146-147.

¹⁰⁶ Y. Ben Achour, op. cit., local citado.

¹⁰⁷ Debe destacarse, en este sentido, que fue necesario que ocurriera un acontecimiento político extraordinario, como la Revolución francesa, para que el derecho de familia de los países europeos se libertara del imperio del derecho canónico. Sobre este asunto, observa Geddawy que “la Iglesia reglamentaba, hasta la Revolución, gran parte del *status* de los individuos. Todo lo que tenía que ver con el matrimonio, su celebración, su anulación, la separación de cuerpos, e inclusive hasta la filiación, era responsabilidad de la Iglesia. En estos asuntos, la Iglesia era legislador, pues era el

dominada por la línea masculina, así como los agitados movimientos feministas, van a contribuir a mantener el *status quo* en este asunto¹⁰⁸.

** El argumento político*

A estos datos se agrega un elemento político de peso. Un Código de familia no es una simple ley; es una parte esencial de un proyecto de sociedad. Estas consideraciones transforman al derecho del estatuto personal en un terreno privilegiado de confrontación entre modernistas, por una parte, y tradicionalistas, por otra. Estos últimos se oponen firmemente, en nombre del respeto a la *sharia*, a cualquier deseo de cambio preconizado por el clan modernista y no vacilan en ejercer toda su influencia para hacer que le sea favorable el resultado de la disputa (manifestaciones en las calles, cuando se anuncia un proyecto de reforma; presiones políticas sobre los gobernantes; acuden a técnicas jurídicas y judiciales para aniquilar el efecto de cualquier ley que consideren contraria a la *sharia* – ver el ejemplo de la ley Jihane en Egipto). Teniendo en cuenta la repercusión de esta corriente entre las masas populares, que permanecen profundamente vinculadas a la religión, e indirectamente entre los gobernantes, que no pueden despreciar la fibra religiosa de sus pueblos, predomina en lo que se refiere al asunto el conservadurismo, en todos los países árabes. Cualquier dislocación – por mínima que sea –, en relación con la ley islámica, tiene que ser vinculada a la religión para disminuir los ardores

derecho canónico el que se aplicaba. Pero era, también, juez, pues era la jurisdicción eclesiástica la que tenía competencia en este campo”. Am Kessmat El Geddawy, *Relations entre systèmes confessionnels et laïques en droit international privé*, Dalloz, 1971, especialmente pág. 13. La admisión del laicismo como principio fundamental de la mayoría de los Estados europeos va a sellar, definitivamente, el destino de esta emancipación del *status* personal en relación con el derecho canónico.

¹⁰⁸ Este movimiento reaccionario, que caracteriza el *status* personal de forma general, era amplificado, de forma particular, en el derecho musulmán, donde los jurisconsultos y cadis estaban poco inclinados a dejar vía libre a cualquier nueva influencia en el campo de un tema dominado por referencias de las escrituras. Esta actitud va a consolidarse con “el cierre de la puerta del *ijtihad*” al final del siglo IV de la Hégira.

conservadores del clan tradicionalista. Frente a la nueva ley marroquí, el Rey Mohamed VI intervino, de forma implícita pero correcta, en estas tensiones políticas, tratando de calmarlas. “*Estas reformas – destacó él – no deben ser percibidas como la victoria de una facción sobre otra; ellas deben ser consideradas como una adquisición para todos los marroquíes*”.

Este debate está en vías de regresar en Argelia, durante la anunciada reforma del Código de familia de 1984¹⁰⁹. Aprobado por las feministas, que ven en él, a pesar de la permanencia de ciertas desigualdades, “*un paso en la buena dirección*”¹¹⁰, el proyecto de nuevo Código de la familia es atacado por los conservadores, que denuncian sus contradicciones con la *sharia*¹¹¹.

El fortalecimiento del pensamiento tradicionalista es acompañado, actualmente, por insistentes reivindicaciones a favor de la aplicación estricta de la *sharia*, principalmente en el campo del estatuto personal. Hostil a cualquier emancipación del estatuto personal en relación con la *sharia*, el discurso tradicionalista (reavivado por los últimos hechos políticos: acontecimientos del 11 de septiembre de 2001, crisis afgana, crisis iraquí, persistencia de la crisis palestina) denuncia cualquier intento de “*infiltración*” en la *sharia* y predica un

¹⁰⁹ Las principales contribuciones de este proyecto de reforma son:

- supresión del matrimonio por procuración;
- unificación de la edad para contraer matrimonio: 19 años para ambos cónyuges (actualmente la edad es de 21 años para los hombres y 18 años para las mujeres);
- supresión de la obligación de ser tutelada para la joven de menos de 19 años;
- establecimiento de la igualdad de derechos y de obligaciones entre los cónyuges;
- sometimiento del matrimonio poligámico a la autorización del juez (el hombre que desee contraer un matrimonio poligámico debe, además de esto, obtener el consentimiento de la antigua o de la nueva esposa).

Sobre este proyecto de reforma, ver *Le Monde*, 29 de septiembre de 2004, pág. 6.

¹¹⁰ Ver, sobre este asunto, la entrevista de Mme. Soumia Salhi (Miembro de la dirección de la Unión General de los Trabajadores Argelinos), *Jeune-Afrique/L'intelligent*, n° 2283, del 10 al 16 de octubre de 2004, pág. 42.

¹¹¹ Ver, sobre este tema, la entrevista de Boumachara Abdelhak (Presidente del Grupo Parlamentario del Movimiento de la Sociedad para la Paz), *Jeune-Afrique/L'intelligent*, n° 2283, del 10 al 16 de octubre de 2004, pág. 43.

alineamiento con la estricta ortodoxia jurídica. El éxito de este discurso entre las masas y ciertos gobernantes árabes que – ya sea por convicción o por estrategia política – adhieren a él, lleva al refuerzo de la influencia de la *sharia* en el terreno del estatuto personal: abandono de la ley Jihne, en Egipto, y su sustitución por la ley de 1985 que retira sus dispositivos más liberales; abandono, por parte de Yemen del Sur, en el rastro de la reunificación de los dos Yemen, de sus audaces reformas en materia de estatuto personal a favor de un Código del estatuto personal (promulgado en 1992) más respetuoso de la tradición coránica; adopción, por parte de Sudán (1991), de un Código que reincorpora fielmente las prescripciones de la *sharia*, adopción de un Código del estatuto personal, en Mauritania, que se inscribe en la línea de esta orientación (2001). La reciente reforma de febrero de 2004 del Código marroquí de la familia (*Moudawwna*) – saludado por los círculos feministas de Marruecos – debe mucho al “*bajo perfil*” adoptado por los islamistas, como consecuencia de la onda de atentados terroristas de mayo de 2003, que se les atribuyó por parte del gobierno marroquí¹¹².

Consideraciones específicas sobre los sistemas árabes de pluralismo confesional. En determinados países árabes, como Líbano, Siria, Irak, Marruecos y Egipto, el derecho de familia está organizado según una estructura pluralista. Estos sistemas se caracterizan por la diversidad de *status* aplicables en las relaciones familiares. El principio es que cada comunidad religiosa quede sometida a su propia ley, que es aplicada por sus propios tribunales¹¹³. El espíritu “*autárquico*” que anima a esta categoría de sistemas los transforma en rebelde ante cualquier intromisión extranjera en el seno del estatuto personal.

¹¹² Debe recordarse que, en 2000, los islamitas habían manifestado su hostilidad a cualquier tipo de reforma del estatuto personal, reuniendo a decenas de miles de personas en las calles de Casablanca.

¹¹³ Ver, sin embargo, en este sentido, la excepción egipcia, donde el pluralismo toma, desde la unificación de las jurisdicciones nacionales, en 1955, y la supresión de los tribunales religiosos, un aspecto exclusivamente legal.

Para comprender esta situación, es necesario remontarse a la función conferida por el derecho musulmán clásico a la noción de estatuto personal. Mientras que en los derechos europeos la noción de *status* personal nació a partir de una oposición entre estatuto real y estatuto personal, ella presenta, en el derecho musulmán, “una función de repartición”. Efectivamente, el concepto de estatuto personal fue utilizado para definir las cuestiones para las cuales cada comunidad era regida por su propio derecho. En tierra del Islamismo, la presencia de comunidades no musulmanas (cristianos y judíos) era no apenas tolerada, sino que también reglamentada. Además de una aplicación universal del derecho musulmán, tanto a los musulmanes como a los no musulmanes, subsistía un sector en el cual los *dhimmis* (gente del libro)¹¹⁴ estaban en condiciones de reclamar la aplicación, por jueces que compartían su confesión, de un derecho de acuerdo con las prescripciones de su religión. Este sector era compuesto por instituciones con coloración religiosa que integrarían lo que se podría llamar, más tarde, la categoría del estatuto personal (ahí se encontraban el matrimonio, el repudio, la filiación, los regímenes matrimoniales, las sucesiones...), instituciones por medio de las cuales cada comunidad estaba expuesta a su propio régimen jurídico. Teniendo en cuenta la función que se le confería, la noción de estatuto personal permanecía al amparo de cualquier “viento innovador” y, por consiguiente, hostil a las influencias extranjeras. Realmente, si la separación garantizaba la especificidad religiosa del estatuto personal, la simple especificidad religiosa del estatuto personal justificaba la función que se le atribuía. En estas condiciones, la admisión de influencias seculares en el seno de un estatuto personal que opera en la base de un vínculo religioso llevaba a reconsiderar el apoyo confesional sobre el cual estaba erigido el equilibrio del sistema socio-jurídico del pluralismo confesional.

¹¹⁴ Así eran denominados los judíos y cristianos que vivían en tierras del Islamismo. Para un estudio detallado de este asunto, ver Sami Awdh y Deeb Abu Sahlieh, *Etrangers en terre d'Islam*.

CONCLUSIÓN

Con excepción de Arabia Saudita y Sudán, que islamizaron totalmente sus sistemas jurídicos, la *sharia* no puede ser considerada como la única fuente de derecho positivo de los países árabes. El análisis de materias jurídicas de carácter económico, así como del derecho penal de los países árabes, revela una emancipación segura de estos órdenes jurídicos con relación a la religión. Bajo el efecto de las influencias occidentales, de la internacionalización del derecho y de la penetración de los derechos fundamentales en los países árabes, estos pasaron por importantes transformaciones en el terreno del derecho económico y del derecho penal. Desde esta perspectiva, se pasa de una concepción confesional del derecho para una concepción “instrumental” de este mismo derecho: el derecho no es más percibido como reflejo de una identidad de coloración religiosa; primero, se consolida como instrumento de la realización de un progreso social y económico.

Este gran cambio es, sin embargo, contrabalanceado por un gran conservadorismo en el campo del estatuto personal, donde la *sharia* parece que es una referencia imposible de ser soslayada en este asunto. Aquí, el peso del pasado parece que no puede ser evitado, teniendo en cuenta la naturaleza de las disposiciones del estatuto personal, el contexto de las sociedades árabes y el balance de los equilibrios políticos en juego.

Estas consideraciones le confieren a los sistemas árabes una evidente singularidad, pues el antiguo sistema sobrevive en el seno de estas sociedades y se contrapone a las soluciones modernas dictadas por imperativos que se alejan totalmente de la religión. Si esta mezcla trae consigo una innegable riqueza, ella es también portadora de una gran cantidad de contradicciones vinculadas a la confrontación de dos lógicas diferentes que animan el mismo sistema jurídico: una lógica racional, por una parte, y una lógica confesional, por otra. Estas

contradicciones parece que son el signo de una sociedad en transición. Como escribe, con justeza, Alexandre Kojève, “*las contradicciones entre las diversas reglas de derecho en vigor no se manifiestan a no ser en épocas de transición, cuando un sistema está en vías de ceder lugar a otro*”¹¹⁵.

¹¹⁵ A. Kojève, *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Gallimard, 1981, especialmente pág. 332.

El Concepto de Nación Árabe: Factores y Fundamentos

Eugenio Espir Chahúan

Reflexión en Torno al Concepto de Nación Árabe

*Eugenio Espir Chahúan**

INTRODUCCIÓN

El Diccionario inglés de Oxford, define Nación como: “Pueblo o raza, caracterizado por origen, leguas, historia comunes y que normalmente se haya organizado como un Estado político, independiente, que ocupa un territorio definido”. Sin embargo, desde hace varios años, el concepto nación ha sido objeto de extensas discusiones y hasta la actualidad no se ha llegado a un concepto unánime. Es esta falta de consenso en lo que se refiere al concepto de nación, lo que hace que hasta el día de hoy siga siendo un problema la propia definición y construcción nacional. El tema que nos convoca en este ensayo, se refiere a la construcción nacional árabe. Lo que corresponde preguntarse es ¿Existe una única nación árabe, o varias naciones árabes con un referente cultural común, dado por la lengua y el Islam como religión mayoritaria?

El trabajo está integrado por dos apartados más una conclusión general. En el primer apartado se hace una revisión sobre la evolución y discusión del concepto de nación y nacionalismo, distinguiendo los principales autores y corrientes teóricas. El segundo apartado tiene el objetivo de discutir la existencia de una o varias naciones árabes, comenzando con una visión histórica de los árabes, y continuando con un análisis del debate intelectual que llevado a cabo en el mundo

*Maestro en Estudios Árabes y Islámicos, Facultad de Letras, Universidad de Ain Shams, Cairo-Egito. Profesor y Coordinador del Centro de Estudios Árabes de la Universidad de Chile.

árabe durante la primera mitad del siglo XX en torno de la cuestión nacional.

NACIÓN Y NACIONALISMO

Ernest Renan (1882) en su conferencia titulada ¿Qué es una Nación?, afirma: “Una nación es un principio espiritual. Dos cosas que, en verdad, forman una única, constituyen este principio espiritual. Una está en el pasado, otra en el presente. Una es la posesión en común de un rico legado de recuerdos; otra es el consentimiento actual, el deseo de vivir juntos, la voluntad de seguir haciendo valer la herencia que se ha recibido indivisa”¹. Para este autor, para crear este principio espiritual, no bastan la raza, la lengua, los intereses, la afinidad religiosa, la geografía, las necesidades militares, afirmando que la nación es un principio espiritual resultante de las complicaciones de la historia, es decir, el elemento preponderante para definir una nación, es el elemento subjetivo, sin que tengan mayor relevancia otros factores tales como la raza, la religión, o el territorio.

Distinta es la concepción de Hauriou, quien define a las naciones como: “Grupos de población fijados en un suelo, unidos por un lazo de parentesco que desarrolla el pensamiento de la unidad del grupo mismo”². De acuerdo con esta definición de nación, Hauriou, a pesar de considerar a la nación como una agrupación humana en que los individuos se sienten unidos unos a otros por los lazos materiales y espirituales, señala la presencia de un territorio como factor determinante, pues el grupo de población debe estar fijado en un suelo.

¹ RENAN, Ernest. *¿Qué es una Nación?* En FERNÁNDEZ BRAVO Álvaro. *La invención de la Nación*. Editorial Manantial, Buenos Aires. 2000. p. 65.

² HAURIU, M. *Principios de Derecho Público Constitucional*. Instituto Editorial Reus, Madrid. 1963. p. 31

Para el Nacional Socialismo, los términos *raza* y *Nación* designan una misma realidad “La nación alemana es la raza germana”. De acuerdo con esta concepción, la unidad racial es el foco de irradiación del cual parten todos los demás elementos vitales de la nacionalidad.

Algunos autores como Fichte y Shleiermacher sostenían que una Nación, como unidad emocional, moral y espiritual sólo era posible cuando todos los miembros del Estado pertenecían a un grupo racial o étnico.

Karl Marx, definió Nación como “poseedora de un idioma común, un territorio, una vida económica y una configuración intelectual común”, pues la presencia de estos elementos constituía una Nación.

Bhikhu Parekh, entiende Nación como “Una unidad étnica, cultural o etnocultural más o menos homogénea, solidaria y autoconciente”³. Desde esta perspectiva, entonces los elementos que constituyen una nación son la unidad ética, la unidad cultural, y conciencia de pertenecer a un determinado grupo de población que es solidario.

Todos los autores antes señalados coinciden en que las naciones existen cuando están presentes ciertos elementos o factores, a los que cada concepción asigna distinta importancia, así, unos dan preponderancia a la raza, otros al territorio, otros a la unidad cultural, donde cabe mencionar a la lengua y a la religión, otros ponen el énfasis en elementos subjetivos, tales como el principio espiritual, o autoconciencia y consentimiento de ser parte a un grupo de población, y otros autores en todos estos elementos conjugados.

Distinta de la visión de todos los autores mencionados es la de Frantz Fanon, que veía a la nación estrictamente como una herramienta, como una lucha, para la descolonización y para llegar a

³ PAREKH, Bhikhu. *El Etnocentrismo del Discurso Nacionalista*. En FERNÁNDEZ BRAVO Álvaro. *La invención de la Nación*. Editorial Manantial, Buenos Aires. 2000. p.112.

un orden posnacional en el que la unidad de los oprimidos garantizará, en una etapa superior, la abolición del estado nacional. Según observa Homi Bhaba, “Fanon escribe en contra de esta forma de historicismo que asume que hay un momento en que las temporalidades diferenciales de las historias culturales convergen en un presente inmediatamente legible”⁴. Él explora el espacio de la nación sin identificarlo de inmediato con la institución histórica del Estado. Fanon señala que en una primera etapa de la lucha nacional, el colonialismo trata de descartar la reivindicación nacional haciendo economismo, pues finge comprensión reconociendo que el territorio colonizado sufre un acentuado subdesarrollo, que exige un esfuerzo económico y social importante. Pero tarde o temprano, el colonialismo advierte que no es posible realizar un proyecto de reformas económico-sociales que satisfaga las aspiraciones de las masas colonizadas. “El colonialismo es incapaz de procurar a los pueblos colonizados condiciones materiales susceptibles de hacerles olvidar su anhelo de dignidad”⁵. Dentro de este contexto, Fanon advierte que los intelectuales de la cultura colonizada deciden responder agresivamente a la teoría colonialista, esta lucha consiste en una búsqueda apasionada de la cultura nacional más allá de la etapa nacional, que se legitima por la preocupación de los intelectuales colonizados de fijar distancias con relación a la cultura colonizadora que temen sumergirse, con la esperanza de encontrar, de descubrir más allá de su miseria actual, una era hermosa, un pasado digno, un pasado de glorias. De esta manera, la reivindicación de un pasado nacional, no sólo rehabilita, sino que además los dignifica, pues el colonialismo no sólo oprime a los pueblos, sino que también se orienta a distorsionar su pasado para desvalorizar su historia. Fanon además advierte que la reivindicación cultural de los hombres de la

⁴ BABHA, Homi, citado por Fernández Bravo, Álvaro. *La invención de la Nación*. Editorial Manantial, Buenos Aires. 2000. p. 20.

⁵ FANON, Frantz. *Sobre la Cultura Nacional*. Op. cit. p. 78.

cultura colonizada se realiza en escala continental, no nacional, así es una orientación arábigo-musulmana o negro-africana, no específicamente nacional.

Come podemos ver, para Fanon, una nación no esta dada por la presencia o no de determinados elementos que se puedan constatar, sino que ve en el concepto de nación una herramienta para la descolonización. Por lo tanto, desde esta perspectiva, las naciones, en los pueblos colonizados, nacen una vez que se utiliza este concepto por los intelectuales de la cultura colonizada, para reivindicar su cultura, y escapar de la colonización.

El *nacionalismo*, como concepto vinculado a Nación, y como ideología, también ha sido objeto de discusiones doctrinarias, pues para quienes han elaborado teorías el nacionalismo sigue siendo un fenómeno elusivo y complejo. Tal como señala Bhikhu Parekh, las tres primeras décadas del siglo XIX, marcaron la emergencia de un nuevo modo de discurso político y dieron lugar distintas doctrinas políticas como el liberalismo, el conservadurismo, el socialismo y el nacionalismo, siendo esta última la más elusiva y difícil se definir.

Para algunos autores, el nacionalismo es amor a la patria, y a su modo de vida, pues es sinónimo de patriotismo, como en el caso de Barry. Para otros, el nacionalismo es la doctrina política sobre la cual los Estados se organizan, así para Kedourie el nacionalismo consiste en glorificar a la nación y tomarla como la base ontológica última de la vida social, así como su más elevada unidad moral. Por su parte, Bhikhu Parekh sostiene que “el nacionalismo es básicamente, una doctrina fundacional en la búsqueda por establecer al Estado en una nación declaradamente auténtica y autosuficiente”⁶. Para este autor, el nacionalismo es una teoría sobre la naturaleza y el modo apropiado de construir el Estado.

⁶ PAREKH, Bhikhu. *El Etnocentrismo del Discurso Nacionalista*. Op cit. p. 102

Para Ernest Gellner, el nacionalismo y los odios étnicos son una fuerza fundamental en el mundo moderno. El nacionalismo es para este autor una consecuencia de la sociedad moderna ilustrada, móvil y atomizada. Las sociedades, a la vista de sus propias desigualdades, resaltan las diferencias culturales y las usan como símbolos. Gellner señala que el nacionalismo inventa naciones donde no las hay, y que afirma que la unidad política y nacional deben ser congruentes, es decir, debe haber coincidencia entre los límites territoriales, nacionales y culturales, con los límites políticos. Gellner sostiene que para el nacionalismo, el concepto de Nación es correspondiente con el de Estado. El nacionalismo no se incubó como resultado de la existencia del Estado Nacional, sino que, por el contrario, el Estado Nacional es el que se incubó como consecuencia del nacionalismo. Este criterio es respaldado por Ernest Gellner, quien señala que el nacionalismo tomó las culturas preexistentes y las convirtió en naciones, y es la clase burguesa la que reclama un ente válido para toda la sociedad, y para ello busca crear una cultura de Nación.

Hans Kohn señala que el nacionalismo representa un intento de actualizar en términos políticos el deseo universal de libertad y progreso.

Para Eric Hobsbawm, el nacionalismo es un programa político bastante reciente en términos históricos, que sostiene que grupos definidos como naciones tienen el derecho de formar estados territoriales. Para este autor, “el nacionalismo es el elemento de artefacto, invención e ingeniería social que entra en la construcción de las naciones”, así como “el uso de materiales antiguos para construir tradiciones inventadas.

Algunos autores nacionalistas, insisten en interpretar al nacionalismo como idea liberal europea, que al ser mal empleado por países periféricos e incluso por países del corazón de occidente, se transformó en una amenaza para la civilización moderna (Kohn,

1992; Kedourie 1992; Nairn 1997) donde estaba implícita la idea de que hubo un nacionalismo bueno y uno malo, que tuvo un momento virtuoso y que luego fue apropiado por países “inmaduros” que tergiversaron sus valores de libertad e igualdad.

Partha Chatterjee, en su libro “El Nacionalismo como problema en la Historia de la ideas políticas”, siguiendo a John Plamenatz⁷, distingue dos tipos de nacionalismo, uno occidental y uno oriental. Ambos tipos dependen de la aceptación de un conjunto de estándares comunes por los cuales se mide el estado de desarrollo de una cultura nacional particular. Señala que en el nacionalismo del primer tipo -occidental- existe el sentimiento de que la nación está en desventaja con respecto a otras, pero que sin embargo está “culturalmente equipada” para extirpar esas deficiencias, y que en consecuencia, cuando el nacionalismo emergió en otros países de occidente, fuera de Francia e Inglaterra, a pesar del sentimiento de desventaja con relación a los estándares de progreso establecidos por Francia e Inglaterra, no sentían que su nación no estuviera culturalmente equipada para alcanzarlos. De esta manera la aceptación del estándar de progreso no era vista como un elemento extraño a la cultura nacional. Por otro lado, señala que el nacionalismo de tipo oriental ha aparecido entre los pueblos recientemente llevados una civilización extraña a ellos, y cuyas culturas ancestrales no se adaptan con éxito a esos estándares establecidos. Advierte, además, que existe conciencia de que esos estándares han sido establecidos por una cultura extraña, y que no se le proveyeron los mecanismos necesarios para alcanzar esos estándares de progreso. De esta manera, concluye que el nacionalismo de tipo oriental ha sido un esfuerzo tendiente a reequipar culturalmente a la nación para trasformarla, advirtiendo que esto no puede hacerse simplemente imitando a la cultura extraña,

⁷ John Plamenatz. “Two Types of Nationalism”, en Eugene Kamenka, comp. *Nationalism: The Nature and Evolution of and Idea*. (Londres, Edward Arnold, 1976). p. 23-36.

porque entonces la nación perderá su identidad distintiva, y constatando que el intento es profundamente contradictorio, pues es a la vez imitativo y hostil de los modelos que imita, acepta el valor de los estándares de la cultura extraña, pero también implica un rechazo al intruso extranjero y dominador, y además rechaza las costumbre ancestrales que son obstáculos al progreso, y que sin embargo son apreciadas como marcas de identidad.

Tal como lo señala Fernández Bravo⁸, el nacionalismo presenta una serie de paradojas. La primera de ellas consiste en el contraste entre su peso político y cultural, y la debilidad de sus estudios, análisis críticos y su ambigüedad conceptual, pues es usado como instrumento ideológico que pone en práctica sus principios, antes de intentar comprenderlo. Otra paradoja del nacionalismo, es que por una parte tiene una posición emancipadora, que combate contra la opresión, y es instrumento para conquistar la libertad y la igualdad de derecho, y por otra parte tiene una posición autoritaria, pues es utilizado para perseguir y expulsar a quienes aparecen como una amenaza a la homogeneidad cultural de la nación, o para imponer criterios de semejanza sobre poblaciones oprimidas.

De acuerdo con lo planteado respecto a los conceptos doctrinarios de Nación y de Nacionalismo podemos constatar que existen agudas divisiones entre los teóricos de estos conceptos, pudiendo distinguir básicamente cuatro teorías que se oponen entre sí: Los nacionalistas, los perennialistas, los modernistas y los posmodernistas.

Para los nacionalistas, la nación es parte del orden natural, el papel del Estado está claro y no es problemático, la tarea de los nacionalistas es “simplemente recordar a sus compatriotas su glorioso pasado”⁹.

⁸ FERNÁNDEZ Bravo, Álvaro. *La invención de la Nación*. Editorial Manantial, Buenos Aires. 2000.

⁹ SMITH, Anthony D. *¿Gastronomía o Geología? El rol del Nacionalismo en la reconstrucción de las Naciones*. Op cit. p.205

Para los perennialistas, es decir para quienes la nación es una característica perenne de la historia y las sociedades humanas, la nación es inmemorial, las formas nacionales pueden cambiar y las naciones concretas pueden disolverse, pero la identidad de la nación no cambia. Sin embargo, desde esta perspectiva, la nación no forma parte del orden natural, de modo que uno elegir su nación y generaciones posteriores pueden construir algo nuevo sobre sus antiguos cimientos étnicos. De esta manera, la tarea del nacionalista es redescubrir y apropiarse de un pasado sumergido con el fin de construir mejor sobre él. Esta concepción fue muy popular, también en los círculos académicos, antes de la segunda guerra mundial. Actualmente, la mayoría de los estudiosos no acepta sus premisas.

Para las teorías modernistas, en cambio, el pasado es en gran medida irrelevante. La nación es un fenómeno moderno, el producto de las ideologías nacionalistas, expresión ellas mismas de la moderna sociedad industrial. El nacionalista es libre de usar herencias étnicas, pero la construcción de las naciones puede producirse sin ayuda de un paso étnico, de ahí que las naciones sean fenómenos de una etapa concreta de la historia y estén insertas en condiciones puramente modernas, de ahí que el nacionalismo y las naciones sean componentes de un mundo moderno capitalista, industrial y burocrático. De acuerdo con las teorías modernistas, cada sociedad y población debe forjar una comunidad viable a gran escala y “construir una nación” donde no había existido, porque la nación es el único marco para el desarrollo económico y social. Consecuentemente, desde esta perspectiva, el nacionalismo fue tanto el resultado de crecimiento como su motivación, mientras que la nación proporcionó la única base y el único marco viable para el crecimiento.

Para las teorías posmodernistas, las naciones son comunidades imaginarias, compuestas objetos de ingenierías, es un artefacto cultural de la modernidad, un sistema de imaginaciones y representaciones colectivas, las naciones implican la creación de una ideología-cultura

de comunidad, a través de una serie de símbolos y mitos unificadores, pues el presente crea al pasado a su propia imagen. De esta forma, los modernos intelectuales nacionalistas seleccionarán, inventarán y mezclarán libremente ingredientes de la nación-historia, símbolos, mitos, tradiciones, lenguas- tanto para los compatriotas como para los forasteros, y al hacerlo, han forjado la propia nación, de manera que imagen y realidad han llegado a ser idénticas. En última instancia, la nación no tiene existencia fuera de su imaginiería y de sus representaciones.

Anthony D. Smith considera que ninguno de estos planteamientos es satisfactorio, configurando una nueva teoría en la que ve al nacionalista como arqueólogo. En este sentido, señala que su tarea es selectiva, pues recuerdan así como olvidan el pasado, su papel es el redescubrimiento, la reinterpretación y regeneración de la comunidad, pero advierte que para lograr el éxito en su tarea debe satisfacer ciertos criterios: sus interpretaciones deben ser compatibles no sólo con las demandas ideológicas del nacionalismo, sino también con la evidencia científica, la resonancia popular y el establecimiento de pautas etnohistóricas concretas.

En vista de la evidente falta de unicidad en el concepto y en sus elementos esenciales, y de acuerdo con lo planteado anteriormente, pareciera que la teoría más convincente es la posmodernista, que entiende el concepto de nación como una comunidad imaginaria, un artefacto cultural. Anderson, definió a la nación como “una comunidad política imaginada”¹⁰, y le asigna las características de: imaginada, inherentemente limitada y soberana. Señala que la nación es una *comunidad*, ya que se concibe en ella un compañerismo profundo, horizontal y fraterno aunque sean evidentes las desigualdades y la falta de equidad entre sus miembros. La nación es *imaginada* debido a que incluso los miembros de la nación más

¹⁰ ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the origin and spread of Nationalism*. Revised Edition ed. London and New York: Verso, 1991

pequeña, no conocen a la mayoría de sus compatriotas, y además nunca podrán conocer a los miembros de las generaciones siguientes, ni siquiera podrán alguna vez oír sobre ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de esa comunidad. Las nacionalidades se caracterizan por el estilo y la creatividad con que son imaginadas. La nación es *limitada*, ya que tiene fronteras finitas aunque sean muy elásticas. Más allá de las fronteras se encuentran otras naciones. La nación es *soberana*, ya que en su extensión territorial se aspira a ser libre. La garantía y el emblema de esta libertad es el Estado soberano.

En la expresión acuñada por Benedict Anderson, las naciones son construcciones ideológicas elaboradas en los procesos de edificación de los Estados nacionales. Los Estados nacionales emergieron en el marco de procesos de conflictos bélicos, y de establecimiento de consensos, por los cuales las élites a través de las funciones estatales de ejercicio de la “violencia legítima” y de la hegemonía, establecieron los ejes constitutivos del universo simbólico y discursivo de la nacionalidad y de la identidad nacionales. Las identidades nacionales, por cierto, siempre se construyen o existen imaginaria y realmente delimitándose, o diferenciándose en un sentido fenomenológico, o en confrontación con la Otredad, pues las identidades colectivas se definen negativamente, es decir frente a otros, pues el *Otro* es también un espejo de *Nosotros*, debido a esta forma de identificarse como lo opuesto, lo contrario, como la negación a la otredad. El uso del “nosotros” alude a “ellos” ante quienes se indican diferencias. Si no hubiera “ellos” de los que ser diferentes, no cabría preguntarse sobre la naturaleza del “nosotros”. Sin ajenos no hay propios. Las identidades colectivas se basan en lo que se tiene en común, aunque sea muy poco.

Esta perspectiva, para los propósitos de este ensayo, debe ser asociada con el postulado de Fanon, que concibe a la nación como herramienta de lucha para la descolonización, consistente en una búsqueda de un pasado glorioso, de una cultura nacional, mas allá del periodo colonial, que rehabilite y dignifique a los colonizados.

En este sentido, en el presente ensayo, para responder a la pregunta que nos hemos planteado: ¿Existe una Nación árabe o bien varias naciones árabes con un referente cultural común dado por la lengua y el Islam como religión mayoritaria?, se tendrá como premisa, el concepto de nación posmodernista, es decir entender a las naciones como comunidades imaginarias, como una artefacto cultural de la modernidad, y que la Nación Árabe actual, se construye, como comunidad imaginaria, a partir de la colonización occidental en el Mundo Árabe, desde principios del siglo XX.

¿NACIÓN O NACIONES ÁRABES?

Perspectiva histórica

Los árabes constituyen el sustrato de población de toda un área geográfica que se extiende desde el océano Atlántico hasta los montes Zagros, contrafuertes de la meseta irania, incluyendo así a todo el norte de África, el valle del Nilo, el cuerno de África, el Levante, Mesopotamia y la península de Arabia. Estas zonas conforman una unidad geográfica, un todo homogéneo, cuya constante es el desierto y cuya excepción son las regiones fluviales, donde se desarrollaron las primeras civilizaciones humanas. El desierto, como constante del paisaje, determinó una forma de vida, un modo de producción, que es el pastoreo nómada. El centro natural de toda la región es la península arábica, lugar de origen del pueblo árabe, el cual, a través de sucesivas oleadas migratorias, fue asentándose en toda la región anteriormente descrita, pasando en forma gradual de una civilización nómada a una civilización sedentaria.

La constante desecación de la península arábica, con la consiguiente disminución de las zonas de productividad agrícola, junto con el incremento de la población, condujeron a un ciclo constante de migraciones que impulsaron a las tribus nómadas de la península hacia

las zonas fértiles, imaginadas por ellos como “tierras de promisión”. Fueron estas sucesivas oleadas las que impulsaron a diversas tribus árabes al valle del Nilo, a los amorreos a Mesopotamia, a los arameos, cananeos, fenicios y hebreos al Levante, y a la tribu *Habashi* al cuerno de África, lugar donde surgirá el reino de Axum. En suma, todas las antiguas civilizaciones recibieron un flujo constante y determinante de población desde la península de Arabia.

El conocimiento del carácter nómada de la ancestral población de la península arábica tiene una esencial importancia en la interpretación de los acontecimientos históricos que se desarrollan en el Cercano Oriente, ya que es el hilo conductor que permite descubrir los lazos existentes entre las distintas civilizaciones de la Antigüedad, donde lo arábigo y lo nómada constituyen el elemento hereditario común.

Etimológicamente, la palabra árabe, según los filósofos y los diccionarios árabes clásicos, denota la acción de trasladarse en forma continua, lo que asocia el vocablo con el nomadismo. Desde el punto de vista filológico, se corrobora el sentido de dicho vocablo, por contraste con su antónimo; el antónimo de árabe, *arab*, es *misr* que comprende a un sector de este pueblo que ha dejado la vida nómada para hacerse sedentario.

La palabra *misr*, corresponde al nombre árabe de Egipto, lo cual indica que los árabes nómadas consideraban que la antigua civilización faraónica la más excelsa de las antiguas civilizaciones árabes sedentarias. Tanto es así, que en el momento de la expansión del Islam, los árabes denominaban a todas las ciudades *misr*. Por ello, los nómadas del desierto llamaban *amsar*, plural de la palabra *misr*, a los habitantes de las ciudades.

Las primeras menciones acerca de los árabes provienen de este sector sedentario del pueblo árabe, asirio o nabateo. Es así como los árabes nómadas aparecen descritos en los acontecimientos de *Bayt-zamani*, sobre el alto Eufrates, cuando algunas tribus se convirtieron en vasallas del soberano asirio Aurnajirpal; con sus continuas rebeliones, tales tribus desencadenaron la batalla de Qarqar, combate que significó la

primera aparición en la historia de los árabes nómadas, en el mismo año (853 antes de Cristo) en que el rey Gindubi Al-Arabi sitió *Bir^idili*, amenazando la ciudad de Damasco con mil camellos del país de *Arabi*, enfrentándose a Salmansar III, hecho que consta en las fuentes asirias.

Hay también frecuentes referencias a los árabes en inscripciones babilónicas, que los denominan *'arabu y urbi*. Estas fuentes señalan la recepción de tributos pagados por gobernantes árabes a los centros urbanos; también describen las continuas *razzias* practicadas por estos beduinos en dichas zonas. Por otra parte, los pueblos descritos en el capítulo décimo del *Génesis* pueden ser identificados como árabes, como asimismo el término *arabaya* que comienza a aparecer en documentos cuneiformes persas hacia el año 530 antes de Cristo.

Las primeras referencias clásicas pertenecen a Esquilo, quien señala a Arabia como un país remoto en su obra *Prometeo*. Es pues en escritos griegos donde aparece por primera vez un lugar geográfico denominado Arabia, que incluye a todos los habitantes de la península y a los beduinos del desierto egipcio.

Pero si bien la primera acepción de la palabra árabe identifica a éstos con la forma de vida nómada, el sentido de la palabra en cuestión ha estado continuamente cambiando. Esta evolución ha sido lenta y compleja, desde su primitivo y restringido uso, que asimilaba la palabra al pastoreo nómada, cuando árabe era sinónimo de beduino, hasta su amplia significación actual, que conlleva la pertenencia a una nación.

El análisis diacrónico permite visualizar la identidad de un concepto, determinar los diferentes elementos e ideas vigentes en él y establecer cómo se han ido relacionando a través del tiempo y cuál de estas variables ha prevalecido con relación a las otras, determinando en cada circunstancia histórica una tónica conceptual y otorgándole distintos matices. Así, en el concepto de árabe, históricamente han intervenido las siguientes variables: árabe-beduino, árabe-musulmán, árabe-connacional.

Tomando en cuenta la primera variable, podemos hablar de una gran diversidad de pueblos árabes en época preislámica, por un

lado, quienes habitaron la península de Arabia, y por otro, los que emigraron hacia el Creciente Fértil formando prósperas civilizaciones como la Cananea o la Mesopotámica. Sin embargo, en el Siglo VII d.C., con la llegada del Islam y su posterior expansión, la historia de los árabes cambia radicalmente. Es aquí donde situamos la intervención de la variable árabe – musulmán – para efectos del entendimiento de un concepto de árabe. Desde entonces se genera una unidad política sin precedentes en las regiones habitadas por los árabes, lo que también trae como consecuencia que, entre el siglo VII y principios del XX, con la abolición del califato, los términos árabe e islámico se imbrican dejando pocas posibilidades de disociación entre ambos conceptos.

Durante los períodos del califato ortodoxo y el califato omeya, sin duda donde el Islam alcanza su máxima expansión, esta unidad política se mantiene, bajo el alero de la *Umma*, entendida como comunidad de solidaridad política y religiosa. Según el historiador tunecino Hichem Djaït, “la Umma podía ser definida como la nación arabo-islámica, es decir a la vez árabe e islámica, quedando excluidas las minorías árabes no musulmanas y, naturalmente, la mayoría de los pueblos que integraban el Imperio”¹¹. Esto se debe a que, quienes gobernaban eran árabes, y su ideología era el Islam, en consecuencia, quien no cumpliera con uno de los dos componentes de la identidad árabe-musulmana, se encontraba excluido de la participación en la *Umma*. A pesar que, no es menos cierta la observación de Djaït, es importante constatar que durante este período, se generó una unidad política jamás conocida entre los territorios arabófonos. Sin embargo, algunos siglos más tarde, en la segunda etapa del califato abbassí, con la fragmentación del imperio, se consolidaron distintas comunidades políticas árabe-islámicas, particularmente en África y España, lo que generó la ruptura de esta cohesión. No es hasta el siglo XV, que los

¹¹ DJAÏT, Hichem. *Europa y el Islam*. Libertarias. Madrid, 1990. p.185

pueblos de habla árabe se vuelven a unificar en una misma unidad política, bajo la autoridad del Imperio Otomano.

Durante el período del Imperio Otomano, el mundo árabe es llevado a la decadencia y el aislamiento. Según Ghalioun, “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”¹². Es así como se puede ver que, entre los siglos XV y XVIII, en que nacieron y se desarrollaron las naciones europeas, el mundo árabe, bajo dominio Otomano se encontraba en una situación de fragmentación política, cultural y comercial, lo que no se compensaba con una reestructuración de nuevas áreas geográficas o lingüísticas, sino que se mantenía una composición artificial, por imperios. “Lo que fue decisivo para la formación de las lenguas vernáculas, las civilizaciones locales, de las tradiciones de gobierno, pero en el ámbito de *cada país*”¹³. Según el mismo Djaït, a estas alturas, en el mundo árabe “no había ninguna conciencia de una solidaridad de raza, cultura, lengua o tradición”¹⁴. Dada esta fragmentación, los distintos países de habla árabe, viven experiencias históricas y políticas marcadamente distintas, existiendo países como Marruecos, Egipto o Arabia, que no siendo dominados por el Imperio, alcanzaron una construcción nacional más temprana y sólida que los que vivieron un control absoluto por parte del dominio imperial, como Irak o Siria.

Sin embargo, a partir de fines del siglo XIX, con la decadencia del Imperio y la consecuente penetración colonial europea, los territorios arabófonos vuelven a unificar sus experiencias históricas, esta vez bajo el dominio colonial inglés y francés. Es bajo esta

¹² GHALIOUN, Burham. *La crisis del mundo árabe: Estado contra Nación*. África Internacional N°11, 1992. <http://www.eurosur.org/ai/sumari11.htm>, p.5

¹³ DJAÏT, *op.cit.* p. 186

¹⁴ Ibid. Pp.186-187

experiencia, que se desarrolla un sentir nacional árabe, frente a un otro europeo, que viene a colonizar. Cabe preguntarse, a qué se debe el nacimiento de este sentimiento nacional árabe. En primer lugar, porque la solidaridad religiosa dada por la pertenencia a la Umma se había quebrado definitivamente con la abolición del califato en 1923, y la creación de la República turca. En segundo lugar, porque si bien, en gran parte del mundo árabe, como Egipto o Marruecos, las fronteras de los mandatos obedecieron a las autonomías existentes durante el anterior Imperio, también en otra gran porción territorial del mundo árabe, las fronteras fueron el producto de un reparto colonial pactado en 1916, con los acuerdos Sykes-Picot. A raíz de esto, fundamentalmente los intelectuales de estos países, comienzan a cuestionar la idea de un mundo árabe fragmentado en función de los intereses coloniales, que no era fruto de la propia voluntad ni experiencia histórica de los pueblos de la región, voluntad y experiencia que percibían como comunes. Sin lugar a dudas que, un tercer factor que influye en el desarrollo de una conciencia nacional árabe, es la importación de los conceptos modernos de nación desde Europa por el colonialismo. Así, se desarrolla una idea de rescatar un pasado glorioso, y de rescribir la historia árabe a un estilo occidental, como dirá Sati Al Husri¹⁵, con el objeto de desarrollar una conciencia nacional única, demostrando el pasado histórico común para los árabes, el que a la vez, es glorioso. Esta misma idea, entra en controversia con quienes pretenden mantener una conciencia nacional local, en función de la propia historia y particularidades del territorio. Algunos defenderán esta idea mirando hacia un referente cultural o nacional árabe mayor, mientras otros intentarán separarse completamente del referente árabe, ya sea nacional o cultural.

¹⁵ AL HUSRI, Sati. *Consideraciones sobre la historia de la Nación Árabe*. En RUIZ BRAVO, Carmen. *La controversia ideológica Nacionalismo Árabe / Nacionalismos Locales*. Instituto Hispano-Árabe de Cultura. Madrid, 1976. p.436

El Islam, como elemento de solidaridad común entre los árabes, en esa época, perdió fuerza, aunque algunos pensadores lo rescatarán como un elemento unificador de carácter político y religioso para los árabes, la gran mayoría de quienes protagonizaron este debate, no lo tomaron suficientemente en cuenta, y esto se debe a que, como corresponde en un debate de carácter moderno, la discusión giraba en torno a lo nacional y no a lo religioso. No podía ser de otra forma, pues es justamente la pérdida de importancia de lo religioso como factor de unión, lo que posibilita la construcción de las comunidades políticas en forma de nación. Es esto lo que hace de la nación un artefacto cultural de la modernidad.

En las páginas siguientes, nos dedicaremos a discutir el concepto de nación árabe, sobre la base de aquel rico debate intelectual llevado a cabo en torno a la cuestión nacional en el mundo árabe, durante la primera mitad del siglo XX.

EL DEBATE SOBRE LA CUESTIÓN NACIONAL EN EL MUNDO ÁRABE DURANTE LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX

Taha Husayn: Egipto faraónico, árabe y mediterráneo, pero Egipto

Taha Husayn está entre quienes promovieron un nacionalismo local, fuertemente arraigado en las particularidades de Egipto, a pesar de haber considerado sus estrechas relaciones con el mundo árabe conjuntamente con un referente cultural mediterráneo, idea que utilizó para distanciarse de la tensión entre Oriente y Occidente, en la cual creía.

La base principal del nacionalismo de Taha Husayn tiene dos elementos: el origen del pueblo egipcio por vínculo común de sangre, y su particular pasado histórico de la civilización faraónica. De esta manera, se opone a la idea de un nacionalismo árabe total, abogando

por el faraonismo. Así dice: “El Faraonismo está profundamente arraigado en las almas de los egipcios y no sólo así seguirá, sino que así debe seguir siendo”¹⁶. Respalda la falta de pertinencia de la idea de una única nación árabe remitiéndose a la historia, afirmando que, si bien existieron relaciones estrechas y organizadas con los pueblos del Oriente Próximo desde el remoto Egipto, “la historia de Egipto es completamente independiente de la de cualquier otro país”¹⁷. Así, afirmando el particularismo egipcio, visualiza la creación del nuevo Egipto sólo a partir de su remoto pasado, “el nuevo Egipto no se originará ni creará ni erigirá sino a partir del eterno Egipto antiguo”¹⁸. Dice Husayn: “Si queréis realizar la unidad árabe, ¿sobre qué base científica la afirmáis? Venid conmigo y expongamos los vínculos que atan a Egipto con los demás países árabes”¹⁹. De esta forma, argumenta relaciones históricas con los árabes, pero no una misma pertenencia nacional.

Otro argumento que Taha Husayn esgrime en contra de la pertenencia egipcia a una presunta nación árabe, es la idea del linaje sanguíneo, afirmando: “la enorme mayoría de los egipcios no tiene vínculos sanguíneos con la sangre árabe, sino que se vinculan directamente a los antiguos egipcios”²⁰. La noción de nación de Husayn, parece ser la típica noción moderna, que incluye raza, lengua, historia y territorio, como componentes de la nación. Sin embargo, considerar a la lengua como un componente de la nación llevaría a Taha Husayn a aceptar la pertenencia de Egipto a una nación árabe, algo que rechaza. De esta forma, excluye a la lengua como un

¹⁶ Citado por AL HUSRI, Sati. En *Egipto y el arabismo*. En RUIZ BRAVO, Carmen. *Op.cit.*, p.261

¹⁷ *Ibid.*p.265

¹⁸ HUSAYN, Taha. *El futuro de la cultura en Egipto*. En RUIZ BRAVO, Carmen. *Op.cit.* p. 272

¹⁹ Citado por AL HUSRI, Sati. En RUIZ BRAVO, Carmen. *Op.cit.* .p. 264

²⁰ *Ibidem.*

elemento nacional, y dice: “No os engañéis: si la lengua tuviera algún peso a la hora de decidir el destino de las naciones, Bélgica y Suiza, América, Brasil o Portugal no existirían...”²¹.

En vistas de los argumentos de Husayn, pareciera ser que no le interesaba en absoluto la unificación árabe, sin embargo, se refirió a la importancia de la “unificación de los programas de enseñanza entre los países árabes y facilitación de intercambio cultural entre ellos”²², y a lo útil que “haya intercambio económico, e incluso pactos militares”²³, ya sea “en forma de un imperio total” o de “una unión semejante a la americana o suiza”²⁴. Estos argumentos los utilizó para justificar el arraigo del faraonismo en los egipcios, lo que precisamente denota su preocupación por algún tipo de unidad árabe, más allá de simples relaciones estrechas. Hemos visto cómo Husayn abogaba por el faraonismo, y por la particularidad histórica y sanguínea de Egipto, sin embargo, sus propuestas de unificación de la enseñanza, muestran un interés por la unidad cultural árabe, y su beneplácito hacia el intercambio económico, pactos militares, y la referencia al tipo de unión americana o suiza entre los árabes, demuestra que su actitud hacia lo árabe no es distante, ni mucho menos de rechazo, sino por el contrario, una intención de federación o confederación, en una unidad política supranacional, con respecto a un referente cultural mayor, que serían los árabes.

Es importante constatar la penetración que produjeron en la conciencia de Taha Husayn, las ideas orientalistas en las que se sustentaron los mandatos británicos y franceses en los países árabes. Es debido a esta penetración de la conciencia de Husayn como un colonizado que quiere ser aceptado por la cultura colonizadora, que

²¹ Ibid.p.266

²² Ibid. p.261

²³ Ibidem

²⁴ Ibidem.

desarrolla su argumento acerca de la vinculación y flujo de influencia entre Egipto y las civilizaciones del Mediterráneo. Al respecto afirma: “que la mente egipcia se relacionó, por un lado, y de forma organizada, con las zonas del Oriente Próximo, en cuya vida influyó y por las cuales se vio influida, y por otro, con la mente griega, desde épocas muy tempranas, en una relación de cooperación y entendimiento e intercambio continuo y sistemático de intereses en el arte, la política y la economía”²⁵. “Si la mente egipcia ha sido influida por algo desde los comienzos, este algo es el Mediterráneo, y si ha existido un intercambio de diversos beneficios, lo ha sido con los pueblos del Mediterráneo”²⁶. De esta forma, se distancia de “oriente”, con lo que se refiere específicamente al Lejano Oriente, se vincula por otro lado al Próximo Oriente, en consecuencia a los árabes, y finalmente a Grecia clásica, con lo que pretende establecer cierto vínculo histórico cultural con Europa, teniendo a la antigua civilización griega como madre de la cultura occidental.

Europeizar Egipto: Salama Musa

Hablando en términos generales, podemos decir que, a causa de la colonización, se producen tres tipos de reacciones en el pueblo colonizado. La primera, es una actitud de rechazo frente a lo extranjero, de recurrir a la tradición como forma de reafirmar la identidad y de identificarse frente al poder imperial. La segunda, una actitud autocrítica por el propio retraso y estancamiento, lo que lleva a modernizar a la propia cultura tomando ciertas formas que provienen de la cultura del imperio, pero manteniendo una identidad propia. Y la tercera, una actitud de negación hacia la propia identidad, por considerarla culpable del retraso en que se encuentra, según las

²⁵ HUSAYN, Taha. *El futuro de la cultura en Egipto*. En RUIZ BRAVO, Carmen. Op.cit. p.274

²⁶ Ibid.p.275

enseñanzas del poder imperial, el pueblo nativo. Lo que hace que se produzca un intento de dejar todas las formas culturales y políticas de la propia civilización, para adoptar la cultura e instituciones del Imperio. Es esta última reacción a la colonización, la que tuvo Salama Musa, lo que se constata en sus ideas de un nacionalismo egipcio, particularista, europeizante, y separatista con relación a la arabidad.

Lo que siente Musa respecto a Europa, es sobre todo admiración, en vistas de su prosperidad económica, científica y política, frente a un Egipto, que al igual que el resto del mundo árabe, se encuentra en una etapa de estancamiento y retraso con respecto a Europa. Estancamiento y retraso que atribuye a la cultura árabe como un todo, al Islam como religión, a la literatura y lengua árabe, y a sus relaciones sociales.

“Cuanto más aumentaron mis conocimientos, experiencia y cultura, vi más claramente cuáles son las metas que persigo en mi obra literaria, y que se pueden resumir en que debemos salir de Asia y adscribirnos a Europa. A medida que han aumentado mis conocimientos de Oriente, ha aumentado la antipatía que siento hacia él, así como el sentimiento de que me es extraño. Y cuanto más he conocido a Europa, más la he amado y me he vinculado a ella, aumentando mi sensación de que ella venía de mi y yo de ella”²⁷.

A raíz de esto, intenta establecer vínculos históricos - lingüísticos y raciales- con Europa, y afirma: “(el nombre de oriental le viene a Egipto) de que seguimos al Imperio Romano de Oriente cuando éste se separó del de Occidente”... “Vivimos cerca de mil años como parte del Imperio Romano. Tenemos los mismos rasgos faciales que los europeos...; el primer pueblo que vivió en Egipto no se distingue en absoluto del que vivía en Europa hace cuatro mil años”...; entre la antigua lengua egipcia y el inglés actual hay cientos de términos comunes, tanto en la forma como en los significados”²⁸. Incluso llega a

²⁷ MUSA, Salama. *Hoy y Mañana*. En RUIZ BRAVO, Carmen. Op.cit. p.298

²⁸ Ibid. p. 299

formular un argumento racista hacia oriente, en un pasaje del texto citado, donde plantea la posibilidad de crear una Liga entre Egipto y los países europeos, con el objeto de aprovechar sus innovaciones en materia de filosofía, ciencia y legislación, termina diciendo: “Podemos formar una Liga con esa gente limpia e inteligente”²⁹.

Siguiendo esta línea de argumentación, Musa propone una reforma cultural absoluta en Egipto, orientada a adoptar todas las formas europeas, en literatura, lengua, costumbres y relaciones familiares.

En lo social, plantea la liberación de la mujer “confiando en poder ver un día a mujeres jueces, médicos, aviadoras, maestras, directoras, ministros, trabajadoras, etc.”³⁰, y también adoptar la misma formación de familias, dice: “que nuestras familias se formen de la misma manera que las de ellos”³¹.

En lo político, propone la adopción del gobierno parlamentario y democrático, rechazando todo tipo de autocracia religiosa, gobierno según él, propio del pasado musulmán. También plantea una reforma en la literatura, que sea europea, “que se base en el sentido y finalidad y no en la expresión como era entre los árabes”³². Todo lo referente a la cultura árabe, fundamentalmente en literatura y lengua, para Salama Musa, pertenece a tiempos antiguos y de oscuridad. Rechaza toda ligadura de Egipto con los árabes, con lo que también critica la necesidad de estudiar su historia y la del Islam. La búsqueda identitaria de Musa, está orientada a encontrar una identidad europea, con una base histórica en la antigua civilización faraónica.

En cuanto a la literatura, propone que se elimine de ella “la huella del servilismo, el sometimiento y la confianza pasiva en Dios”³³,

²⁹ Ibid. p. 300

³⁰ Ibid. p. 298

³¹ Ibid. p. 301.

³² Ibid. p. 298

³³ Ibid. p. 299

que considera propia de la cultura árabe, y en cambio, su deseo es “que nuestra cultura sea europea para que plantemos en nuestras lamas el amor a la libertad y a la audacia intelectual”³⁴. Finalmente, cuestiona la idea de que realmente la lengua árabe sea, en su presente, la lengua de los egipcios, pues dice “de los árabes sólo tenemos sus expresiones. Y no digo su lengua, sino todas sus expresiones. De ellos hemos heredado esta lengua árabe, que es una lengua beduina que apenas si asegura el instrumento cuando se la expone a una situación de civilización, de progreso, como la que ahora vivimos...”³⁵. Con esto, propone la adopción de un nuevo idioma egipcio moderno, el cual al parecer, quisiera derivarlo de la antigua lengua egipcia, ya que asegura que se asimila al inglés. De acuerdo a ello dice: “Debemos acostumbrarnos a escribir en estilo egipcio moderno, no en el antiguo estilo de los árabes...”³⁶.

Podemos establecer una radical diferencia entre el nacionalismo faraónico de Taha Husayn con el de Salama Musa. Mientras Taha Husayn, a pesar de establecer una exclusividad egipcia dada por la descendencia sanguínea y su historia, mantiene cierta unidad y pertenencia al mundo árabe como un referente cultural, Salama Musa rechaza cualquier tipo de vínculo con los árabes, en todos los ámbitos, sea racial, político o cultural, incluso lingüístico, lo que constituye la negación de un hecho objetivo, cual es, que los egipcios hablan árabe.

Siria, una Nación completa y natural: Antón Sa'adeh

“Primer principio: Siria es de los sirios, que son una nación completa”³⁷. Este es el primer principio del partido fundado por

³⁴ Ibid. p. 298

³⁵ Ibid. p. 300

³⁶ Ibid. p. 299

³⁷ SA'ADEH, Antón. *Tercera Conferencia*. En RUIZ BRAVO, Carmen. Op.cit. p. 257

Sa'adeh, el *Hizb al Qawmi al Suri*, Partido Nacionalista Sirio, pero que posteriormente, al ser penalizado en el Líbano, cambió su nombre a *Hizb al Qawmi al yami'*, esto es, Partido Nacional Socialista.

El nacionalsocialismo de Sa'adeh estaba basado fundamentalmente en las características del hábitat, más que en una pureza de raza. Así, considera una "Siria Natural", que corresponde a todo el Creciente Fértil, la que siendo parte de las naciones árabes, es por sí sola una nación completa y natural, y esto está fundamentalmente dado por su hábitat natural. Pues, el Creciente Fértil por sus características naturales, difiere de todas las demás naciones, y su civilización se remonta a la prehistoria. Resulta curioso que, la doctrina nacionalsocialista de Sa'adeh atribuya la homogeneidad de su sociedad a las características del medio, más que a una pureza de raza, pureza que rechaza de plano, al argumentar que es un grave error hablar de una pureza sanguínea en el origen de las naciones. "El sentido que tiene la nación siria comprende esta sociedad unida en la vida, cuyos orígenes se mezclaron, convirtiéndose entonces en una sola cosa, que es la sociedad ahora existente, en un medio conocido históricamente con el nombre de Siria, al cual los árabes dieron el nombre de Creciente Fértil, empleando un término exclusivamente geográfico y natural que no tiene relación alguna con la Historia"³⁸. A pesar de su rechazo de la pureza sanguínea, Sa'adeh esgrime un argumento de tipo racista, planteando una superioridad indiscutible de los sirios sobre los demás pueblos. "El genio y superioridad de los sirios sobre sus vecinos y los demás es algo indiscutible, pues ellos fueron los que civilizaron a los griegos y establecieron los fundamentos de la civilización mediterránea, que posteriormente compartieron con ellos los griegos. El genio griego de Atenas es un producto de mezclas, mientras que Esparta, orgullosa de sus linajes, es la que se encuentra protegida por la pureza de sangre"³⁹.

³⁸ SA'ADEH, Antón. *Cuarta Conferencia*. En RUIZ BRAVO, Carmen. Op.cit. pp. 429-430

³⁹ Ibid. p. 429

Su proyecto político consiste en la liberación e independencia de Siria, pues la soberanía es la condición básica de la personalidad de la nación. Así, pretende la formación de un estado secular con “la separación religión/estado”⁴⁰. También da importancia a la producción como base de la distribución de la riqueza, y finalmente el componente militar como uno de los pilares de su proyecto de Estado: “la creación de un ejército fuerte que fuera factor efectivo para decidir el destino de la nación y de la patria”⁴¹. Este proyecto político, tiene para Sa’adeh una motivación atemporal, que no obedece a ningún factor accidental o tangencial. Sin embargo, considerando que Siria, y el Creciente Fértil en general, se encontraban bajo una dominación colonial, resulta evidente que la motivación del Partido de Sa’adeh fue liberar a Siria de la colonización, pues si bien afirma su sentido atemporal, a la vez se basa en el logro de la independencia del país, lo que es automáticamente contradictorio de la atemporalidad, puesto que es difícil pensar que Sa’adeh creía en un pasado de completa dominación de la nación siria, más aún si se asegura que fueron quienes civilizaron a los griegos en la antigüedad.

Finalmente, su secularismo se puede atribuir a que, según el resultado de su observación, es que Siria se encuentra dividida por causa de las religiones, lo que va en contra de su imaginada Siria única, homogénea y natural. “La verdad es que el descuidar este principio esencial es lo que ha dado a las doctrinas religiosas de Siria el cuchillo que las ha dividido entre las tendencias mahometana árabe y la cristiana fenicia y ha desgarrado la unidad de la nación, dispersando sus fuerzas”⁴².

La Nación Árabe es una y su misión es eterna: Michel Aflaq

El nacionalismo de Aflaq, es de un total carácter árabe, para él la Nación árabe es una. Es un nacionalismo de carácter

⁴⁰ SA’ADEH. Antón. *Tercera Conferencia*. En RUIZ BRAVO, Carmen. Op.cit. p. 253.

⁴¹ Ibidem.

⁴² SA’ADEH. Antón. *Cuarta Conferencia*. En RUIZ BRAVO, Carmen. Op.cit. p. 431.

trascendentalista, que no pretende basarse en ninguna base científica ni objetiva, sino en elementos subjetivos, como la creencia y la fe. Es por eso que plantea un renacer de los árabes recurriendo a la figura de Mahoma como profeta árabe, y modelo de hombre a ser seguido por los árabes. Es interesante el argumento de Aflaq, porque es un árabe cristiano, y en sus textos no se refleja por ninguna parte un rechazo a su cristianismo, sino que su creencia en el Islam se plantea como una creencia en un mensaje árabe, que en el pasado significó el despertar nacional árabe, y que en su presente, debe ser el renacer, en árabe *Ba'at*, nombre que llevaría el partido fundado por Aflaq.

El pilar del nacionalismo de Aflaq, descansa sobre la adopción de la fe islámica en forma de Ideología Árabe. Así, su problema a solucionar, es la contradicción y discontinuidad entre el pasado glorioso y un presente de letargo y desprovisto de espíritu. “Nos encontramos ante una verdad evidente: la discontinuidad, e incluso la contradicción entre nuestro glorioso pasado y nuestro vergonzoso presente. La personalidad árabe era un todo homogéneo, donde no se diferenciaban el espíritu y el pensamiento, la palabra y las obras, la moral privada y la moral pública, y la vida árabe era perfecta, plena, estaba colmada, al trenzarse en ella la idea con el espíritu, con la acción y con poderosas cualidades innatas. Nosotros, en cambio, no conocemos más que una personalidad dividida, fragmentada, una vida pobre y parcial, que cuando está frecuentada por la razón se encuentra abandonada por el espíritu, y cuando se halla penetrada de sentimiento, de ella se aleja el pensamiento: o pensar estérilmente o actuar con precipitación; así que siempre carece de alguna fuerza esencial. Llegado es el momento de acabar con esta contradicción y devolver a la personalidad árabe su unidad, a la vida árabe su perfección. Ha de amalgamarse la conjunción entre una mente lúcida y un brazo fuerte para que ambas conduzcan a una acción espontánea, sin restricciones, rica, potente, exacta y apropiada”⁴³.

⁴³ AFLAQ, Michel. *Recuerdo del Profeta Árabe*. En RUIZ BRAVO, Carmen. Op.cit. p. 354

Con el objeto de solucionar esta contradicción, Aflaq llama, incluso a los cristianos árabes a impregnarse de la cultura musulmana, del mensaje y de la figura del profeta, como modelo a seguir, que es parte de la naturaleza de la nación árabe. Es el Islam, lo que para Aflaq expresa el deseo de Nación árabe, lo que la hace eterna, y lo que como forma de vida e ideología, crea un humanismo árabe, el Islam es el espíritu del cuerpo del arabismo. “Mientras el vínculo entre arabismo e Islam sea sólido, mientras sigamos viendo en el arabismo un cuerpo cuyo espíritu es el Islam, no hay lugar a temer que los árabes se excedan en su nacionalismo. No llegará a ser el fanatismo de la injusticia y el colonialismo...”⁴⁴. Podemos ver que para Aflaq, más allá de un Islam como elemento de cohesión política, es también una forma de vida virtuosa, que mantendría a los árabes en el equilibrio entre espíritu y pensamiento, y evitaría que llegaran a exceso y fanatismo.

En Aflaq se ve como reacción al colonialismo, una actitud de rechazo y vuelta al pasado histórico árabe basado en la tradición islámica, rechazando los conceptos que el poder imperial intenta inculcar en las mentes colonizadas. De esta manera, expresa su adscripción al principio de la libertad, pero en un pie de igualdad, frente a los europeos. “La maniobra del colonialismo europeo no fue de llevar a la mentalidad árabe a reconocer principios y conceptos eternos, pues esta mentalidad ya los reconocía y se basaba en ellos desde que se constituyó. No, lo que hizo fue aprovechar la oportunidad que le brindaba el estancamiento de la mentalidad árabe y su incapacidad de innovar, para obligarla a adoptar el peculiar contenido europeo de estos conceptos. Nosotros no diferimos de los europeos en el principio de la libertad, sino que en que la libertad signifique lo mismo que entienden por ella”⁴⁵.

⁴⁴ Ibid. p. 358

⁴⁵ Ibid. p. 360

Sati Al Husri y el nacionalismo árabe total y objetivo

El nacionalismo de Sati Al Husri, es el típico nacionalismo moderno, que pretende afirmar la existencia de una nación basándose en la existencia de una historia, lengua y territorio comunes. Territorio no como medio natural homogéneo, como lo planteó Sa'adeh, sino como el territorio habitado por un pueblo que comparte la misma lengua, y que ha tenido una experiencia histórica similar. Desde este punto de vista, se empeñó en criticar a los teóricos del nacionalismo local, tales como Taha Husayn y Antón Sa'adeh, criticando al primero la fantasía de pretender crear una nación a partir de la pureza del linaje sanguíneo, y al segundo, la falsedad de considerar un medio ambiente homogéneo como elemento constitutivo de las naciones.

Así, los principales elementos constitutivos de la nación árabe para Al Husri, serán la lengua y la historia, los cuales son para él, objetivos. “Uno de los factores más importantes de los que llevan a creer en la unidad de origen y sentir el parentesco, en los pueblos, es la unidad de la lengua y la comunidad de historia”⁴⁶. Para Sati Al Husri, la lengua es el principal elemento distintivo de la nación, es la vida de ésta, como medio de entendimiento e instrumento de pensamiento, es el principal vehículo por el cual se transmiten ideas y sentimientos de padres a hijos, de una generación a otra, y en ese sentido es lo que mantiene viva a la nación, por ser la principal ligadura entre sus miembros. “La historia es como el sentimiento y la memoria de la nación. Cada nación se siente a sí misma y reconoce su personalidad mediante su propia historia. Se puede decir que los recuerdos históricos aproximan a las almas y hacen sentir que entre ellas existe una especie de parentesco espiritual”⁴⁷. Así, la historia es creadora de voluntad y conciencia, crea un imaginario nacional que da sentido de comunidad,

⁴⁶ AL HUSRI, Sati. *Constitutivos Esenciales del Nacionalismo*. En RUIZ BRAVO, Carmen. Op.cit. p. 246

⁴⁷ Ibidem.

voluntad de vivir juntos. De esta forma, la lengua como instrumento de ligadura en lo relativo a comunicación, y la historia como elemento de comunión de afectos, se constituyen, la primera, en la vida de la nación, y la segunda en su espíritu. Para Al Husri, ambos elementos se encuentran entre los árabes, lo que los hace ser objetivamente una única nación. En cuanto a la lengua, no hay otro deber que cumplir que conservarla para no perder la vida de la nación árabe. Sin embargo, con relación a la historia, plantea el deber de rescribirla, ya que lo que, según él, mantenía a los árabes desprovistos de sentimiento nacional era la visión de una propia historia menospreciada, lo que era acentuado por el poder colonial; “se ve que las ideas predominantes y dominadoras pretenden, antes que nada, combatir la historia de la nación dominada y despliegan todos los esfuerzos posibles para expulsarla de sus mentes”⁴⁸. Debido a esto, plantea la necesidad de rescatar las glorias del pasado de los árabes, con lo que plantea: “El primer deber que hay que cumplir para reforzar la fe nacional es escribir de forma nueva nuestra historia, con una mentalidad occidental y tendencia nacionalista”⁴⁹.

A partir de esto, podemos ver que, la reacción de Sati Al Husri frente a la colonización es, por un lado, de rechazo a la dominación y reafirmación de la propia identidad, pero por otro, para reafirmar esta identidad, adopta los conceptos importados por el colonialismo, y admira la forma en que estos pueblos escribieron sus historias, lo que los hizo naciones fuertes.

Por último, el nacionalismo árabe unitario de Sati Al Husri, no va en detrimento de la existencia de particularismos regionales o locales, sino que los considera como un complemento que enriquece la diversidad de la nación árabe, pero que sin embargo, deben ir unidos a un referente político y cultural mayor, que es árabe. Esto está claro en una respuesta de Al Husri a Taha Husayn a propósito de su faraonismo,

⁴⁸ Ibid. pp. 246-247

⁴⁹ AL HUSRI, Sati. *Consideraciones sobre la historia de la nación árabe*. En RUIZ BRAVO, Carmen. Op.cit. p. 436

donde dice: “¿Es que la unidad árabe les exige a los egipcios que renuncien a su egipcianismo? No vacilo en responder negativamente a esa pregunta. Porque creo que el llamar a los egipcios a unirse con los demás países árabes no contiene – bajo ningún aspecto – una urgencia a que renuncien a su egipcianismo, ni les exige – oculta o claramente – que renuncien a él, si no que añadan a su sentimiento egipcio particular un sentimiento árabe general y que actúen por el arabismo al lado de lo que hacen por lo egipcio”⁵⁰.

Amin Al Rihani y la unidad árabe

Amin Al Rihani abogó por un nacionalismo de similares características que el de Sati Al Husri, intentando establecer la existencia de una única nación árabe, objetiva, pero en lugar de una pretensión teórica, sus escritos reflejan una intención concientizadora, y una posición claramente anticolonial. De hecho, culpa explícitamente al régimen de los mandatos la ausencia de realización de la unidad árabe, como también de la división de los países árabes, consecuencia de los acuerdos Sykes-Picot.

Es contrario a cualquier división de carácter religioso dentro de la nación árabe, refiriéndose a la existencia de una única religión, la religión de la patria. Es decir, aboga por un laicismo de tipo nacionalista. “A la unidad de pensamiento y conocimiento acompañará, tarde o temprano, la unidad de los corazones. Oigamos en las iglesias la *Fatiba* del Libro Santo, y en las mezquitas el Sermón de la Montaña. Oigamos rezar a las gentes en el templo de la Patria una sola oración a un solo señor, el Señor de todos nosotros, el Señor de los oprimidos, divididos y esclavizados. Así estaremos dentro de poco”⁵¹.

⁵⁰ AL HUSRI, Sati. *Egipto y el arabismo. Carta abierta al doctor Taha Husayn*. En RUIZ BRAVO, Carmen. Op.cit. p. 262

⁵¹ AL RIHANI, Amin. *El Laicismo*. En RUIZ BRAVO, Carmen. Op.cit. p. 366

La principal preocupación de Amin al Rihani, fue la lucha anticolonial, pues la discusión entre particularismo o nacionalismo carece de sentido mientras los países árabes continúen bajo dominación extranjera. “No retraséis ese futuro feliz capitulando ante los deseos del dominador común. No hagáis que el pasado resucite con sus males religiosos y políticos. Continúad enarbolando el estandarte del patriotismo y la fraternidad, de la cultura árabe total, la enseña del gran nacionalismo que no conoce de separaciones ni particularismos. Todos nosotros pertenecemos a la Patria – a la Gran Patria -, grande hoy, mañana, o más adelante. Yo prefiero que sea mañana o después, con cimientos sólidos y de buena construcción, a que sea hoy con débiles vínculos y mínimas bases”⁵². En cuanto a su actitud hacia los particularismos, Al Rihani se muestra más radical que Sati Al Husri. Mientras el segundo no mostraba problema alguno con relación a ellos siempre que estuvieran vinculados con un referente árabe general, y con un igual compromiso hacia lo árabe que hacia lo local, para Al Rihani, el surgimiento de particularismos sería obedecer a los deseos de los colonizadores, reviviría fragmentaciones del pasado, y sobre todo, constituiría un obstáculo para el sentido de pertenencia total a la Gran Patria.

Amin al Rihani también rescata un pasado histórico árabe glorioso, al que vincula con las cualidades beduinas, las que le causan admiración. Es por eso que, como parte fundamental del sentimiento nacional árabe, considera que el rescate de estos antiguos valores es lo que dignifica a los árabes como nación. Sin embargo, esto no implica de ninguna manera un tradicionalismo, sino que al preguntarse por las causas de la decadencia, no vacila en afirmar que ésta se debe al desierto y a la ignorancia, lo que lo lleva a valorar a la ciencia como un instrumento de desarrollo nacional.

Finalmente, el proyecto político de Al Rihani, consiste fundamentalmente en una unidad árabe total, tanto fuera “dentro de

⁵² AL RIHANI, Amin. *Las fronteras*. En RUIZ BRAVO, Carmen. Op.cit. p. 409

uno o de cincuenta años”⁵³. Esta unidad debería ser parcial y no centralista, “porque los actuales gobiernos árabes, independientes y semi-independientes, no renunciarán ni pueden renunciar a todos los derechos de la soberanía local”⁵⁴. Esta unificación debe ser progresiva, no completa de una vez, ni tampoco estática. Debe comenzar por afianzar una solidaridad moral y espiritual, para llegar a la solidaridad política y económica, generando un sentimiento nacional general, que se debe masificar. Finalmente, todo esto se puede lograr según Al Rihani, mediante una educación unificada, que sería para él, la vida y la fuerza del sentimiento nacional árabe.

CONCLUSIONES

A partir de nuestra perspectiva teórica posmodernista, entendimos a la nación como una comunidad imaginada, compuesta por objetos de ingenierías, como un artefacto cultural de la modernidad, que fue construida por los intelectuales modernos a partir de la mezcla e invención de distintos ingredientes, a saber, historia, mitos, símbolos, tradiciones, lenguas, etc., de manera que imagen y realidad llegasen a ser idénticas. Desde este punto de vista, no podemos hablar de Nación árabe sino hasta el desmembramiento del Imperio Otomano y la consecuente abolición del califato, pues hasta entonces, los vínculos de solidaridad entre los pueblos arabófonos, estaban dados por la pertenencia a la Umma islámica. Precisamente por eso, es que entendemos la nación como una artefacto cultural de la modernidad, puesto que ésta surge cuando las solidaridades religiosas pierden fuerza, y en cambio, se reemplazan por afectos políticos, culturales y lingüísticos, que determinarán la existencia de la nación, y esto es moderno. Esto es lo que nos lleva a vincular nuestra postura

⁵³ AL RIHANI, Amin. *La Unidad Árabe*. En RUIZ BRAVO, Carmen. Op.cit. p.497

⁵⁴ Ibidem.

posmoderna sobre la nación, con la prerrogativa poscolonial de Fanon, quien entendía a la nación como un instrumento creado por los intelectuales de los países colonizados para luchar en contra del poder mandatario. Hecho que justamente coincide con el mundo árabe, pues la creación de la nación o naciones árabes se inserta en un contexto marcado por dos fenómenos. El primero, la caída de los imperios, dentro de ellos el Otomano, que destruye el vínculo de solidaridad religiosa entre los pueblos de habla árabe, con lo que los árabes deben enfrentar la modernidad tardía en situación de letargo. El segundo, el de la colonización, hecho que acentúa el sentimiento de retraso árabe frente a la modernidad, además de un sentimiento autocrítico por la decadencia y retraso, al que atribuyen la causa del dominio extranjero.

Es así como, durante el período del imperialismo en el mundo árabe, surgieron diversos intelectuales, quienes inventando y mezclando distintos ingredientes, imaginarían a la nación o las naciones árabes.

Pensamiento y Lenguaje: Traduciendo el Árabe

Trinidad Sobrino Cuervo
Mamede Mustafa Jarouche
Paulo Daniel Farah

Pensamiento y Language: Traduciendo el Árabe

*Trinidad Sobrino Cuervo**

INTRODUCCIÓN GENERAL

Queremos exponer en el presente trabajo la complicada trama que debe manejar y desentrañar el traductor de cualquier texto árabe a una lengua occidental. Si bien el trabajo de traducción raras veces resulta una labor sencilla, el traductor que maneja textos árabes tiene ante él un universo infinito de posibilidades en el que puede perderse si no posee un conocimiento muy amplio de la lengua que está traduciendo, y un manejo exquisito de la lengua en la que va a traducir el texto árabe.

Las características propias de la lengua árabe no facilitan en absoluto esta labor. Hablamos de una lengua que tiene como elemento compositivo básico la peculiaridad de la diglosia, los que nos coloca directamente en dos niveles diferentes de una misma lengua que debemos tener muy presentes. Por otra parte, en cada región árabe podemos escuchar una variante dialectal diferente de la misma lengua, además del manejo constante de una lengua árabe moderna y estándar, usada por los medios de comunicación hablados y escritos, que sirve como elemento unificador y cultural entre todos los árabes.

Pero además de estos diversos modelos lingüísticos, tenemos también la lengua clásica, lengua en la que está escrito el Corán y

* Profesora de Lengua en el Centro de Estudios Orientales de la Pontificia Universidad Católica de Perú. Licenciada en Filosofía Árabe por la Universidad de Cádiz.

toda la literatura árabe del período clásico. Lengua que carece del vocabulario moderno que se ha ido implementando a medida que los avances culturales y tecnológicos lo han ido requiriendo, y que además tiene unas estructuras gramaticales demasiado complicadas y no tan ágiles como las que necesita una lengua de uso moderno. ¿Cómo debemos trabajar entonces para traducir estos textos y hacerlos comprensibles para un lector contemporáneo? ¿Cuál debe ser la posición más acertada del traductor a la hora de enfrentarse al lenguaje del Corán para traducirlo, teniendo en cuenta, además, que el Corán, por contener el mensaje divino de la revelación, es para muchos intraducible?

Por otro lado, son frecuentes las posturas de base equivocadas de muchos traductores. El error más común que cometen los traductores occidentales es intentar traducir un modo de pensamiento, una cultura y una lengua con las características del árabe al modo de pensamiento y las premisas occidentales. Pero una forma de pensar no puede ser apreciada más que en relación con otra; y no se sabría aprehender la especificidad de la cultura y del lenguaje que se quiere pensar en tanto no se ha conseguido aprehender, en primer lugar, las características de la cultura y del lenguaje en los cuales se piensa. Pero una cultura y una lengua no siempre se dejan pensar en otra cultura y otra lengua: existen límites inabordables donde el talante del espíritu del otro parece absurdo e imposible, y son precisamente esos límites los que nos parecen dignos de interés, pues nos revelan lo que, en el espíritu de cada cultura, parece en tal grado evidente que no se es consciente de su existencia y que no puede ser evidenciado más que por la imposibilidad de integrarlo en el espíritu de otra cultura.

Pero veamos también cómo se va desarrollando la lengua árabe a lo largo de la Historia, hasta llegar a lo que ahora se denomina árabe estándar moderno, lo que sin duda nos va a ayudar a comprender la manera más adecuada de afrontar un trabajo de traducción.

Hasta mediados del siglo XIII, el árabe funcionó como lengua de pujanza cultural y de comunicación activa, mientras que a partir de entonces, la decadencia cultural trajo consigo el declinar de la lengua árabe, que sólo pudo mantenerse como lengua fosilizada, de uso artificial y siempre en condiciones culturales depauperadas. Es evidente que ello no siempre fue así, y que hay claras excepciones a ese panorama sombrío, una de las cuales es la sociedad andalusí de Granada. Pero la toma de Bagdad en 1258 por los mongoles trajo consigo la pérdida del control político que hasta entonces ejerció un grupo de poder arabófono o que al menos, promovía y defendía el uso oficial de la lengua árabe, y paulatinamente, otras lenguas fueron suplantando el papel hegemónico que había correspondido al árabe. Así, lenguas como el persa o el romance, pero el turco especialmente, arrinconaron a la lengua árabe durante un período de varios siglos en los cuales su uso fue resultando cada vez menos natural y más restringido.

En esta larga y oscura etapa, la lengua árabe se vio limitada al papel de lengua de comunicación diaria, pero no gozó, salvo honrosas y contadas excepciones, de la vitola de lengua de cultura o de lengua oficial. Se trata de una etapa a la que los autores árabes suelen aludir como etapa de “corrupción” lingüística, y que suele pasar prácticamente desapercibida o inédita en los escasos estudios sobre la evolución diacrónica de la lengua árabe. En esta fase es cuando cobra carta de naturaleza, siempre bajo el prisma de los autores árabes, el abismo entre la lengua de cultura y la lengua coloquial, e incluso el abismo entre los dialectos beduinos o urbanos antiguos, que conservan una cierta aureola de pureza, y los dialectos de la época, especialmente los urbanos y los rurales, que han sufrido una fuerte corrupción.

El renacimiento del árabe como lengua de cultura, integrado el movimiento más amplio de renacimiento cultural que se conoce como *nahda* (puesta en pie, despertar), no comenzó en realidad hasta la

llegada del siglo XIX. Es cierto que durante los siglos precedentes hubo ciertos contactos culturales con Occidente, a pesar de las condiciones algo difíciles que encontró la lengua y la cultura árabe en el imperio otomano. Sin embargo, el acontecimiento político más relevante fue, a estos efectos, la famosa expedición de Napoleón a Egipto (1798-1801), que abrió la puerta a una importante serie de reformas técnicas, sociales, económicas y culturales, basadas en una política de acercamiento a Europa, que en el campo cultural incluyó misiones educativas a Europa, así como la creación de escuelas de tipo europeo y el estímulo de las actividades de difusión del conocimiento y de la traducción de obras europeas al árabe. Uno de los problemas que más inquietaban a la clase intelectual que patrocinó e impulsó la *nahda* era el de la utilización de la lengua árabe, que se encontraba en cierto modo anquilosada tras la larga etapa de decadencia, como el medio global capaz de expresar todos los conocimientos e ideas del mundo moderno. Aunque desde un principio se aceptó la idea de que la lengua árabe debía ser el estandarte del renacimiento de la cultura propia, era también patente que resultaba necesario un enorme esfuerzo de modernización que le permitiera afrontar las nuevas necesidades expresivas. En este sentido, el árabe acumulaba un importante retraso frente a las lenguas occidentales, lo que dificultaba aún más la tarea. Y aunque hubo algunas etapas de transición en las que se debió recurrir a otras lenguas, el árabe adquirió pronto la categoría de símbolo unificador del mundo de la cultura árabe e islámica. En el año 1863, la lengua árabe fue declarada la única lengua oficial en Egipto, después de un tiempo de coexistencia con el turco.

Poco a poco, gracias a la introducción de la imprenta y a la difusión que fue alcanzando la lengua a través de la prensa escrita en árabe, se fue imponiendo la necesidad de romper con algunos de los rígidos esquemas clásicos y conformar un nuevo registro, una lengua culta moderna, flexible y viva, lejos de la carga retórica más clásica, y

dirigida a las masas. Ello se fue consiguiendo mediante un proceso de aligeramiento de la sintaxis clásica, mediante el influjo de las lenguas modernas occidentales, en sintaxis y vocabulario, y mediante la reducción del caudal léxico clásico no directamente conectado con las necesidades de la vida moderna.

Otro de los motivos que impulsaron a este renacimiento de la lengua árabe clásica adaptada a la modernidad fue el de la creación de las Academias de la Lengua Árabe, cuyos principales intereses son preservar la pureza e integridad de la lengua árabe; conseguir que el árabe se baste para afrontar las necesidades expresivas modernas y hacer del árabe un medio de comunicación para el mundo moderno.

1.- INTRODUCCIÓN A LA LENGUA ÁRABE

Para emprender el estudio de la lengua árabe es necesario tener en cuenta la característica más importante de este idioma: su diglosia. El árabe es un idioma diglósico, es decir, dos variedades distintas del mismo idioma están en uso por una misma población. Además de los dialectos primarios, hay un idioma muy diferente que es ampliamente aprendido para la educación formal y se usa para la mayoría de los propósitos formalmente escritos y hablados, pero no se usa por cualquier sector de la comunidad para la conversación ordinaria.

La lengua árabe pertenece a la rama semítica meridional de la familia afroasiática. El llamado árabe clásico ha sido tradicionalmente el idioma de la poesía, la literatura clásica y el Corán. Los árabes consideran al árabe clásico como una parte importantísima de su cultura. A lo largo de la historia islámica el árabe clásico ha sido el idioma de las cortes reales y principescas, la burocracia y la persona educada. Pero aún dentro del árabe clásico podemos distinguir dos etapas: antes y después del Islam.

1.1 - El Árabe Clásico antes del Islam

Varios siglos antes del surgimiento del Islam, las numerosas tribus árabes ya habían emigrado hacia las regiones de Palestina, Siria y Mesopotamia; los árabes eran el grupo dominante entre los habitantes de Palmira, región gobernada por largo tiempo por una dinastía de origen árabe, hasta que los romanos destruyeron ese reino en el año 273 d.C. Entre el siglo I a.C. y el siglo III d.C., los nabateos establecieron un estado que alcanzaba el Sinaí en occidente, el Hijaz en oriente y desde Mada in Salih en el sur hasta Damasco en el norte, teniendo a Petra como su capital. Las tribus arabófonas de Palmira y los nabateos usaron el arameo como sistema de escritura, pero la influencia del árabe está claramente atestiguada en inscripciones en las que se usan nombres propios y vocablos árabes.

El conjunto de textos preislámicos que cubre los siglos VI y VII d.C., fue recogido por los filólogos árabes de los siglos VIII y IX. Pero este árabe clásico no era una lengua uniforme, pues los filólogos árabes hablan de un dialecto dividido entre la zona occidental del Hijaz y la oriental de Tamiz y otras tribus beduinas. Los fonemas glotales oclusivos preservados en los dialectos orientales habían sido reemplazados en los dialectos del Hijaz por vocales o semivocales.

1.2 - El Árabe Clásico tras el surgimiento del Islam

El Corán, el primer texto literario escrito en árabe clásico, está compuesto en un lenguaje muy similar al de la antigua poesía. Tras la difusión del Islam, este lenguaje se convirtió en la lengua ritual de los musulmanes y también en la lengua de la enseñanza y la administración. El incremento de pueblos no árabes que participaban de las nuevas creencias por un lado, y la voluntad de los musulmanes de proteger la pureza de la revelación por otro, condujo al establecimiento de normas gramaticales y a la institucionalización de la enseñanza de la lengua.

El desarrollo de normas gramaticales tuvo lugar en el siglo VIII, junto con un proceso de unificación y normalización de la lengua culta. Expresiones y formas propias de la poesía en los períodos preislámico e islámico temprano, así como del Corán, desaparecieron de la prosa durante la segunda mitad del siglo VIII. Tras la creación de un árabe clásico normativo por los gramáticos árabes, la lengua permaneció básicamente invariable en su morfología y estructura sintáctica, convirtiéndose en la lengua culta del mundo islámico.

En su forma normativa, el árabe clásico fue adoptado también, además de por las élites educadas musulmanas, por otras minorías religiosas, como judíos y cristianos. Sin embargo, la lengua vernácula desde el principio era muy diferente al árabe clásico, que se convirtió en una lengua de erudición y literaria incluso en las regiones no arabófonas. Esta situación lingüística, en la que dos variantes diferentes de una misma lengua conviven, es lo que se ha denominado diglosia. La cuestión de cuándo se produce esa diglosia en la comunidad arabófona es muy controvertida. El concepto tradicional árabe es que se desarrolló en el primer siglo de la era islámica, como resultado de las conquistas árabes, cuando los no árabes comenzaban a hablar árabe; otros, en cambio, llegan a la conclusión de que la diglosia es un fenómeno preislámico.

1.3 - El Árabe Moderno Normativo o Árabe Estándar Moderno

Como lengua literaria y erudita el árabe clásico continúa hasta la actualidad, pero en los siglos XIX y XX surgieron nuevas élites que, influidas por el poder y la civilización occidental revitalizaron el árabe clásico y formaron un medio lingüístico denominado árabe moderno normativo o árabe estándar moderno, adaptado a las cuestiones de la vida moderna. A través de los medios de comunicación, el árabe moderno ha tenido amplia influencia sobre el público y es la lengua oficial en todos los países árabes, incluyendo

Somalia e Israel. También es la segunda lengua por todo el mundo islámico, particularmente entre los representantes religiosos del Islam.

El árabe moderno difiere del árabe clásico sólo en vocabulario y características de estilo; su morfología no ha recibido grandes cambios, y es en la estructura sintáctica donde se hacen más visibles las novedades, además, hay innovaciones periféricas y en secciones que no están estrictamente reguladas por las autoridades clásicas. También hay diferencias regionales en el vocabulario, dependiendo de la influencia de los dialectos locales y de las lenguas extranjeras de las cuales se van tomando préstamos, como el francés en el norte de África o el inglés en Egipto, Jordania y otros países. Esta serie de cambios en la esfera del léxico, la fraseología y la sintaxis ha impulsado a algunos investigadores a proponer una designación distinta para este árabe clásico o estándar de nuestros días, llegando así a la denominación de árabe estándar moderno o árabe culto moderno.

En el terreno de la fonética y la fonología, no hay demasiados cambios, o por lo menos, no son muy visibles ni a partir de textos escritos ni de actuaciones formales orales. Es cierto que el sistema fonológico de cada zona impone una realización particular del árabe estándar moderno en cada lugar, lo que afecta a la pronunciación de determinados sonidos, y también al ritmo y la prosodia de la lengua. Pero esto ha debido ser así desde tiempos muy antiguos, como cabe esperar en una lengua unificada y consensuada que todos utilizan pero que nadie recibe como primera lengua o lengua materna. Por ello estos datos son de suma importancia y resulta imprescindible tenerlos muy en cuenta y conocerlos en detalle a la hora de enfrentarnos a un trabajo de traducción.

Por lo que respecta a la morfología, tampoco se registran cambios espectaculares. En la línea del respeto a la tradición, no se detectan apenas esquemas nuevos o normas innovadoras. Sí encontramos una clara tendencia al abandono de ciertos esquemas morfológicos, como el modo enérgico del imperfectivo verbal, que

ya no tiene apenas vigencia, o las formas verbales derivadas menos conocidas. También se produce una reducción en el número de los esquemas de plural fracto con uso frecuente, así como el desuso de determinadas marcas o funcionales. Otros esquemas y procedimientos morfológicos, sin embargo, ganan terreno, como sucede con el esquema *fa'al* para el nombre del que ejerce una profesión, o el del sufijo de *nisba* más /-t/ para marcar la actividad ideológica.

Pero es en el terreno de la sintaxis donde más se nota el cambio de la fase antigua a la fase moderna. En este sentido, el lenguaje de los medios de comunicación ofrece un excelente terreno de análisis que constituiría el material necesario para un trabajo de otra índole. Pero nos conformaremos en este con mencionar los rasgos más destacados por novedosos, con la intención de esclarecer la ardua tarea del traductor. Entre los cambios más notorios del árabe moderno con respecto al árabe clásico encontramos:

- Existe una mayor tolerancia a la interrupción de la reacción nominal o *idhafa*, que no admite en principio la inclusión de ningún elemento entre el regente y el regido. Especialmente en títulos, cargos y nombres oficiales, podemos encontrar giros del tipo *aminun 'ammun li-hizbil-lah* (Secretario General de Hezbollah), con la introducción de una partícula de genitivo a fin de evitar el desplazamiento del adjetivo con respecto al sustantivo que califica.

- Tendencia al uso de pasivas expresadas no mediante el verbo no agentivo de marcación interna, sino a través de un verbo comodín como *tamm* (completarse, llevarse a cabo, tener lugar) seguido del *masdar* correspondiente al verbo que en árabe clásico aparecería en voz no agentiva. Es la diferencia entre una frase como *i'lanu l-harbi l-'ula* (tuvo lugar la declaración de la primera guerra) y otra como *u'linati l-harbu l-'ula* (fue declarada la primera guerra).

- Otra característica conectada con el uso de la voz no agentiva es la expresión del complemento agente mediante las extensiones

preposicionales *min qibal* y *min taraf* (por parte de), utilizadas tanto en verdaderas pasivas como en pasivas perifrásticas, violando así la gramática clásica que especifica que en oraciones no agentivas no debe incluirse la mención del agente. El motivo parece ser la traducción rápida de noticias occidentales en las que las estructuras pasivas son frecuentes.

- Existe una tendencia a utilizar estructuras y oraciones nominales en lugar de oraciones con verbos finitos, utilizando para ello el *masdar* como sustituto de las formas finitas del verbo. En lugar de utilizar, por ejemplo, una frase como *yu'tabaru anna...* (... se considera que...), se utiliza *hunaka 'tibarun anna...* (... hay la consideración de que...), lo que ofrece una sensación de mayor objetividad y menor especificación.

- Se produce también una cierta indiferencia ante los matices, a veces sutiles, que distinguen unas marcas negativas de otras. Se tiende a utilizar la negativa *lam* + apocopado en todos los contextos y con todas las personas, cuando en la lengua clásica se prefiere el uso de *ma* + perfectivo para estilo directo, especialmente con la primera persona.

- Un asunto de importancia es el del orden de las palabras en la frase. El orden habitual de los elementos en árabe clásico es VSO, y en el árabe estándar moderno se ha producido un cambio hacia SVO cada vez más frecuente, probablemente debido al influjo de las lenguas occidentales de difusión internacional (inglés, francés), donde el verbo se coloca casi siempre detrás del sujeto.

- La necesidad de reproducir algunas estructuras occidentales provoca la creación de fórmulas nuevas, o más bien la explotación frecuente de formas existentes pero poco usadas. Es lo que sucede con el verbo *a'ad* (hacer que algo vuelva) que, seguido de un *masdar*, sirve para traducir los verbos occidentales con prefijo re- : *a'ada tanzim* (ha reorganizado), *a'ada ntixab* (ha reelegido). Otro uso del mismo estilo es el de la voz *'adam* (falta de, ausencia de), para traducir

sustantivos occidentales con prefijos negativos que indican privación: *'adamu l-istiqrar* (inestabilidad).

- La lengua moderna tiende en general a favorecer el uso de marcas de futuro y de pasado para precisar los valores aspectuales del verbo. En este sentido, es mucho más frecuente el adverbio de futuro *sa-* o *sawfa*, y el verbo *kan*, combinado con la partícula *qad*, para marcar tiempos pasados, en especial, el pluscuamperfecto. En esto el árabe estándar moderno es mucho más conservador que los dialectos neoárabes, que han desarrollado una asombrosa variedad de preverbios o elementos que, prefijados al verbo, le aportan algún matiz aspectual o temporal.

- Hay toda una serie de estructuras sintácticas que el árabe moderno tiende a no utilizar, bien por su complejidad, bien por su poca productividad. Así, por ejemplo, la gran variación que había en árabe clásico en las estructuras condicionales, tanto en marcas como en modos y tiempos verbales, se ha simplificado mucho en los tiempos actuales. Igual sucede con los usos menos frecuentes de los modos verbales (subjuntivo y apocopado), o con las estructuras negativas, que tienden a simplificarse.

Pero también junto a este árabe moderno convive un árabe coloquial que es hablado como lengua materna por unos 150 millones de personas, siendo entendida también por varios millones que la usan como lengua coránica.

En las regiones donde se habla la lengua árabe se da la peculiaridad de la diglosia. El término diglosia se refiere al hecho de que una misma lengua tiene dos variedades básicas que conviven una al lado de la otra, realizando cada una funciones diferentes. Probablemente este es un fenómeno lingüístico universal, pero en la lengua árabe es un hecho que une a todo el mundo árabe. Salvo los hablantes del árabe chipriota, maltés y la mayor parte de las variedades de juba y chádico, esta característica es común a los demás hablantes

de árabe y probablemente, como comentamos con anterioridad, ya proviene del período preislámico.

La diglosia se aprecia en el hecho de usar el árabe coloquial para la vida cotidiana y el árabe moderno normativo en la escuela; generalmente este árabe estándar moderno se usa en textos escritos, sermones, tesis universitarias, discursos políticos, programas de noticias, mientras que el árabe coloquial se usa con la familia y amigos, aunque también en algunos programas de radio y televisión. El árabe moderno normativo es la contraparte moderna del árabe clásico. Se ha vuelto un medio por el cual los individuos árabes de los diferentes países pueden conversar entre sí. El árabe moderno normativo es el idioma de culto islámico, la literatura contemporánea, el periodismo, la televisión y la escritura científica. Se aprende a través de la educación formal y no se adquiere como un idioma nativo por cualquier árabe. Es la marca de panarabismo, pues entre algunos dialectos del árabe hay un alto grado de ininteligibilidad, como en el dialecto marroquí y el iraquí.

El árabe estándar moderno refleja las necesidades de expresión contemporánea mientras que el árabe clásico refleja los estilos más antiguos. Un hablante árabe aprenderá primero su propio idioma coloquial regional (como el egipcio, marroquí o árabe levantino). Pero un hablante árabe también tendrá que aprender mediante el estudio formal (como si fuera un idioma extranjero) el árabe moderno normativo.

Aunque el árabe estándar moderno es de hecho el idioma escrito normal de la mayoría de los países árabes, es indispensable identificar el país o la comunidad de habla árabe cuando se trata de realizar una traducción.

1.4 - Dialectología

Ya comentamos que el árabe coloquial es la lengua usada por los árabes en sus vidas cotidianas. Es la lengua que escuchamos en la

radio, la televisión y las mezquitas. Diferente al árabe estándar moderno, que es uniforme en todos los países árabes, el árabe coloquial está sujeto a la variación regional, no sólo entre los países diferentes, sino también dentro de las regiones en el mismo país, y estas variaciones originan auténticos dialectos. Estos dialectos difieren del árabe moderno normativo y también lo hacen entre sí en cuanto a la pronunciación, el vocabulario y la gramática. Por lo general reciben el mismo nombre de las grandes áreas geográficas que lo hablan y la mayoría de los autores distinguen tres grandes grupos: el norteafricano, el egipcio y el grupo del Golfo Pérsico, que pueden a su vez dividirse hasta dar lugar a más de treinta variedades distintas de árabe coloquial. Citamos algunas de las más importantes:

- Egipcio: hablado por aproximadamente 46 millones de personas en Egipto y quizás sea la variedad más ampliamente entendida gracias a la popularidad que alcanzó con las películas y las series televisivas realizadas en este dialecto.
- Argelino: hablado por aproximadamente 22 millones de personas en Argelia.
- Marroquí o Magrebí: hablado en Marruecos por aproximadamente 19.5 millones de personas.
- Mesopotámico: hablado por aproximadamente 14 millones de personas en Irak, Irán y Siria.
- Najdi: hablado en Arabia Saudita, Irak, Jordania y Siria por aproximadamente 10 millones de personas.

Dentro de estas grandes diferenciaciones, también hay diferencias entre los hablantes urbanos, rurales y nómadas. No se entienden entre sí quienes no han sido escolarizados por vivir en las zonas aisladas que existen en el mundo árabe, aún cuando sean hablantes de la misma versión. Son tan diversos estos dialectos que incluso los hablantes nativos de árabe pueden tener dificultad de entender a sus vecinos de países aledaños. Mientras más lejos estén los países mayor será la

variación entre los dialectos. Sin embargo, a pesar de las diferencias entre todos los dialectos árabes, sus estructuras sintácticas subyacentes son bastante similares.

Es muy difícil delimitar las fronteras de estos dialectos. La única distinción clara es la que se da entre los dialectos beduinos y los sedentarios. Los dialectos sedentarios y, en particular, los urbanos, tienden a innovar y a adaptarse rápidamente a las presiones externas en sus sistemas fonológicos y gramaticales. Los dialectos beduinos, en cambio, son muy conservadores, tendiendo a preservar la distinción de género en la segunda y tercera persona del plural en el pronombre y el verbo, a usar el número dual y el pasivo interno.

Aunque la patria original del árabe es Arabia, sus hablantes, junto con el Islam, se extendieron hacia los cuatro puntos cardinales; la “teoría de la ola” afirma que, en la medida que los dialectos son más cercanos al epicentro original, más se parecen entre sí, pero cuanto más distan del mismo, más diferencias presentan. En este sentido, se pueden dividir los dialectos árabes en dos clases: los orientales y los occidentales, limitados por una línea que corresponde a grandes rasgos a la frontera de Egipto con Libia.

Los dialectos orientales son generalmente más conservadores si los comparamos con el paradigma del árabe clásico, tanto en fonología como en silabización; los dialectos occidentales, tal vez como consecuencia del sustrato beréber, han reducido la vocalización interna de palabras individuales que, en ocasiones, parecen consistir casi enteramente de consonantes.

En el grupo occidental estarían los dialectos situados al oeste de Egipto, es decir, el libio, tunecino, argelino, marroquí y mauritano. El extinto andalusí, hablado en la Península Ibérica en la Edad Media y el sículo árabe, también extinto, pertenecerían a este grupo. En el grupo oriental estarían, entre los más significativos, el siro-palestino, iraquí, hiyazí, omaní, yemení, egipcio, alto egipcio (sudanés, chádico, nigeriano, camerunés, etc.).

2 - SOBRE LA TRADUCCIÓN

Hablaremos primero de manera general de los elementos básicos que debemos tener en cuenta cuando nos enfrentamos a un trabajo de traducción.

Debemos asegurarnos primero de recoger todos los elementos que constituyen el proyecto de traducción completo y mantenerlos al alcance en nuestra mesa de trabajo. Elaborar una lista sólo toma unos minutos, pero ahorraremos mucho más tiempo en el futuro.

Nos preguntaremos qué esperamos que la traducción logre. ¿Se trata de usarla para vender, para enseñar, para persuadir? Nuestros objetivos deben formar la base para definir el estilo de la traducción.

La cultura nunca puede separarse del idioma, así que debemos asegurarnos de conocer la audiencia de destino. Un conocimiento completo de los países, las regiones y los dialectos representados por el público de destino puede eliminar el riesgo de penosos malos entendidos. También debemos planear por adelantado con el propósito de establecer un horario para una traducción realista y rentable. Hay que tener presente que la calidad, el costo y el horario son los tres pilares que mantienen el equilibrio en un proyecto de traducción.

Una de las decisiones más difíciles de tomar es escoger el traductor correcto. Hay muchas opciones que incluyen las agencias, las personas independientes, los colegas, los amigos y uno mismo. Pero debemos recordar que la persona correcta para nuestra traducción es la que probablemente logrará más y mejor nuestros objetivos principales. Si el costo es la esencia, tendremos que considerar trabajar directamente con las personas independientes o con amigos o colegas, ya que, a menudo, pagaremos menos por una traducción. Si la calidad es crucial, consideraremos entonces trabajar con una agencia. No sólo tendrán los recursos para ocuparse de proyectos grandes sino que también serán legalmente responsables por sus acciones.

Consideraremos por último el factor tiempo: dependiendo de la naturaleza de la traducción, puede tomar algo de tiempo, desde un par de días hasta varios meses, pero debemos ser pacientes si queremos obtener un trabajo impecable.

2.1 - Teoría de la traducción. Traductología

Tradicionalmente se han venido realizando traducciones de textos de unas lenguas a otras de una manera casi artesanal. Esto no quiere decir que no se haya reflexionado ni teorizado sobre el arte de la traducción, ni que los grandes traductores de la historia hayan dejado de proponer sus teorías. Ya durante la Edad Media había autores que destacaban el valor de la traducción en sí misma y consideraban las condiciones que debería tener un buen traductor, esto es, amplio conocimiento de las lenguas de origen y de llegada, identificación con el autor, especialización en el tema sobre el que versa el texto original, conocer su método y los secretos de sus limitaciones.

Pero ha sido en los últimos tiempos cuando los lingüistas se han ocupado verdaderamente de la traducción, elevándola a categoría científica, al pasar a constituir una rama de la Lingüística Aplicada, que trata de explicar cómo ha sido elaborado un producto, independientemente de éste. Nos encontramos así con una nueva disciplina, la Traductología, encargada de formar al profesional mediante la experiencia acumulada, junto a la reflexión del investigador. Las teorías sobre la traducción, emitidas inicialmente por estructuralistas y generacionistas, han sido apoyadas más adelante con aspectos psicolingüísticos.

Los traductores, además de enfrentarse a las dificultades que presenta toda traducción, tienen que atender a la estructura interna del texto (marcas lexicales, gramaticales o fonológicas) y a su estilo, considerando que las marcas estilísticas en una lengua pueden no serlo en otra. Citando a Ana Ramos (“Teoría y práctica de la

traducción literaria”, Universidad Autónoma de Madrid, 1994) ponemos como ejemplo el uso del pronombre Usted, inexistente en árabe y que puede resultar fundamental en la traducción, así como ciertas marcas de respeto o cariño que dificultan la tarea de traducirlas de una manera acertada. Debemos procurar, por tanto, que la calidad de la traducción sea equivalente a la del texto original, sin desatender por ello la integridad de su contenido.

La primera cuestión a la que deben enfrentarse los teóricos es a la de la posibilidad de traducir. Para algunos, en nombre de la Lingüística, es teóricamente imposible (ver Mounin, G., *Los problemas de la traducción*, Madrid, 1977). Sin embargo, es una realidad social que las traducciones existen. La cuestión es el grado de satisfacción que el traductor alcanza en su trabajo. En la propuesta de Catford, J. C., *A Linguistic Theory of Translation*, Edimburgo, 1965, para una definición del término traducción aparece una palabra clave: equivalente: “La traducción es la sustitución del material textual de una lengua por material textual equivalente de otra”.

El problema fundamental del traductor será el de buscar equivalentes que consigan producir en el lector de la traducción el mismo efecto que el autor del texto original pretendía causar en sus lectores. Para ello, el traductor tendrá que establecer una continua “negociación” con el autor, para que en el nuevo texto se vean reflejados valores equivalentes a los del texto original teniendo presentes su fuerza, sus elementos dinámicos y su calidad estética. Se acepta generalmente que no se traducen significados, sino mensajes, por lo que el texto deberá ser contemplado en su totalidad.

Si nos centramos en la traducción del idioma árabe al español, el primer obstáculo que encontramos se deriva del hecho de que ambas lenguas son vehículos de expresión de dos mundos reales muy diferentes entre sí, tanto en la visión de la realidad como en el desarrollo científico y tecnológico que presentan. Por ello la búsqueda de equivalentes resulta más compleja que cuando el texto original se concibe en el mismo ámbito sociocultural que el texto de llegada.

2.2 - Límites lingüísticos: equivalencias lexicales, ambigüedades intencionadas, dialectos

Cuando las lenguas de origen y de llegada pertenecen a ámbitos culturales diferentes, el primer problema al que debe enfrentarse un traductor es al de encontrar equivalencias lexicales, es decir, encontrar en su propia lengua términos que expresen con el mayor grado de fidelidad posible el significado de algunas palabras, por ejemplo, aquellas relacionadas con tejidos típicos, especialidades culinarias u oficios propios de la cultura en la que se hallan tanto el autor como los lectores a quienes va dirigido el texto original. Algunos oficios locales, propios de una determinada cultura, son difícilmente reflejados por un equivalente español; es más, a veces, es imposible la identificación del término incluso para un lector arabófono pero no nativo de la región en cuestión.

La búsqueda de equivalentes lexicales es particularmente difícil, a veces incluso imposible, cuando afectan a aspectos sociales, jurídicos o religiosos. En *Barg el-Lil* (traducción de Ana Ramos, Madrid, 1982), pequeña novela histórica del tunecino Bashir Jrayyef, el protagonista, que da nombre a la novela, es un esclavo negro que vaga por las calles de la medina tras huir de su amo, un alquimista a quien ha destrozado el laboratorio. En su deambular por las calles de la ciudad, se topa con una anciana que le propone, a cambio de cierta cantidad de dinero, que actúe como *tayyas* en cierto asunto de divorcio. ¿Cómo traducir este término? Se trata de una palabra que en el habla coloquial tunecina denota cierto matiz peyorativo. Para el lector árabe educado en un ambiente familiarizado con el Islam, aún en el caso de no conocer el vocablo vulgar, la trama argumental le daría la clave, ya que corresponde al término clásico *muhallil*, que designa a la figura religioso-jurídica (*Corán*, II, 230) mediante cuya intervención, un matrimonio disuelto por triple repudio puede reanudar su vida en común mediante un nuevo contrato

matrimonial. Sin embargo, el lector de la traducción española se puede encontrar desorientado si el traductor no interviene de algún modo.

Entre los límites de carácter lingüístico se encuentran los juegos de palabras, destinados a producir ambigüedad y a los que tanto teme el traductor. Los títulos de relatos y novelas proporcionan abundantes ejemplos de estas ambigüedades intencionadas de difícil y, a veces, incluso imposible traducción.

Al-Udjayli, autor sirio, tituló su primera novela (publicada en Beirut, 1959) *Basima bayna-l-dumu'*, buscando el contraste entre el nombre propio de la protagonista, que en árabe sugiere la idea de sonreír, con las lágrimas que ella misma derrama a lo largo de toda la narración. La contradicción expresada en el título condicionó el desarrollo de la trama narrativa, en la que el autor juega constantemente con el contraste de sonrisa y llanto. La traducción al español se presenta problemática, ya que si optamos por *Básima llora*, por ejemplo, la reproducción del título sería correcta, pero se perdería el contraste ideado por el autor. Aquí la traducción sólo pone en peligro el juego de palabras buscado por el autor en el título, sin embargo, el problema se acrecienta cuando la ambigüedad juega un papel decisivo en el desarrollo de la acción. Este es el caso de la novela tunecina *Jattu-ka radi* (de 'Abd al-Madjid 'Atiya, Túnez, 1978). Esta expresión de uso común en Túnez tiene un significado peculiar: puede expresar "tienes mala letra", refiriéndose a la caligrafía del interlocutor, o también "tu línea telefónica está averiada", en el caso de una dificultosa conversación telefónica por cruce de líneas, interferencias, etc. Al propio lector árabe le resultará imposible conocer cuál de los dos sentidos de la frase guarda relación con el contenido, hasta no haber leído la novela. Para el traductor, a veces, es más oportuna una traducción literal o casi literal que la búsqueda de una equivalencia.

El lenguaje dialectal es otro de los límites lingüísticos en las traducciones. La introducción en obras narrativas de diálogos

encaminados, bien a resaltar valores particulares del lenguaje, bien a destacar la idiosincrasia del personaje que lo utiliza, plantea al traductor una seria dificultad para transmitir a sus lectores un efecto equivalente al producido en los destinatarios del producto original. Si bien ciertos registros coloquiales –lenguaje infantil, peculiaridades del lenguaje de diferentes clases sociales o incluso la ubicación del lenguaje en su marco temporal- no ofrecen especial dificultad, el traductor de la nueva narrativa árabe, tras superar las etapas de su correcta traducción, se encuentra muchas veces incapacitado para verter a su idioma los matices diferenciales de los dialectos locales (lengua *'ammiya*) . Generalmente en estas lenguas nos encontramos con refranes y dichos populares que suelen ir acompañados de una sonoridad rebuscada que dificulta la tarea del traductor al tratar de hallar, no sólo un equivalente para su significado, sino también para su sonoridad.

Si los textos, el original y el de llegada, pertenecen a ámbitos socio-culturales muy diferentes (como es el caso de la traducción del árabe al español), resulta muy difícil hacer llegar al lector del texto traducido ciertos elementos fácilmente asimilados por el destinatario de la obra original (citas librescas, alusiones culturales, costumbres populares, instituciones, etc.), que pueden llegar incluso a alterar el mensaje.

2.3 - Intervenciones del traductor

Como hemos visto, la casuística evidencia la existencia de una serie de límites para la traducción de carácter interlingüístico unos, intertextuales o referenciales otros, que obligan al traductor a intervenir con mayor o menor acierto, con el fin de conseguir para sus lectores el mismo efecto, o al menos, un efecto equivalente, al buscado por el autor para los suyos. A veces logrará este efecto mediante una buena elección del equivalente lexical, pero otras se hará necesaria una aclaración.

Cuando se trata de una traducción académica, especialmente cuando la obra de origen pertenece a un autor de prestigio, el traductor, actuando como filólogo, suele optar por introducir su traducción, presentando con mayor o menor brevedad al autor y a la obra en concreto dentro de un contexto literario, exponiendo a continuación sus propios criterios para efectuar su trabajo. Sin embargo, ante la presencia de intraducibles, puede verse obligado a intervenir al margen del texto original, optando unas veces por una traducción parcial, y otras por añadir notas a pie de página. En el caso de las traducciones no académicas o de simple divulgación, especialmente las hechas por encargo de editoriales comerciales, este último recurso sólo es adoptado en casos realmente extremos.

Llegamos así a la espinosa cuestión de las notas a pie de página. Hay quienes opinan que constituyen la vergüenza del traductor. A veces, es cierto, un mal traductor recurre a ellas, mostrando así su fracaso de no haber podido encontrar un determinado equivalente. Sin embargo, es un error generalizar irreflexivamente ya que, un mismo traductor puede recurrir a la introducción de notas o prescindir de ellas, según lo exija su trabajo.

Podemos encontrar entonces notas situacionales, destinadas a situar al lector de la traducción en lugares con los que el lector del texto original está familiarizado; por ejemplo, en obras medievales relacionadas íntimamente con la geografía descriptiva, la actualización de los topónimos rebajaría notablemente la fidelidad y calidad de la traducción, desvirtuando al mismo tiempo el carácter medieval de la misma, viéndose obligado el traductor a localizar los topónimos en obras geográficas medievales y actualizarlos en las notas a pie de página. Son frecuentes también las notas etnográficas, intertextuales y textológicas. Ya hemos comentado que es prácticamente imposible hallar equivalencias en español para ciertos términos relacionados con peculiaridades etnográficas de las diversas regiones descritas por los autores árabes en sus obras. Es necesario también situar al lector

de la traducción en el ambiente cultural, religioso y social al que pertenecieron los individuos a quienes iba dirigida la obra original. El traductor resuelve estas dificultades con las notas. Hay otro tipo de notas que son utilizadas por el traductor para manifestar su opinión de acuerdo o de desacuerdo con algunos pasajes del texto original. Cuando el autor se involucra de esta manera en la crítica de un texto original sobre el que está realizando un trabajo de traducción, debemos reflexionar sobre la ética profesional del mismo. La amplia bibliografía existente sobre la Ciencia de la Traducción no recoge excesivas referencias que permitan establecer las bases para inducir la ética del traductor.

Se da por supuesto que para realizar con éxito una traducción, el autor ha de tener un amplio conocimiento lingüístico contrastivo en ambas lenguas (los teóricos señalan al traductor como un bilingüe con limitaciones). En la elección correcta del término apropiado (a veces, esta elección no aparece registrada en los diccionarios) se basará, no solamente la buena transmisión del mensaje de una lengua a otra, sino también su estética literaria. Cuando se comparan diferentes traducciones de un mismo texto no sólo se detectan errores sino que se hace evidente su distinto nivel estético. También es necesario que el traductor posea un conocimiento exacto del nivel cultural en el que se produce el original, así como una gran habilidad para escribir en su propio idioma y para leer la lengua del autor, con objeto de poder plasmar su tono y su estilo. Sin olvidar el dominio que se le supone a un buen traductor del tema tratado en el texto original, con el fin de no incurrir en falsas interpretaciones, debemos insistir en la gran destreza que debe poseer el traductor en los principios y técnicas de la traducción, así como en el manejo de las herramientas de las que disponga (por ejemplo, un buen diccionario). Supuestas todas estas cualidades, el primer movimiento del traductor consistirá en realizar un profundo análisis del texto original, para después proceder a la traducción del mismo, sin descuidar los entornos espacio-temporales,

históricos y culturales, tratando finalmente que el nivel del lenguaje de su producto esté relacionado con el del original (culto, académico, vulgar, mixto, fraseo, sentencias, retórica, etc.), esto es, lo que los teóricos conocen como diacronía de la traducción.

Entre los aspectos éticos a los que debe enfrentarse el traductor, se encuentra el de su posible identificación con el autor, hasta el punto de olvidar su propia ideología. Otros traductores optan por hacer llegar a los lectores de la traducción la ideología y el estilo del autor de la manera menos contaminada posible. Esto adquiere una importancia relevante cuando se procede a la traducción de diferentes textos sobre una misma cuestión, enfocados por sus respectivos autores desde puntos de vista muy diferentes, dictados por sus ideologías y experiencias personales.

3 - EL CORÁN DESDE SU INTERIOR. ESTRUCTURAS BÁSICAS. OPUESTOS Y DUALISMOS

Desde una óptica lingüística básica, hay cinco elementos estructurales en el Corán: *sukut*, *huruf*, *kalam*, *aleyas* y *suras*. Todos ellos nos ofrecen algo más que una perspectiva lingüística cuando buscamos con detenimiento en su interior. Los vemos a continuación.

3.1 - *Sukut*

Son los silencios, las pausas que interrumpen el Mensaje; sin ellos, el significado no quedaría claro. El Corán sale del silencio y regresa al silencio. Es un libro recitado, una lectura; es dinámico y, por lo tanto, procede de su opuesto: la quietud. La existencia es pintada como poseedora de tres reinos. Más exactamente, se diría que hay dos reinos que están divididos por un *barzaj* o espacio intermedio que los separa. Podríamos afirmar que la existencia es un dualismo entre *mulk* (reino de la manifestación externa; es el mundo visible de

las formas sólidas) / *malakut* (reino de las formas invisibles, tanto de las realidades de la creación como de las realidades espirituales); reino visible/reino invisible; rama/raíz. El *barzaj* o espacio intermedio que hace posible que se pueda distinguir un reino de otro es el *yabarut* (el reino del poder, la zona de las luces). Las luces se derraman sobre ambos reinos, pero la división que existe entre los dos ha sido establecida como la realidad fundamental de la existencia. Sólo cuando estos dos opuestos se encuentran en una igualdad central se produce, en el ámbito de la percepción, la aniquilación del centro experimentador. Si los opuestos se encuentran en un mismo punto son aniquilados, es decir, si lo externo y lo interno chocan en un punto medio, no hay interior ni exterior; y lo mismo ocurre con todos los opuestos. De modo que el silencio es tanto la vacuidad continua de la que salen palabras y letras, como la zona dentro de la que el sonido resuena y a la que los sonidos regresan. Es el espacio dentro del cual el tiempo de las letras se manifiesta, o también podría decirse que es el tiempo en el que el espacio de las letras se manifiesta. El silencio “dura”, pero también se “difunde”.

3.2 - Huruf

Son letras. Las letras forman la totalidad del Corán. Los medios por los que estas letras se organizan en formas más amplias los enumeraremos más adelante. Pero las letras también aparecen de forma aislada al comienzo de ciertas unidades del Corán. Estas letras se llaman *al-muqattat*.

En árabe, la raíz de la palabra *huruf* significa “el filo de la espada”; también significa “límite”, “borde”, “a punto de”. Las letras son acciones: hacen cortes en la quietud indiferente. Son los primeros signos indicadores del discernimiento. Son filos, límites, bordes; delimitan, componen formas. Son, por tanto, medios para una puesta en clave profunda de todas las formas, tanto las animadas como las

inanimadas. La capacidad de la letra es un vasto depósito procedente de una fuente básicamente limitada. La coordinación entre estos elementos limitados y el proceso de creación descrito en el Corán es la base de las cosmologías islámicas. Todo el proceso de la creación en sí mismo no es sino significados en clave; y el desciframiento de estos significados no es una suma a la creación, sino sencillamente una articulación, una expresión de las realidades de la creación. Es de una extrema ignorancia imaginarse que el hombre “descubre” algo, pone al desnudo secretos o solventa misterios. El universo es la separación del hombre. Él es recogimiento, asociación. De manera que cuando el hombre declara las realidades de la creación, simplemente da voz, por medio de una serie de configuraciones de significados (que es lo que llamamos “habla”) a las realidades distintas. Según el Corán, el hombre ha sido creado para esto, la voz que habla únicamente dice esto; y toda ella es alabanza del Creador de este cosmos, uno y unificado. Las letras del habla no son más que las letras creativas de diferenciación en elementos básicos y organismos. Para articular las letras son necesarias la intención previa de declarar la letra y unos órganos fonadores sin defectos. Lo primero supone, por parte del hablante, la capacidad intelectual de diferenciación; lo segundo supone, en el hablante, la capacidad de llevar a cabo la diferenciación. En tercer lugar, es necesario el aliento. Las dos capacidades primeras necesitan el aliento vital para hablar.

El habla es acción. El *mulk* es el reino del habla, de la acción; el *malakut* es el reino de las visiones, de los conocimientos. El hombre es el *barzaj* del *mulk* en su totalidad, frente a los significados del *malakut*. La sensibilidad corporal del hombre mira hacia el mundo de lo visible, y los significados que el hombre obtiene miran hacia el mundo de lo invisible. Las palabras son embajadores que cruzan de un mundo a otro.

Las letras constituyen una cartografía completa de los órganos fonadores, que son los órganos del habla. Las letras del alfabeto están colocadas a lo largo de los puntos de impacto: donde la glotis se

contrae, la lengua toca, los labios se mueven y es aspirado el aliento. Dice el Corán que el habla es precisamente lo que distingue al hombre del resto de las criaturas. Podríamos decir que todas ellas “expresan”, pero en el caso del hombre, la clave de lo que él mismo significa, se encuentra en esta articulación humana.

3.3 - *Kalam*

En plural *kalimat*: palabras. Constituyen el primer nivel de los significados en el reino de la manifestación externa, el mundo visible de las formas sólidas. Las palabras tienen sus propias estructuras internas. El término deriva de una raíz que en árabe indica habla, importancia, autoridad, ascendencia; su significado esencial es “herir, cortar”. Aquí podemos ver la asombrosa relación que existe entre el carácter del árabe y la expresión coránica. Para los musulmanes, el Corán no fue hecho con el árabe, sino que más bien el árabe fue hecho para el Corán. Está configurado precisamente para contener el Mensaje y es el vehículo perfecto para el mismo.

Llegamos así, poniendo letra y palabra en interacción dinámica, a una configuración de definiciones significativa. Las letras son la hoja de la espada y, con ella, las palabras cortan. Este “corte” es la intervención de la discriminación, la incisión causada por ella; es el acto mismo de separación. Es el instrumento que el centro experimentador del yo utiliza para separar y luego dominar, controlar y ascender por encima del terreno de existencia.

Las palabras separan, el silencio une. Las palabras en árabe se dividen básicamente en tres funciones (nombre, verbo y preposición) y también están constituidas según un principio de tres letras. El principio de construcción es muy importante para nuestra comprensión de la naturaleza subyacente y de la capacidad del árabe. El vocabulario básico se forma con palabras construidas sobre raíces trilíteras, es decir, raíces de tres letras. Todas las estructuras lexicales

son construidas a partir de estas raíces según firmes reglas básicas. Hay que señalar que la raíz inicial tiene un significado esencial a partir del cual se van deduciendo las variantes que, en muchos casos, llegan a un significado opuesto al primer significado del núcleo esencial. De modo que hay raíces que contienen en sí mismas su significado contrario.

Esta raíz de triple construcción, cosmológicamente, tiene importancia ya que el reino del significado domina lo sensorial con estas palabras; y estas palabras están basadas en el triplo, que es el orden de los cielos de la existencia: el *mulk*, el *malakut* y el *yabarut*. Es posible, entonces, construir con las letras una cosmología a través del árabe y aprehender con las palabras una explicación directa o un desdoblamiento de cómo el hombre y el cosmos actúan el uno sobre el otro.

El nombre identifica al objeto como cosa o como poseedor de una cualidad. Los nombres son los índices del nombrar. Es el elemento primario del mismo lenguaje, sin embargo, la forma de su raíz procede a menudo del verbo (tercera persona del singular), por lo que debemos concluir que los objetos son, en sí mismos, realmente dinámicos; son acciones materializadas, entidades estables de energía. Un lenguaje centrado en el verbo supone una concepción de la vida como en movimiento y cambio, más que en reposo y estancamiento. Aunque no todas las palabras se remiten a una raíz verbal: Sol y Luna, por ejemplo, son raíces que indican su propia realidad. Las raíces están todas conectadas a una realidad existencial; una y otra vez la raíz lleva en sí los elementos vitales de la existencia. La espada, el camello y el desierto proporcionan raíz tras raíz, pero cuando llegamos a la palabra “mente” se nos remite a la raíz LUBB, que significa “núcleo; el corazón de una fruta”. Aparece así un concepto claro y sofisticado del centro del ser del hombre, de su conciencia; algo que no es un depósito de información o un banco de memoria, sino más bien una semilla-fuente que ya contiene en sí misma la realidad total del organismo y,

cognoscitivamente, del cosmos. Se podría decir también que los nombres son pasivos, los verbos activos y las preposiciones son los *barzaj* que dividen los unos de los otros.

En la lengua del Corán se dice que el hombre es *qur'an* y *furqan*, es decir, tanto el que reúne como el que separa. Si aplicamos esto al lenguaje, sabiendo que lo opuesto del habla es el silencio, podemos decir que externamente son distintos, pero internamente son lo mismo. El habla depende, por lo tanto, de su opuesto; es decir, sin silencio inteligente, no podría existir el habla.

3.4 - Aleyas

Podría decirse que el salto cualitativo de palabra a signo es mayor que el de letra a palabra, sin embargo, no hay que olvidar que “la comprensión” del significado del signo se asimila más fácilmente que la conciencia del significado de las letras en cuanto tales. La llegada del Corán produce un desplazamiento categórico de la supremacía del número como sistema de base-unidad. El número pasa a ser considerado directa y constantemente como magia, magia manipulativa. El lenguaje es el garante de la autonomía humana, el punto de partida de la especie adánica, la vía para el conocimiento del yo/cosmos. Es más, el Corán, al ser recitado, coloca la lengua hablada por encima de la lengua escrita.

Con el salto de la palabra a la aleya, pasamos al reino de la sintaxis y de la formulación gramatical. El asunto se vuelve borroso hasta la incoherencia y la inteligencia vacila, no por falta de entendimiento, sino porque el entendimiento está deslumbrado por los significados, que se vuelven cada vez más finos. Nuestro comprender nos sacará fuera del silencio para llevarnos a la afirmación completa y abierta de la sura –o forma- y luego de vuelta hasta sólo la expresión de letras, y de aquí otra vez al silencio, pero al final, el silencio es diferente. El silencio del final no es el silencio del principio: entre ellos se hallan las grandes manifestaciones del conocimiento.

3.5 - Suras

El último elemento estructural del Corán es la sura. Es, por consiguiente, el modo más amplio y final de la experiencia, antes de que podamos poner nuestra vista sobre el libro en conjunto. Es por lo tanto el más complejo y de mayor grado de significación de todos. Cada sura es en sí misma una unidad completa de significación, un organismo completo. La palabra sura significa “forma”. La última fase de intelección que está a nuestro alcance es por lo tanto el conocimiento de las formas; lo que viene después es el Libro manifiesto, el cual, a su vez, presupone y apunta hacia el mensaje que contiene.

Las suras se dividen en dos series. Al comienzo de cada sura encontraremos su nombre, seguido de una de las dos series: sura de Meca o sura de Medina. El primer capítulo se llama “la sura que abre” o “La Victoria”. El segundo capítulo, que es propiamente hablando el comienzo del Corán y de su mensaje, se llama “La Vaca”; se refiere a la vaca que los judíos convirtieron en objeto de malicia y discusión. Este gran capítulo, al que se le llama también “el pequeño Corán”, toma como asunto central la capacidad que tiene el hombre de rechazar el mensaje profundo y significativo de la vida, poniendo en su lugar una complejidad superficial disfrazada de sabiduría; o para ser más exactos, la capacidad que tiene el hombre de imponer a la existencia y de proyectar sobre ella una correlación de concepto y análisis, en lugar de hacer una lectura directa de la existencia por medio de ella, puesto que ella se explica por sí misma. La sura final es la sura de “Los Hombres” (*Al-Naas*). La primera palabra del Corán es *Bismillah*, en el Nombre de Dios; la última *naas*, el hombre; entre las dos se extiende el mensaje de *Allah* a los hombres.

Esta división final de las suras nos lleva a otro par de opuestos: Meca/Medina. Meca es el lugar de la casa de *Allah*, con sus ritos particulares, es el lugar de los conocimientos; Medina es la morada

del Mensajero durante sus últimos años, el lugar de la fundación de la *shari'ah* y de su práctica pura. Esta división es sinónima de individuo/comunidad. Meca es el lugar donde la criatura humana se halla de pie ante la casa de *Allah*. Medina, por su parte, es el lugar de la comunidad musulmana en toda su riqueza de intercambio humano. Ambas nos permiten extraer la división final y decir que las dos son sinónimas de interno/externo. Meca es pura interioridad, es el lugar de la cueva de Hira donde el Mensajero recibió la primera revelación; Medina es donde se desarrolla el proyecto externo de la revelación. Las ciudades gemelas son indicadoras de los nombres opuestos de *Allah*: *Adh-Dhahir/Al-Batin* (el externamente manifiesto/el internamente oculto). El Islam está basado en el correcto equilibrio entre los dos. Se vive en Medina, pero la peregrinación es a Meca. Medina es el dominio de la vida y de la existencia continua; Meca es el lugar del significado, sin el que nunca hubiera existido una Medina.

Las formas de la existencia, por tanto, como las formas del Corán, son externas o internas, y ambas son opuestas. Letras, signos, formas: todos han sido fundados en los opuestos, *mazani* (establecidos en pares). Su secreto es el *Tawhid* (la unidad). Regresamos así desde las formas, y a través de los signos, hasta las letras, que caen en el silencio del que surgieron.

3.6 - Opuestos y dualismos

Del mismo modo que las letras son divididas en una oposición doble básica, así también las palabras. Debe descubrirse en el Corán un vocabulario esencial de opuestos sin el que no es posible captar los significados de la revelación. Cada término recibe su definición completa desde los distintos puntos de referencia que indica a lo largo del libro. El significado de cada término se enriquece con una capa adicional procedente de cada una de las aleyas en las que aparece. El vocabulario del Corán es una ciencia en sí misma. Hay una tensión

básica subyacente de opuestos que forma el punto-contrapunto de la textura sobre la que está asentada la gran enseñanza de la revelación. Veamos algunos ejemplos: *dunya/ajira* (este mundo/el otro); *nar/jannah* (fuego/jardín); *mashriq/magrib* (este/oeste); *kufri/iman* (rechazo/aceptación); *dulm/nur* (oscuridad/luz); *yahl/hilm* (ignorancia/serenidad); *'ard/samawat* (tierra/cielos); *kafaru/amanu* (los que rechazan/los que aceptan).

La mayoría de traductores del Corán coinciden en la casi ausencia de prefijos en el libro, sobre todo negativos, para formar palabras, lo que deriva en ciertas peculiaridades a la hora de traducir. Tomamos como ejemplo las dos raíces 'AMN y KFR, consideradas como opuestas en sus significados y traducidas general y respectivamente por “creer” y “descreer” (es decir, ser fiel/ser infiel). En su primera forma verbal, la raíz 'AMN significa “estar en seguridad”, “estar en confianza”, “dar fe”, “adherir”. En el Corán es a menudo utilizada en su cuarta forma verbal y toma el sentido de “sosegar”, “proteger”, “tranquilizar”, “aportar o dar seguridad”. Está construida con la preposición *bi-* (con, por, mediante). *'Amana-bi* significa entonces, semánticamente “aportar la fe con...”, “protegerse por...”, “sosegar mediante...” En consecuencia, el nombre agente (*ism fa il*) correspondiente, *mu'min*, podrá traducirse por “el que lleva la fe, la seguridad”, “el que da confianza”, “el que sosiega”; es tanto un nombre divino como un nombre que califica a los humanos. Por ejemplo, y en esta perspectiva puramente semántica, se podría traducir así el versículo 285 de la sura 2 *Al-Baqara* : “El Mensajero se ha protegido mediante...” (o “ha aportado la confianza en...”) “...lo que hemos hecho descender hacia él viniendo de su Señor del mismo modo que los que se han protegido con ello (o “los que son portadores de la confianza”). “Todos ellos se han protegido mediante Allah, sus ángeles, sus escrituras y sus mensajeros... No hacemos ninguna distinción entre sus Mensajeros...” La raíz aparentemente opuesta de KFR significa principalmente “cubrir”, “recubrir”, “hacer desaparecer”, “tapar”, “hundir”, “enterrar”, “repeler”, “rechazar”.

Como resultado de estas diferentes acepciones vecinas, dos ideas pueden ser puestas una junto a otra:

- El acto del cultivador que recubre o hace desaparecer la semilla debajo de la tierra: el participio activo tomado como nombre es *kafir*, nombre que recibe el campesino cuando recubre la semilla, así como en la sura 57, versículo 20: *“Sabed que la vida de este mundo es sólo juego y distracción y un hermoso espectáculo, y orgullosa rivalidad unos con otros y afán por más riqueza e hijos. Es semejante a una lluvia abundante: la vegetación que hace crecer complace a los agricultores (kuffar, plural de kafir; o “los que hunden la semilla en la fe”); pero luego se marchita y la ves amarillear, y al final se deshace en paja...”*

- La actitud y la calificación del que rechaza, que repele, que hunde la fe, tal y como resulta de numerosos versículos en los cuales este vocablo es mencionado: KaFaRaBi cuando es transitivo indirecto o intransitivo en árabe significa semánticamente “rechazar”, “repeler”, “tapar mediante...” Citamos el versículo 155 de la sura 4: *“...a causa de la ruptura de su alianza, de su rechazo (kufri-him; “a utilizar la ayuda”) de los Signos de Allah, por matar a los Profetas sin ningún verdadero derecho, y por sus palabras: ‘¡nuestros corazones son insensibles!’ No, sino que es Allah quien ha sellado sus corazones a causa de su rechazo (o “de su negación”; kufri-him). ¡Ellos no son portadores de la fe o muy poco (la yu’minuna illa qalilan)!”* El final del versículo 5 de la sura 5 contiene estas dos raíces ‘AMN y KFR, puestas al lado, y podría traducirse, palabra por palabra, de esta manera: *“...cualquiera que rechaza utilizar la fe (man yakfur bi-l-imani; o “cualquiera que reniegue sirviéndose de la fe”) sus actos entonces serán vacuos y él en la Vida Última estaría en medio de los perdedores”*. Citamos también el versículo 88 de la sura 2: *“Y dijeron: ‘nuestros corazones son insensibles’. Más bien Allah se ha alejado de ellos a causa de su rechazo, la fe que portan es mínima”*.

Las dos raíces en cuestión presentan entonces, al léxico, unos sentidos positivos que sólo se vuelven opuestos –uno positivo,

'AMN; otro negativo, KFR- únicamente en algunas de las acepciones dadas por la revelación coránica. También podemos notar que en los versículos que hemos citado, estas dos raíces no son radicalmente opuestas, porque la noción de rechazo en cuanto a la adhesión, puede no ser total y dejar sitio a un mínimo de fe, como en el versículo precedente.

Otra de las cuestiones famosas de dualismos en el Corán es la que se refiere a los dos nombres *Allah-Ilah*. Ciertos filólogos hacen derivar la raíz 'ALH "adorar como un dios". Otros afirman que el nombre *Allah* es un nombre propio que no acepta ninguna derivación, mientras que el nombre *Ilah* la implica y puede recibir (como en el texto coránico) la fórmula dual (*ilahan*), y plural (*aliba*); con lo cual se aplica tanto a Dios (no en Sí sino a Aquel que se adora y se manifiesta en Su creación), como a seres y cosas creados, reales o ilusorios. Por esta razón fundamental, *Allah* es tanto el nombre dado a la esencia divina (que es incalificable, inefable, infinita) como aquel propio de la función divina en la creación. Por el contrario, el nombre *Ilah* nunca se aplica a la esencia divina absoluta, sino a su manifestación universal o particular en los mundos que él crea. Para realizar esta diferencia semántica y fundamental, sustituimos el término *Ilah* por "dios adorado, el dios adorado de". Así, traducimos (valorando cada elemento en función de la morfología de cada término que la compone y de la sintaxis que le es propia), la fórmula sagrada *la ilaha illah l-lah* de la siguiente manera: "ningún dios adorado sino *Allah*". Por otra parte, el nombre determinado *al-ilah* no proviene del Corán ni de la *Sunna* profética; sólo en la literatura posterior lo encontramos con un valor absoluto: el Dios. Por el contrario, el término *Ilah* aparece en el texto coránico, o bien indeterminado -un dios adorado- o bien en conjunción con otros nombres o pronombres. Por ejemplo: *ilahu Musa* (el dios que Moisés adora); *ilahu-kum* (el dios que adoráis); *ilahun wahidun* (un dios adorado único); *la ilaha il-la Huwa* (ningún dios adorado sino Él), Corán, 2:163.

BIBLIOGRAFÍA

- Ashtiany, J. : *Media Arabic*, Edimburgo, 1993.
- Bashir Jrayyef: *Barg el-Lil*, trad. Ana Ramos, Madrid, 1982.
- Beeston, A. F. L.: *The Arabic language today*, Londres, 1970.
- Blachère, R.: *Le Coran. Introduction au Coran*, París 1991.
- Bousquet, L.: “Trabajar en el Qur’ an”, en la revista *Verde Islam*, nº19, París, 2002.
- Catford, J. C.: *A Linguistic Theory of Translation*, Edimburgo, 1965.
- Corriente, F.: *Introducción a la gramática comparada del semítico meridional*, Madrid, 1996.
- Cortés, J.: *Diccionario de árabe culto moderno*, Madrid, 1996.
- Chejne, A.: *The arabic language: its role in history*, Minneapolis, 1969.
- Ferrando, I.: “El árabe estándar moderno: formación, estructura y desarrollo”, Universidad de Cádiz, 2001.
- Hamzaoui, R.: *L’academie arabe de Damas et le problème de la modernisation de la langue arabe*, Leiden, 1965.
- Ibn Kathir : *Commentaire du Coran*, Beirut, 2000.
- Le Bon, G. : *La civilización de los árabes*, trad. Luis Carreras, Barcelona, 1986.

Monteil, V.: *L'arabe moderne*, París, 1960.

Mounin, G. : *Los problemas teóricos de la traducción*, Madrid, 1977.

Peña, S. y M. J. Hernández: *Traductología*, Málaga, 1994.

Ramos, Ana: *"Teoría y práctica de la traducción literaria"*, Universidad Autónoma de Madrid, 1994.

Stetkevych, J.: *The modern Arabia literary language: lexical and stylistic developments*, Chicago-Londres, 1970.

Wehr, H.: *A dictionary of modern written Arabic (Arabic-English)*, Weisbaden, 1979.

Notas sobre la traducción y regímenes de narración en el Libro de las Mil y Una Noches

Mamede Mustafa Jarouche*

Invitado por la Editora Globo São Paulo para publicar una traducción directa del árabe del *Libro de las Mil y Una Noches*, acepté con entusiasmo la tarea, pues desde hace algunos años vengo dedicándome al estudio de este libro que aún no fue objeto de ninguna traducción directa al idioma portugués. Considerada la relación de traducciones del árabe al portugués, el hecho no sería sorprendente, teniendo en cuenta que son muy pocas, por aquí, las traducciones directas de aquel idioma. Sin embargo, en el caso específico del *Libro de las Mil y Una Noches*, esta ausencia es como mínimo extraña, pues se trata de una de las raras obras árabes a la cual la discutible unificación llamada “Literatura Occidental”, incluyéndola en su canon, concedió el estatuto de universalidad.

Como forma de comparación, que se piense en algunas otras lenguas: en francés, además de la pionera traducción de Galland, publicada en el siglo XVIII, existen la de Mardrus, publicada entre 1899 y 1904, la de René Khawam, de la década de los sesenta del siglo XX, y la de André Miquel y Jamel Eddine Bencheikh, de la década de los noventa. En inglés, el siglo XIX conoció por lo menos cuatro traducciones: la de John Payne, Jonathan Scott, Edward Lane y

* Profesor de Lengua y Literatura Árabe, Departamento de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas de la Universidad de São Paulo (USP).

Richard Burton, estas dos últimas “completas”. En este siglo, se destaca la de Husain Haddawi, de 1992. En español, en el siglo XX, la del arabista catalán Juan Gines Vernet y la del escritor Ricardo Cansinos-Asens, fundador del ultraísmo y maestro de Jorge Luis Borges, que afirmó, en una probable concesión a la amistad entre ambos, que ella era “tal vez la mejor de todas las traducciones” – lo que es como mínimo dudoso, pero no está, por ahora, en cuestión, así como tampoco está en cuestión el divertido anecdotario que él divulga en su famoso ensayo sobre los traductores de libro. Para referirse a una perspectiva francamente conservadora (y cuyos presupuestos no son, como es obvio, compartidos por todos), se pretende por ahora sólo destacar que, actualmente, quien traduzca las *Mil y Una Noches* a cualquier otro idioma que no sea el portugués encontraría a su disposición algún repertorio, aunque mínimo, de traducciones directas anteriores que podrían constituir una buena referencia para el perfeccionamiento de su trabajo y un estímulo a la experimentación literaria en sentido lato. Infelizmente, no era el caso. A rigor, no había nada, o casi nada, que sirviera de apoyo.

A propósito, debe ser mencionado que, ante la ausencia de traducciones directas, las únicas que han circulado con alguna regularidad en Brasil fueron hechas del francés, a partir de Antoine Galland o de René Khawam. Ambas son bastante discutibles: la primera por razones excesivamente estudiadas – es un trabajo del comienzo del siglo XVIII, que hoy, desde el punto de vista técnico, ni siquiera puede ser considerado como una traducción –, y la segunda, que es de la década de los sesenta del siglo XX, por la arbitrariedad del responsable, ya sea en la selección de las historias finales o en su discutible “agrupación temática”, o sea, sobre todo, en la eliminación de la división en noches, apagamiento formal de aquello que, a final de cuentas, es el trazo distintivo más característica de este libro.

Sin embargo, inclusive abstrayéndose de eventuales problemas en las diversas versiones para otras lenguas – y, en el caso de las *Mil y*

Una Noches no existe ninguna que esté exenta de cuestionamientos – , hoy se considera consensualmente inaceptable la traducción indirecta de cualquier obra. Como son muy pocas las obras de literatura árabe publicadas en portugués, nadie aún hizo un estudio específico sobre las consecuencias de la traducción indirecta de esta lengua a la nuestra, pero su nocividad parece tan evidente como, por ejemplo, la traducción de obras de la literatura rusa, como denunció en más de una oportunidad el traductor, profesor y crítico Boris Schnaiderman, a partir del francés o del inglés. ¿Si la traducción no pasa de una sombra, según la conocida formulación de Borges, qué decir entonces de la traducción indirecta, que escribe en portugués, a partir del francés, una obra árabe sobre cuyos textos originales existen tantas dudas de sentido y legitimidad? ¿Cómo puede el traductor indirecto estar como mínimo seguro de sus elecciones y de lo que está de hecho traduciendo, si ignora la lengua original y no conoce las controversias que rodean a la obra? ¿Cómo resolver el complejo problema de los niveles de lenguaje en una obra que tiene trechos que imitan la lengua coloquial? Tales cuestiones, ciertamente, se refieren también a la ética del traductor, y deberían ser mejor valoradas por editores y traductores.

Hechas estas consideraciones, regresemos al proyecto de la traducción, cuyo paso inicial consistió en decidir el texto árabe que serviría de guía. Después de la evaluación del asunto, se optó por traducir lo que se conoce como rama siria del libro, que incluye 282 noches, sumadas a otras 71 de la rama egipcia antigua que completan la última historia de la rama siria. Las noches restantes, hasta la milésima primera, serán traducidas de las ediciones mencionadas a continuación, impresas en Bulaq y en Calcuta, cuyo texto pertenece a lo que se denomina la rama egipcia tardía. Se justifica la opción por el hecho de que todas las historias de la rama siria constan en la rama egipcia tardía, pero de una forma en general tan resumida y desfigurada que allí ellas se transforman en otra cosa, versión empobrecida y

mutitada, no raramente por causa de incompreensões groseras o inclusive descuido de quien manipuló el texto. Las 353 noches que, se supone, formaban las ramas antiguas del libro fueron comprimidas en la rama egipcia tardía, por resumen y expurgación, en 87 noches. De esta forma, uno de los curiosos efectos de esta “fusión” será el hecho de que, a pesar de la cantidad de noches del título, el libro tendrá 1267 noches, sin contar las anexas.

Se espera, con semejante procedimiento, proporcionar al lector lo mejor que la obra contiene: la coherencia de su núcleo más antiguo, preservado en la rama siria y en parte de la egipcia antigua, y la variedad de las historias añadidas posteriormente, a finales del siglo XVIII, por la rama egipcia tardía, que ciertamente obedecen a otras determinaciones. Al final del primer volumen, serán añadidos “anexos” conteniendo textos que sirvieron de fuente para las historias del original. Al final del segundo y del quinto volúmenes, los anexos contendrán historias que llegaron a formar parte de algún manuscrito aislado de las noches, pero no fueron incorporadas al canon.

Cabría una palabra sobre la rama egipcia tardía: recibió este nombre porque fue recién a finales del siglo XVIII que la obra pasó a tener finalmente las mil y una noches del título, por lo menos en la forma en que la conocemos actualmente. Mientras tanto, las historias añadidas al libro por este anónimo escribano de El Cairo no eran recientes; muchas de ellas, como la de la doncella Teodora, del marinero Simbad y del sabio Simbad (las dos últimas son obras muy diferentes cuyos protagonistas, por coincidencia, tienen el mismo nombre), son más antiguas que las propias *Mil y Una Noches*. No se trata, por lo tanto, de historias elaboradas para el libro, sino de historias que circulaban de forma independiente y fueron incorporadas al libro. Ya había ocurrido lo mismo en las ramas siria y egipcia, que incorporaron, entre otras, las historias de los seis hermanos del barbero de Bagdad y la de Jullanar, la marítima, de la obra *Albikayát Al'ajiba wa Al'akhbár Algharíba* [Narraciones Espantosas y Crónicas Asombrosas], del siglo VII H./XII d.C.

Otro paso muy problemático se refería a los niveles de lenguaje que serían utilizados en la traducción. La rama siria no está en árabe clásico, aunque no se pueda afirmar taxativamente que está en árabe dialectal. Su lenguaje, en visible contraste con el de la rama egipcia tardía, que fue retocada e concebida de forma más clásica, es un intermediario entre el clásico y el dialecto urbano de la región del Levante, como observa el estudioso Muhsin Mahdi, actualmente el mayor especialista en el asunto. Es esa redacción, a propósito, la que otorga al libro su innegable sabor cómico, a pesar de todas las desdichas que desfilan en sus páginas. Traducirlo respetando estrictamente las normas del así llamado, *grosso modo*, portugués gramatical, sería desfigurarlos. La solución encontrada fue acudir a un texto más fluido e informal, lo que tal vez no haya sido lo ideal, pero por lo menos evitó un tono solemne. La gran dificultad reside en el hecho de que el árabe es una lengua en la cual existe *diglosia*, es decir, en la cual el lenguaje gramatical es simplemente otro en relación con el dialecto, lo que no ocurre en portugués. Y estaba además la cuestión de la pertinencia o no de reproducir, en portugués, determinados “errores” o desvíos en relación con la norma gramatical. Por ejemplo, hay un pasaje en el cual dos criadas, caracterizadas por el texto como interioranas, conversan en dialecto; en su habla, cambian el masculino por el femenino: “pobrecita de nuestra rey” etc. En árabe, de hecho es un ejemplo común del habla inculta, pero no en portugués, donde ningún hablante nativo se equivoca en el género, error más característico de hablantes no nativos de la lengua. De esta forma, traducir al pie de la letra este pasaje sería falsearlo, llevando al lector brasileño a suponer que son extranjeras las personas que el texto constituye como incultas. La salida fue adoptar el error, produciendo, por ejemplo, errores de número (“los patrón”, etc.), pero compatibles con el estilo “inculto”, valga el término, del portugués de Brasil.

También la cuestión del tratamiento no es punto pacífico. En el portugués de Brasil, está prácticamente abolido, en el lenguaje

escrito, el uso de la segunda persona, aunque su singular, *tú*, sea usado oralmente en algunas regiones. Esta constatación debería conducir, sin mayores dilaciones, al uso del pronombre de tratamiento, *usted*, *ustedes*. Sin embargo, esta alternativa coloca problemas: en una obra como las *Mil y Una Noches*, es recurrente la escena de personajes conversando entre sí sobre un tercero, lo que lleva a acudir a formulaciones similares a “él conversó con su amigo”, lo que en la mayoría de los casos provoca ambigüedad: ¿amigo de quién, del oyente o del ausente? A veces, al buscar mayor claridad, se caía en formulaciones pesadas, “él conversó con el amigo de él” o “él conversó con el amigo de usted”, ésta segunda horrible a pesar de (o tal vez por causa de) alguna sanción al estilo de Mario de Andrade. Aunque el pronombre de tratamiento sea más fluente, la segunda persona es mucho más económica. El traductor llegó a pensar, imitando lo que ya es común en el lenguaje hablado e inclusive en el lenguaje escrito, en mezclar el uso del posesivo de segunda persona, *tú*, con el pronombre de tratamiento; pero, por conservadurismo, no llevó adelante el proyecto. Al final, prevaleció el uso de *tú*, *ustedes*, con constantes malabarismos para evitar ambigüedades.

El trabajo de traducción de una obra tan extensa, además de forzar al investigador a agrupar y examinar de forma más detallada muchas notas dispersas, termina llamando la atención hacia aspectos textuales que antes eran asumidos con naturalidad, dígame así, o simplemente ignorados, y que terminan recibiendo un nuevo estatuto crítico. La paráfrasis/análisis colocada a continuación es uno de los resultados de la relectura que tuve que hacer debido a la traducción: a medida que iba avanzando en la empresa, estos datos y observaciones se impusieron un poco a mi lectura.

Se sabe que no existe una redacción única del *Libro de las Mil y Una Noches*. Hoy, irremediablemente perdidos los originales más antiguos de un problema matriz iraquí que se remonta al siglo III H./ IX d.C., es posible distinguir con claridad dos redacciones (que aquí

serán llamadas reelaboraciones) de esta obra: una, a la cual parte de la crítica dio el nombre de siria, preservada en los manuscritos más antiguos de este libro, y la otra, egipcia tardía, consta de manuscritos más recientes y ediciones impresas del siglo XIX, como la de Bulaq, publicada en dos volúmenes en 1835, y la segunda de Calcuta, publicada en cuatro volúmenes entre 1839 y 1842. La narración de la tercera rama, que sería la egipcia antigua, es más difícil de circunscribir por causa del carácter reciente de sus manuscritos, aunque su existencia pueda ser constatada por medio de la simple observación de las variaciones textuales de los manuscritos.

Las historias que constan en la rama siria, que más tarde fueron alteradas y resumidas en la rama egipcia tardía, pueden ser consideradas como parte del núcleo antiguo de la reelaboración de este libro, que se remonta a la segunda mitad del siglo VII H./XIII d.C. y a la primera del siglo VIII H./XIV d.C., cuando el Estado Mameluco, llamado de esta forma por ser liderado por una casta de esclavos, abarcaba la mayor parte de las tierras que actualmente corresponden al Levante – Siria, Líbano, Jordania, Palestina y Egipto.

Esta reelaboración del libro, cuya ficción se coloca en un tiempo anterior al advenimiento de la religión musulmana, es contemporánea de acontecimientos como la expansión mongol en la región del Creciente Fértil. Sus tropas, lideradas por Hulagu, ocuparon y devastaron Bagdad en 1258, durante su marcha hacia el Occidente. La expansión de los mongoles, que llegaron a ensayar una alianza tácita con los cruzados cristianos contra el islamismo, fue momentáneamente interrumpida – sería reiniciada en los siglos siguientes con pertinacia – en 1260 por los mamelucos comandados por Sayfuddin Qutuz y su lugarteniente Baybars, que los derrotaron en ‘Ayn Jalut, en las proximidades de Damasco.

Así como puede ser leído actualmente en su rama siria, el *Libro de las Mil y Una Noches* parece dislocar cuestiones que regresan con insistencia en las compilaciones musulmanas sobre decoro (*adab*) de

reyes. Una de ellas era concerniente al gobierno de los cuerpos y de las almas. Un soberano se impone por el miedo, sometiendo los cuerpos, o por la justicia, conquistando las almas. Chahriyar, soberano del prólogo-marco del *Libro de las Mil y Una Noches*, adopta una forma de proceder ensandecido: descubriéndose traicionado por su mujer, sale como derviche por el mundo y se convence, en otro episodio, de que las mujeres son indomables (“todo lo que una mujer desea ella consigue”, le dice una joven después de obligarlo a poseerla en las barbas de su amante, un genio sobrehumano). Entonces él regresa y decide instituir unilateralmente un nuevo contrato de matrimonio: cada día se casa con una mujer, pasa la noche con ella y manda matarla al rayar, sanguínea y fresca, la madrugada del día siguiente. Como se sabe, es Scherezade, la joven hija de su visir encargado de las ejecuciones, que se dispone a la arriesgada tarea de hacerlo desistir de este procedimiento que ya provocaba desespero en el reino, pues “las jóvenes escasearon, las madres lloraron, las mujeres se irritaron y los padres y las madres comenzaron a maldecir al rey, quejándose al creador de los cielos e implorando ayuda a aquel que escucha las voces y atiende las preces”. Scherezade dice al padre: “o me convierto en un motivo para la salvación de las personas o muero y me acabo, pasando a ser igual a quien ya murió y acabó”. Es claramente un discurso de intervención práctica y directa en una situación que se configura como injusticia y tiranía, perpetrada por un rey que, desde el comienzo del texto, es descrito como un hombre implacable: “era un caballero poderoso, un bravo campeón que no dejaba que se apagara el fuego de su venganza, la cual nunca tardaba. Del país, dominó las regiones más recónditas y, de los súbditos, los más renitentes.” El proceder sangriento y ensandecido que se ve después puede ser pensado como consecuencia de este carácter irascible. En la rama egipcia tardía, la descripción es modificada: allí se informa que, después de la muerte del padre, Chahriyar “se convierte en rey del país, gobernando con justicia entre los súbditos y siendo amado por el pueblo de su país y

reino”; y él y su hermano “eran gobernantes justos entre sus vasallos”. El texto de la rama siria parece que cuenta con una producción de sentido más coherente.

Como quiera que sea, Scherezade interviene en el punto en que la narración produce una situación insostenible; virtualmente, un desequilibrio que rápidamente podría explotar, pues la injusticia salió del espacio público e invadió el doméstico. Proponiéndose a “salvar a las personas”, ella también provoca la salvación del rey, cuyo gobierno, en aquellas condiciones, entraría rápidamente en riesgo de colapso. La rama siria no habla del plazo de la matanza, limitándose a informar que “las jóvenes escasearon” – seguramente no sólo por la muerte, sino también por la fuga, mientras que el texto egipcio, tal vez para mantener alguna proximidad con la cantidad de noches en que Scherezade va a contar historias, refiere “tres años”.

Scherezade interviene contando con un plan cuyo instrumento son las narraciones. Normalmente, esta intervención ha sido propuesta como un proceso de cura de un individuo perturbado, el rey, en una improbable casi psicoanálisis, lo que elide el plan como estrategia política que consiste, al mismo tiempo, en disuadirlo de dicho procedimiento ensandecido, símil de estupidez mórbida, y moverlo a la conquista de las almas en lugar de la sumisión de los cuerpos. Pero se debe tener en cuenta que esta intervención sucede en un tiempo muerto, de cuya memoria ella no puede ser la guardiana. Scherezade narrará el futuro para Chahriyar, indirectamente el porvenir-ruina de su dinastía sasánida y el surgimiento de otro imperio cuyos letrados también lo piensan, en el presente de reelaboración del libro, como un porvenir-ruina.

En análisis excelentes por el rigor de la argumentación y por la argucia crítica, Muhsin Mahdi demostró cómo, en sus dos primeras narraciones (“El Mercader y el Genio” y “El Pescador y el Genio”), Scherezade va mostrando a los ojos del rey la importancia de la fe religiosa para el ejercicio de la actividad política. Mahdi registró además

que estas dos historias – pero también las que vendrán a continuación – deslizan con elegancia y sutileza, permitiendo que el enredo se desdoble y se multiplique, en un juego no raramente simétrico de proyecciones e analogías, la situación en la que se encuentra, y colocando al rey en un estado de suspensión que el texto destaca en todo momento: “no iré a matarla hasta oír el final de esta historia”, piensa él, completamente sometido a la técnica narrativa de Sherezade.

Aprovechando la contribución fundamental de Mahdi, este análisis pretende discutir otros aspectos de la obra, partiendo de la constatación de que las historias de Scherezade, narradas en una circunstancia en que representan la salvación de su propia vida, colocan a muchos de sus personajes también ante la inminencia de perderlos, a no ser que ellas cuenten, o alguien cuente por ellas, una historia salvadora. No se trata, sin embargo, de un proceso de una única dirección, pues no es automático ni repetitivo. De forma inteligente, pero ligeramente imprecisa, Foucault observó que, allí, “cada narración, inclusive cuando era relatada por un tercero, es hecha – ficticiamente – por aquel que vivió la historia; a cada fábula su voz, a cada voz una nueva fábula; toda la ‘ficción’ consiste en el movimiento por el cual un personaje se traslada de la fábula a la cual él pertenece y se convierte en narrador de la fábula siguiente.” Vale, tal vez, para lo que él llama “ficción”, la “trama de las relaciones establecidas, por medio del propio discurso, entre quien habla y de quien se habla”, pero no para el conjunto de la obra.

En el interior de la fábula, ¿de qué forma los personajes de Scherezade se comportan con sus propias narraciones? En la primera historia, “El Mercader y el Genio” (noches 1 a 8), tres viejos jeques ofrecen sus historias para salvar la vida de un mercader de las garras de un genio que pretendía matarlo como venganza porque, aunque por accidente, el mercader le había matado el hijo. Cada uno de los jeques conduce, por orden, una gacela, dos perros y una mula. El proceso – ¿no se trata de un mercader? – se da en una relación de

intercambio: cada historia que agrade al genio le valdrá “un tercio de la vida”.

El primer jeque, que trae una gacela, cuenta su historia: su esposa es estéril y una concubina le había dado un hijo; sale entonces en viaje y la esposa aprovecha para hechizar a la concubina y al hijo, transformándolos respectivamente en vaca y becerro y entregándolos al pastor. A su regreso, la esposa le informa que la concubina había muerto y el hijo se había escapado y hace que el hombre sacrifique a la vaca concubina, que se revela sin carne; entonces ella le pide que sacrifique el becerro-hijo, pero el hombre se enternece con las lágrimas del animal – es el clamor de la sangre, que el libro valoriza en más de un momento – y no lo hace. Después, el pastor viene a avisarle que la hija de él, pastor, también dedicada a artes mágicas, pero al parecer caritativas, descubre que el becerro es en realidad su hijo hechizado. Ella retransforma al muchacho y transforma a la esposa en gacela. Y allí está la prueba: es la propia gacela.

La historia del segundo jeque, que trae consigo dos perros, es más compleja. Él tiene dos hermanos más viejos que dilapidaron la herencia paterna. Él los ayuda y sale en un barco con ellos, en una expedición comercial, durante la cual conoce una joven mendiga y se casa con ella. Cuando están regresando, los hermanos envidiosos lanzan a ambos al mar, a él y a la ex-mendiga, ahora su joven esposa. Pero la joven se revela como una criatura sobrehumana, una “genio”, que lo salva y como castigo transforma a sus hermanos en perros. Y allí está la prueba: son los propios perros.

No existe unanimidad sobre la historia del tercer jeque, que no consta en todos los manuscritos y presenta cuatro versiones, tres de las cuales se desarrollan alrededor del adulterio y de la metamorfosis por hechicería y una, alrededor de la mutilación sexual. La que prevaleció en las ediciones impresas es la del jeque que traía consigo una mula. Regresando de un viaje de negocios, él sorprende a la esposa en la cama con un esclavo negro. Entonces ésta se revela como

hechicera y lo transforma en perro, expulsándolo de allí. Pero una joven lo libra del hechizo y le da una poción que transforma a la esposa en mula. Y allí está la prueba: es la propia mula.

A cada una de las tres narraciones, el texto scherezadiano es bastante explícito: el genio se “estremece” de emoción. O sea: se entrega al poder encantador de la fábula. Este cuadro emula, ampliándola e insertándole nuevas determinaciones, una narración atribuida al propio profeta Mahoma sobre el personaje “Khurafa”, cuyo nombre habría pasado a ser sinónimo de “fábula”:

“Dios tenga piedad del alma de Khurafa, que era un hombre bueno. Él me contó que, cierta noche, salió debido a una necesidad cualquiera y, en medio de su caminata, se encontró con tres genios que lo aprisionaron. Uno de ellos dijo: “vamos a perdonarlo”; el segundo dijo: “vamos a matarlo”; el tercero dijo: “vamos a esclavizarlo”. Mientras que los genios discutían sobre qué hacer con él, surgió un hombre que le dijo: “que la paz esté con vosotros”, y ellos respondieron: “con vosotros esté la paz.” El hombre preguntó: “¿Qué son ustedes?”, y ellos respondieron: “somos de la raza de los genios. Capturamos este hombre y estamos discutiendo qué vamos a hacer con él.” El hombre les dijo: “¿si por acaso yo les cuento una historia espantosa, ustedes me darían sociedad en él?” Dijeron: “sí.” Entonces él dijo:

“Yo era un hombre a quien Dios le había concedido muchos beneficios, pero ellos se acabaron y yo terminé consumiéndome en deudas. Entonces escapé y, en el medio del camino, fui acosado por una gran sed. Me dirigí a un pozo y descendí para beber, cuando alguien gritó de dentro del pozo: ‘alto ahí’, y entonces salí sin beber. Pero, como la sed nuevamente me fustigó, regresé, pero la voz me gritó: ‘¡alto ahí!, y volví a salir sin beber. Después regresé por tercera vez, y bebí sin prestar atención a la voz. Alguien entonces dijo desde dentro del pozo: ‘Oh Dios, si él fuera hombre, transfórmalo en

mujer; y si fuera mujer, transfórmalo en hombre', y entonces me transformé en una mujer. Llegué a una ciudad – *de cuyo nombre el transmisor de la historia afirma que se olvidó* – y me casé con un hombre, con quien tuve dos hijos. Después, mi alma pasó a querer regresar a mi ciudad natal. Pasé por el pozo en el cual había bebido y bajé para beber. Una voz me gritó de la misma forma que había gritado la primera vez, pero no le di atención y bebí. Entonces la voz dijo: '¡Oh Dios, si fuera hombre, transfórmalo en mujer; y, si fuera mujer, transfórmalo en hombre', y entonces volví, como antes, a ser hombre. Llegué a mi ciudad natal y me casé con una mujer con la que tuve dos hijos. Tengo, por lo tanto, cuatro hijos: dos de mis espaldas [*referencia a la antigua convicción médica de que el espermatozoide se produce en la espina dorsal*] y dos de mi barriga."

Los genios dijeron: "¡Oh Dios poderoso! ¡Esto es asombroso! ¡Usted es nuestro socio en este hombre! Y, mientras que ellos continuaban la discusión, apareció un buey volando; cuando pasó cerca de ellos, surgió, en el rastro del buey, un hombre cargando un pedazo de palo. Cuando los vio, paró y preguntó: "¿qué tienen ustedes?, y ellos le dieron la misma respuesta que habían dado al primer hombre. Él dijo:"si yo les contara algo más asombroso que esto, ustedes me darían sociedad en este hombre?" Ellos respondieron: "sí." Él dijo: "Yo tenía un tío paterno muy rico, cuya hija era bellísima. Éramos siete hermanos, pero ella fue prometida en matrimonio a otro hombre. Mi tío también criaba un becerrito. Un día, mientras estábamos en su casa, el becerrito desapareció y mi tío nos dijo: '¡aquel de ustedes que encuentre el becerrito tendrá la mano de mi hija!'. Tomé entonces este pedazo de madera y salí atrás de becerrito. En aquella época yo era un muchacho y ahora mis cabellos se pusieron canosos, ¡pero ni yo lo alcanzo ni él para de volar!"

Los genios dijeron: "¡oh Dios poderoso! ¡Esto es asombroso! ¡Usted es nuestro socio en este hombre!" Y, mientras ellos continuaban la discusión, surgió un hombre montando en una yegua y un criado

suyo montando en un bello caballo. Los saludó de la misma forma que los otros habían hecho y, después de preguntarles lo que estaba ocurriendo, recibió la misma respuesta que los otros. Dijo entonces: “¿si yo les cuento una historia más asombrosa que esas, ustedes me darían sociedad en este hombre?” Respondieron: “¡sí, cuente su historia!”

El dijo:

“Yo tenía una mujer perversa”, y preguntó a la yegua sobre la cual estaba montado: “¿no es verdad?”, y ella respondió balanceando la cabeza: “sí”. Continuó: “y sospechábamos de ella con este esclavo”, y señaló hacia el caballo en el cual estaba montado su criado y dijo: “¿no es así?”, y el caballo respondió balanceando la cabeza: “sí”.

Continuó: “Cierta día, mandé a este criado mío que está sobre el caballo para resolver algunos asuntos y mi mujer lo retuvo; él adormeció y soñó que mi mujer gritaba llamando un ratón, que se presentó; ella le dijo: ‘¡riegue!’, y él regaba; ‘¡repita!’, y él repetía; ‘¡plante!’, y él plantaba; ‘¡recoja!’, y él recogía; ‘¡pise!’, y él pisaba. Después, ella mandó a que viniera una piedra de molino, con la cual molió aquello y lo colocó en una copa. Cuando el criado se despertó asustado, aterrorizado, ella le dijo: ‘¡lleve esto y dé de beber a su patrón!’ El joven vino hasta mí y me relató lo que ella hizo y todo el resto. Entonces, yo elaboré un estratagema contra mi mujer y el esclavo y los hice beber de la copa; mírala ahí: es la yegua; míralo ahí: es el caballo. ¿No es verdad?”, y tanto la yegua como el caballo asintieron con la cabeza.

Los genios dijeron: “¡oh Dios poderoso! Ésta es la historia más asombrosa que ya escuchamos! ¡Usted es nuestro socio en este hombre!” Y los tres hombres se reunieron y libertaron a Khuráfa, que fue hasta el Profeta – que la paz y las preces de Dios estén con él – y le relató la historia”.

Esa tradición (*hadith*), recogida en la obra *Alfákhir*, de Almufaddal Bin Salama (muerto alrededor de 291 H./903 d.C.), no consta en el

conjunto de tradiciones legítimas del profeta, coleccionadas en el siglo III H./IX d.C. por Muslim y Albukhári, aunque varios autores, como el jurista Ibn Hanbal (214 H./829 d.C.), el historiador Ibn Qutayba (276 H./889 d.C.) y el diccionarista Ibn Manzur (711 H./1311 d.C.), mencionen el “caso de Khuráfa” y acepten el nombre propio como origen del sustantivo común *khuráfa*, “fábula”.

Pero lo que interesa aquí es dejar claro que esa historia puede ser considerada como una especie de núcleo concentrado del cual la historia “El Mercader y el Genio”, en el *Libro de las Mil y Una Noches*, constituye un desdoblamiento y una expansión. En ambos casos, se vislumbran paralelismos notables:

I) las historias contadas sirven para salvar la vida de una tercera persona;

II) son valorizadas como narración en sí misma, sin otra consideración que no sea el grado de asombro que contenían;

III) presentan criaturas sobrehumanas (genios) o metamorfosis, señalando hacia un curioso devenir animal;

IV) cada narrador trae consigo la prueba material de lo que narró, es decir, el ser metamorfoseado o mágico; y

V) las historias de los tres narradores son de tipo, por decirlo así, “autobiográfico”. En la rama egipcia tardía, fueron además agregados los gestos de concordancia de los animales. Ya la similitud de la historia “El Mercader y el Genio” con la de Scherezade es apenas parcial: el genio se semeja al rey en su impiedad brutal, pero el mercader no se semeja a Scherezade, que, al contrario de él, sabe contar historias y no necesita de la intervención narrativa de terceras personas.

Ya en la segunda historia, “El Pescador y el Genio” (noches 8 a 27), cuya complejidad es mucho mayor, las historias secundarias no aparecen en esta relación de intercambio. La primera narración es de

un genio que había estado encerrado en una lámpara de cobre durante “mil ochocientos y pocos años”. Cuando sale, el genio ofrece una recompensa al pescador que lo libertó: escoger de qué forma irá a morir. Y, para justificar, le cuenta su historia, que Borges ya resumió con la belleza y añadidos que no vienen al caso. Se ve de esta forma que la primera narración autobiográfica de “El Pescador y el Genio” camina al contrario de las anteriores: también ofrecida por el propio narrador, su objetivo no es salvar la vida de una tercera persona, sino justificar el asesinato del oyente. Las tres narraciones siguientes de los personajes pertenecen a la categoría de las historias ejemplares, que pretenden probar una sentencia o un juicio de valor, metaforizando de forma explícita, por medio de una analogía de proporción casi perfecta, la situación de la narración en la que se insertan (“si tu actúas [o no actúas] así te ocurrirá lo mismo que le ocurrió a x”, este es su enunciado estructural), y no son “autobiográficas”, es decir, en ellas el narrador es la tercera persona. En la primera de ellas, el narrador es el pescador, que consiguió escapar, engañando al genio y aprisionándolo nuevamente en la misma lámpara de cobre. Es, pues, a un adversario/oyente inmovilizado y previamente derrotado a quien el pescador irritado cuenta la historia ejemplar “El Rey Yunan y el Sabio Duban”, de tipo didáctico-moralizante, queriendo probar cuán ingrato era el genio. Al final de esta narración sin consecuencias, el genio consigue negociar su liberación. Dentro de la historia ejemplar contada por el pescador hay otros dos personajes que se cuentan, recíprocamente, una historia ejemplar. Se trata del rey Yunan y de su visir, discutiendo sobre el sabio Duban, que había curado de la lepra al rey. El visir envidioso y malo acusa al sabio de traición, el rey cuenta una historia ejemplar para defenderlo y probar su inocencia, el visir rebate con otra historia ejemplar para probar su culpa y el sabio, que es inocente, acaba siendo muerto. No hay, en este caso, relación de intercambio propiamente dicha: las narraciones sirven para probar la inocencia o la culpa de

un ausente. Irónicamente, la parte que el lector sabe que está errada acaba triunfando. Son éstas las tres historias ejemplares de “El Pescador y el Genio”. Ya la otra historia narrada por un personaje es, ésta sí, de tipo autobiográfico: un joven rey – cuyo reino fue arruinado y él mismo transformado en mármol de la cintura para abajo por la esposa hechicera que lo traicionaba con un negro esclavo – narra su desgracia a otro rey más viejo que lo había localizado por casualidad. Después de oír la historia, el rey más viejo consigue salvar al rey más joven y recuperar su reino. Se trata, en este caso, de una narración que, sin pretender probar nada, salvó una vida, pero mediante otro proceso: pragmática, ella dio a su oyente las informaciones necesarias para actuar. Aquí, por lo tanto, la relación se hizo explícita como intercambio, pero un intercambio de naturaleza diversa del intercambio verificado en las historias que constan en “El Mercader y el Genio”: no fue ofrecida por el narrador, sino pedida por el oyente para salvar la vida del propio narrador, reuniendo al deleite la oportunidad de acción.

A partir de la 28^a noche, el *Dár Al’islám*, la “Morada del Islamismo” propiamente dicha, se transforma en el escenario principal. La tercera historia, “El Cargador y las Tres Jóvenes” (noches 28-69), ocurre en la ciudad de Bagdad en su período áureo en el siglo II H./VIII d.C. Resumidamente, se dice que una joven va al mercado a hacer compras y contrata a un joven cargador soltero. Muy feliz porque ella es bellísima, este cargador anónimo la acompaña en su periplo de compras casi pantagruélicas y después carga todo para la casa de la joven, que vive con otras dos hermanas tanto o más bellas que ella. El joven entra y, después de alguna discusión, es obligado a prometer que respetará el lema de la casa, “quien habla sobre lo que no le interesa oye lo que no le agrada”, y no indagará sobre nada de lo que presenciara. Las jóvenes ríen a carcajadas a sus espaldas. Entonces insinúan, sin que llegue a realizarse, una pequeña orgía que es interrumpida por la llegada de visitantes: son tres derviches calvos,

sin barba y sin el ojo derecho. La visión es espantosa y divertida, y ellos son admitidos. Ya es de noche. Comienza una fiesta bulliciosa, con música, ya que los visitantes son hábiles en dicho arte. Transcurrido algún tiempo, aparecen otros tres visitantes, los cuales se presentan como mercaderes de Mosul que perdieron el horario de la posada. En realidad, se trata del califa Harum Arrachid, de su visir Ja'far, el barmécida, y de su escudero y verdugo Masrur. Estaban paseando por la ciudad disfrazados, de acuerdo con la leyenda formada alrededor de este califa, y la bulla en la casa les había llamado la atención. Son también admitidos. Todos, es bueno que se diga, hacen la misma promesa que el cargador. Sin embargo, a cierta altura de la fiesta, el comportamiento de dos de las jóvenes deja a todos asustados y condolidos: la primera de ellas plañe un laúd, recita versos tristes y se desmaya rasgando las ropas; en este momento, se ven en su piel horribles marcas de latigazos; la segunda trae dos perras negras y les da violentos latigazos mientras llora y recita versos también tristes. La situación hace imposible contener las murmuraciones y ellos terminan indagando sobre lo que había ocurrido. Inmediatamente, una de las jóvenes golpea las manos y surgen varios esclavos que inmovilizan a los visitantes. Disfrazado de mercader, el califa Harun Arrachid se muestra muy impaciente y con miedo, siendo contenido y amonestado por su visir Ja'far. Amenazado de muerte, cada uno de ellos contará su historia. En principio, las jóvenes no establecen ninguna condición previa para el género narrativo: ellos deben simplemente contar lo que les ocurrió y cómo llegaron hasta allí. Sus historias no necesitan ser espantosas o asombrosas: necesitan apenas ser, sin predicativo.

Después del cargador, que no tiene nada que contar y argumenta que las tres jóvenes saben todo sobre sí, toma la palabra el primer derviche, cuya historia es difícil de parafrasear, porque son muchas y muy variadas las peripecias que la constituyen. Él pertenece a una familia real: su padre es rey, así como su tío, que tiene dos hijos;

visita regularmente el reino del tío y tiene buena amistad con el primo que, durante una visita, después de beber mucho, le muestra una joven velada y pide que la conduzca al cementerio, a una determinada tumba. Él obedece y enseguida llega el primo, que con su ayuda entra en la tumba junto con la joven y desaparecen. Él regresa al reino de su padre, pero el visir, que lo detestaba porque cuando era pequeño él involuntariamente le había arrancado el ojo con una pedrada, dio un golpe de Estado y tomó el poder. El joven es capturado y conducido al visir, que le arranca el ojo como venganza y manda que lo maten. Pero él consigue escapar y va al reino del tío y le muestra la tumba donde el primo había entrado; ambos descienden y descubren una casa subterránea con una pareja esturada en una cama. El tío, entre enojado y aliviado, cuenta que se trataba de incesto: eran su hijo y su hija, a los cuales había tratado sin éxito hacerlos desistir de este pecado nefando. Cuando regresan a la superficie, son sorprendidos por las tropas del visir golpista, que había decidido invadir el reino del tío, el cual es muerto. Él se escapa, pone una ropa de derviche mendigo y viene a Bagdad para pedir justicia al califa.

Y, al final, él agrega una información que vale también para sus dos compañeros: los tres son adventicios, forasteros que, sin conocerse previamente, habían llegado frente a los portones de Bagdad en aquella misma noche en una línea de sucesión continua, uno después del otro. Fue la casualidad, en forma de coincidencia, que los reunió en aquel lugar. Se encontraron, entablaron identidad visual y formaron un grupo que se puso a deambular por la ciudad.

El segundo derviche también pertenece a una familia real, y su historia es aún más repleta de peripecias. Instruido en muchas artes y conocimientos por su padre, es enviado a la India, pero en el camino la caravana es atacada por bandidos. Él consigue escapar a una ciudad donde es recibido por un sastre que le aconseja que se calle sobre su situación, “pues el rey de aquí es enemigo de su padre”, y que aprenda el oficio de leñador. En esta faena, descubre un subterráneo donde

hay una mujer que había sido aprisionada allí por un genio, como amante eventual, viniendo a visitarla cada siete días. Él se queda con la mujer, se embriaga y llama voluntariamente al genio, arrepintiéndose demasiado tarde. El genio termina convenciéndose de que la mujer lo traicionaba y la mata, cortándola en pedazos. Al joven, sin estar seguro de que él había participado en el adulterio, lo transforma en mono. Antes de ser metamorfoseado, el joven trata de conseguir la piedad del genio, contándole la historia del envidioso y del envidiado, que no surte ningún efecto. Y de esta forma, metamorfoseado en mono, él va a parar a otro reino donde sus habilidades de poeta y calígrafo simio llaman rápidamente la atención del rey, cuya hija, conocedora de la magia, percibe que él está hechizado y para libertarlo enfrenta al genio, a quien derrota después de una terrible batalla con pérdidas irre recuperables: ella misma muere, así como su tutor; su padre se quema todo y el ojo del joven es arrancado. Expulsado del reino por mal agüero, él se transforma en derviche mendigo y viene para Bagdad atrás de la justicia del califa.

A diferencia de los otros dos, el tercer derviche ya es rey, y su historia, según él mismo declara, es sin duda la más llena de aventuras. Se llama 'Ajíb, hijo de Khacíb, y es en la condición de rey que se pone a explorar la costa marítima de su país, hasta que su flota es destrozada por un peñasco "talismánico" imantado en cuya cima hay un caballero de cobre montado en un caballo del mismo metal. Él se salva, escalando el propio peñasco, y en su sueño le revelan cómo acabar con los maleficios del lugar, sumergiendo el peñasco: él tendrá que acertar una flecha en el caballero. Cuando esto sea consumado, le dice el sueño, un barquero mecánico, de cobre, vendrá a rescatarlo y conducirlo para su tierra; para que todo ocurra bien, basta que, durante la trayectoria de diez días, él no pronuncie el nombre de Dios. Todo ocurre de acuerdo con el sueño, pero en el noveno día, al verse cerca de regresar a su reino, él deja escapar la frase "gracias a Dios" e inmediatamente el barco se vira. Él nada hasta una isla, en la

cual llega después un barco; entonces, se esconde y ve un joven, un viejo y varios esclavos; desembarcan, entran en un subterráneo y después salen todos, con excepción del joven, y parten. Él baja al subterráneo y encuentra un joven gracioso que le cuenta su historia: un astrólogo previó que, en esa época, él sería muerto por el rey 'Ajíb, hijo de Khacíb, más exactamente cincuenta días después que él hiciera sumergir el peñasco imantado. Por eso, como ya hacía diez días que el peñasco había sido sumergido, su padre decidió esconderlo en aquel local completamente aislado durante cuarenta días, hasta que el plazo concluyera. Al oír la mención de su propio nombre como el del asesino vaticinado por el astrólogo, él se tranquiliza, dice para sí mismo que no tiene ningún motivo para matar a aquel joven tan adorable y se propone a servirlo durante esos cuarenta días. Pero en el último día, sin querer, él tropieza sobre el joven y el cuchillo que cargaba se entierra en su corazón, matándolo inmediatamente. Después él consigue escapar de la isla y llegar al continente. Encuentra un grupo de personas calvas, de barba raspada y sin el ojo derecho, que se azotan maldiciéndose por las culpas y errores que los lanzaron en aquella situación. Después de mucha insistencia, él consigue que el grupo se comprometa a revelar las razones de aquel procedimiento, siendo transportado por un ave gigante a un palacio lujoso donde viven cuarenta bellas jóvenes, todas hijas de reyes, que durante un buen tiempo ("hasta el año nuevo") se alternan cada noche para dormir con él. Entonces ellas tienen que ausentarse durante cuarenta días y se despiden llorando y diciendo que él será el motivo de la separación, pues no había obedecido a la única recomendación que le había sido hecha: no entrar en uno de los cien aposentos del palacio. Ellas se van y durante treinta y nueve días él resiste. Faltando un día y una noche para terminar el plazo, sin embargo, él cede a la tentación y entra en el aposento prohibido, encontrando allí un caballo en el cual monta y que después de alguna insistencia sale volando, se alza a las alturas y posa en cierto tejado; lo lanza fuera del

lomo y le da un golpe con la cola que le arranca el ojo. Entonces él constata que estaba en el mismo lugar de donde había partido hacia el palacio. Se arrepiente amargamente. Los habitantes se niegan a recibirlo y le recomiendan viajar a Bagdad, “a fin de buscar a alguien que lo ayude”. Y es lo que él hace. Debe registrarse que la última parte de la historia, del palacio con cuarenta jóvenes, presenta semejanzas con por lo menos otras tres de la literatura árabe: la primera fue incluida en la versión de la historia “El Sabio Simbad y los Siete Visires” que pasó a formar parte de la rama egipcia tardía de las *Mil y Una Noches*; la segunda, que los orientalistas hicieron conocer por el mote *áb ‘ala ma fát* [¡ay del pasado!], fue encontrada en un manuscrito no muy antiguo y parafraseada por el arabista francés Gaudefroy-Demombines al comienzo del siglo XX, en su traducción de las *Ciento y Una Noches*; y la tercera, “Las Cuarenta Jóvenes y lo Que Ocurrió con Ellas”, consta en el ya citado conjunto narrativo *Narraciones Espantosas y Crónicas Asombrosas*, del siglo VII H./XII d.C. Pero es tal como se encuentra en este pasaje de las *Mil y Una Noches* – incluida en un contexto más amplio y complejo e involucrada en un proceso de reflejo – que la historia tiene destacadas su riqueza y sus posibilidades interpretativas.

En seguida, el visir Ja’far habla en nombre de los mercaderes disfrazados, contando que, procedentes de la ciudad de Mosul, habían ido a una fiesta, en el transcurso de la cual algunas confusiones atrajeron a la policía, y ellos se vieron obligados a escapar y refugiarse allí en la casa de ellas.

Aparentemente, la historia es tan desabrida que provoca la intervención de los derviches, los cuales, un poco a la manera de los jeques de la primera historia, piden que la vida de los tres – Harum, Ja’far y Masrur – les sean concedidas, siendo atendidos en esto por las jóvenes. Y los visitantes se retiran. Sin ninguna explicación directa, el cargador desaparece de la escena: su papel como bufón deja de ser necesario para el curso de la narración y, como resultado, se da su eliminación sumaria. En la noche 62 la historia sufre un

reordenamiento de elementos narrativos que es mejor citar integralmente:

“Salieron todos de la casa y el califa dijo a los derviches: “¿a dónde ustedes van? La mañana aún ni rayó.” Respondieron: “no sabemos para donde ir, señor.” Él dijo: “van a dormir en nuestra casa”, y, virándose hacia Ja’far, le dijo: “lleve estos tres para dormir en su casa y por la mañana tráigalos hasta mí para registrar por escrito lo que le ocurrió a cada uno y lo que oímos de ellos esta noche.” Ja’far obedeció las órdenes del califa y éste se retiró a su palacio, pero no consiguió dormir, preocupado y meditando sobre lo que ocurrió con los derviches, los cuales, a pesar de ser hijos de reyes, habían llegado a aquella condición. Su íntimo también quedó ocupado con la historia de la joven con las dos perras negras y de la otra azotada. Sin conseguir dormir, esperó ansioso a que amaneciera, cuando entonces se instaló en su trono. El visir Ja’far entró, besó el suelo y el califa le dijo: “ésta no es hora de debilidad. Baje y traiga a las dos jóvenes para que yo escuche la historia de las perras. Traiga también a los derviches. ¡Rápido!”. Ja’far se retiró y no había pasado ni una hora y ya él regresaba trayendo a las tres jóvenes y los tres derviches. El visir hizo que los tres derviches se colocaran frente al califa, puso a las tres muchachas atrás de una cortina y dijo: “¡oh mujeres!, nosotros ya las perdonamos gracias al buen tratamiento y a la generosidad que ustedes nos brindaron. Ahora, si por casualidad aún no saben quien está delante de ustedes, yo haré que lo sepan: están, frente al séptimo de la dinastía abasí, Arrachid, hijo de Almahdi, hijo de Alhádi, hermano de Assaffáh, hijo de Almançúr. Que su lengua sea elocuente, y fuerte su corazón: cuente apenas la verdad, no se pronuncie sino con incertidumbre y evite la mentira. ‘Debes ser veraz aunque con esto te arriesgues a ir al fuego’ [*proverbio popular*]. Cuente al califa por qué usted zurra a sus dos perras negras y después llora abrazada a ellas”.

Después de revelar que las tres moradoras de la casa son hermanas apenas por parte de padre, ella cuenta una historia hasta cierto punto similar a la del segundo jeque de la historia “El Mercader y el Genio”: es de Bagdad y sus dos hermanas más viejas tuvieron un pésimo matrimonio y dilapidaron la herencia paterna, pero ella ayuda a ambas y, después de alguna insistencia, salen las tres en una expedición comercial. Van a parar en una ciudad atea maldecida cuyos habitantes fueron transformados en estatuas, a excepción del hijo del rey, a quien una vieja criada le había enseñado la religión musulmana. La joven entonces se enamora de él, siendo correspondida, y ambos embarcan para casarse en Bagdad. Pero las dos hermanas, envidiosas, nos tiraron al mar. El joven muere, pero ella consigue nadar hasta una isla en la cual salva la vida de una cobra (*bayya*) matando la víbora (*thu'bán*) que la perseguía. La cobra se revela como una genio sobrehumana, castiga a las hermanas traidoras transformándolas en perras, devuelve a la joven su casa y le devuelve todos sus bienes. Impone también una condición: que ella azote diariamente a las perras, y es por eso que ella lo hace, y no por propia voluntad.

La segunda joven, cuyo cuerpo está marcado por latigazos, cuenta que el padre le dejó muchos bienes y ella se casó con un notable de Bagdad, que murió al cabo de un año. Muy rica, es convencida por un hombre, que para ello usa los artificios de una vieja, para que se case con él. El hombre es agradable, ella acepta, y él establece la condición de que jamás dirija la palabra a otro hombre. Pero un día, en el mercado, un mercader de tejidos le pide un beso como condición para vender cierta mercancía que sólo él tenía; ella permite y él resulta ser un degenerado que le muerde el rostro hasta arrancar sangre, escapando en seguida y abandonándola desmayada. Regresa para su casa tambaleante, se tira en la cama y hace todo lo posible para esconder aquello del marido, pero no consigue. Él descubre y decide matarla. Enseguida se arrepiente y ordena que le den latigazos y que

la lleven de vuelta a la casa donde vivía. Cuando se ve curada, ella trata de regresar al local donde vivía con el hombre, pero no encuentra nada más que las ruinas.

Vivamente espantado con estas narraciones, el califa pide que la primera joven invoque a la genio, que surge y después se postra frente a él en reverencia. Él le determina que retransforme a las dos perras en seres humanos, pues ya se extiende demasiado el castigo. Ella obedece y también le informa que el marido de la joven azotada era nada más y nada menos que su hijo Al'amin. Él manda llamarlo, lo obliga a que se case con ella, casa a los tres derviches con las dos perras retransformadas y su hermana y toma para sí a la otra hermana, que no había contado ninguna historia. En las ediciones impresas de Bulaq y de Calcuta 2, después de pasar la noche con ella, el califa le da criadas, salario y un palacio privativo. El califa no es caracterizado como narrador, sino como oyente, alguien que sabe apreciar con justicia lo que le relatan. En cierto sentido, esta descripción no coincide con las referencias de algunos historiadores. Por ejemplo: en 701 H. (1302 d.C.), Ibn Attiqtaqa, letrado de Mossul, mencionaba un relato que puede aclarar sobre los modos de constituir Harun Arrachid en aquel período tardío:

“ Se cuenta que, cuando Arrachid se colocó contra los barmécidas [*familia de origen persa, que contaba con gran poder, y de la cual formaba parte su visir Ja'far*] y los eliminó por la raíz, prohibió que los poetas hicieran poesías elegíacas en homenaje a esa familia y ordenó que se vigilara el cumplimiento de esta orden. Entonces, un vigilante, pasando por algunas ruinas, vio a un cierto hombre parado cargando una hoja que contenía una elegía lamentando los barmécidas. El hombre recitaba esta elegía y lloraba. El vigilante lo aprisionó, lo llevó hasta el califa Arrachid y le describió la escena. Entonces, el califa determinó que aquel hombre fuera conducido ante su presencia; lo cuestionó sobre el asunto y el hombre confesó. Arrachid le preguntó: “¿usted por

casualidad no oyó que yo prohibí que ellos fueran lamentados? Ahora, de hecho, iré a castigarlo severamente.” El hombre respondió: “¡oh comandante de los creyentes!, si usted me autoriza, yo le contaré la historia de mi condición. Después, actúe como mejor entienda.” El califa respondió: “hable”. Y el hombre dijo: Yo era el más joven y humilde de los escribas del visir barmécida Yahya bin Khálid. Un día, él me dijo: “me gustaría que usted me recibiera en su casa un día de estos.” Respondí: “yo estoy por debajo de eso, mi amo. ¡Mi casa no serviría para tanto!” Él respondió: “¡Es absolutamente imperioso que usted me reciba en su casa!” Yo dije: “si es en realidad absolutamente imperioso, deme un plazo para que yo mejore mi situación y mi casa; después de eso, actúe como mejor le parezca.” Él preguntó: “¿plazo de cuánto?” Respondí: “un año.” Él dijo: “es mucho.” Yo dije: “algunos meses.” Él dijo: “sí.” Fui entonces y me puse a arreglar la casa y a dejarla en condiciones para la visita. Cuando estuvo pronta, informé al visir al respecto. Él me dijo: “mañana estaremos en tu casa.” Fui entonces a preparar la comida y la bebida que fueran necesarias. El visir fue el día siguiente con sus hijos Ja’far y Alfadl y un pequeño grupo de sus seguidores particulares. Se desmontó de su caballo, así como sus hijos Ja’far y Alfadl, y me dijo: “fulano, estoy con hambre. ¡Rápido, traiga alguna cosa!” Su hijo Alfadl me dijo: “al visir le gustan los pollos asados; traiga rápido el que esté preparado.” Entré y traje algunos pollos y el visir y sus compañeros comieron. Enseguida, comenzó a pasear por la casa y me dijo: “¡abra toda su casa para nosotros, fulano!” Respondí: “mi amo, ésta es mi casa. No tengo otra.” Él me dijo: “¡nada de eso, usted tiene otra!” Respondí: “por Dios que sólo poseo esta casa.” Él dijo: “¡traíganme un albañil!” Cuando el albañil se presentó, él le dijo: “abra una puerta en esta pared”, y el albañil fue a cumplir su orden. Yo dije: “¿Mi amo, cómo puede ser correcto abrir una puerta para las casas del vecino?” ¿Dios no recomendó que se tratara bien al vecino? Él respondió: “no habrá problema con eso”, y la puerta fue

abierta en la pared. El visir y sus hijos entraron por ella y yo entré con ellos. La puerta daba a un bello jardín repleto de árboles, en el medio del cual el corría el agua. En él había aposentos que extasiarían a cualquiera que los observara; también contenía muebles, colchones, criados y criadas, todo hermoso y estupendo. Él dijo: “esta casa y todo lo que ella contiene le pertenece.” Le besé entonces las manos y rogué por él. Averigüé después la historia y descubrí que, desde el día en que me había hablado de la invitación, él había enviado emisarios para comprar las propiedades vecinas a la mía, mandando a construir aquella bella residencia y dotándola de todo, sin mi conocimiento. Yo había visto la construcción, pero suponía que pertenecía a algún vecino. El visir le dijo a su hijo Ja’far: “hijo mío, ésta es una casa con niños. ¿De dónde vendrá su sustento? Ja’far respondió: “yo le concedo [los rendimientos de la] villa tal, con todo lo que ella contiene, y elaboraré un documento en ese sentido.” Entonces el visir se volvió hacia su hijo Alfadl y le dijo: “hijo mío, a partir de ahora y hasta el momento en que la villa comience a rendir, ¿de dónde él tendrá recursos para gastar?” Alfadl respondió: “por mi cuenta, tendrá diez mil dinares que le traeré.” El visir les dijo a los dos: “traigan rápidamente lo que dijeron.” Ja’far registró la villa en mi nombre y Alfadl me trajo el dinero. Enriquecí y mi condición se elevó; después de eso, gané mucho dinero, en el que nado hasta hoy. Por Dios, ¡oh comandante de los creyentes!, no pierdo ninguna oportunidad de alabarlos y rogar por ellos, en reconocimiento por la generosidad que tuvieron conmigo, ya que no podré retribuirles de la misma manera. Su usted fuera a matarme por eso, hágalo como mejor le parezca.” Harun Arrachid se conmovió con aquello, libertó al hombre y autorizó a quien quisiera lamentar a los barmécidas con versos elegíacos”.

Pero regresemos, por ahora, a las *Mil y Una Noches*: en la historia siguiente a “El Cargador y las Tres Muchachas”, “Las Tres Manzanas”

(noches 69-72), en otra de sus andanzas por la ciudad, el califa compra un paquete pescado por un pescador en el río Tigris. Abriéndolo, encuentra en él el cuerpo descuartizado de una joven. Furioso, ordena a su visir Ja'far que descubra el asesinato. En caso de que no lo descubra, el visir será ahorcado con varios miembros de su familia. Y, con efecto, él no descubre. Se monta el patíbulo, el pueblo se reúne para asistir – la ejecución será en plaza pública – y entonces aparece un joven declarando que es el asesino, seguido a continuación por un viejo declarando que es también el asesino. Pero rápidamente se aclara la historia: el viejo era padre de la muerta, mientras que el joven era su marido. Y el joven tiene su historia:

Ella era su esposa y prima. Fue el viejo quien la había casado con él. Tuvieron tres hijos. Él era mercader. Un día, ella se enfermó y manifiesta deseo de comer manzanas. Como no era la época, no había una sola manzana en Bagdad, él sólo consigue a mucho costo, en Basra, tres bellas manzanas rojas. Se las entrega a ella, que las tira en un rincón. Él va a su tienda y después ve a un esclavo negro con una de las manzanas. Le pregunta dónde la había conseguido y el negro le dice que fue la novia quien se la dio de regalo: “el cornudo del marido viajó hasta Basra para conseguir las manzanas para ella”. Trastornado, él va para su casa, mata a la esposa, la descuartiza y lanza el cuerpo en el río Tigris. Después, él ve al hijo llorando y le pregunta el motivo. El niño cuenta que había cogido una de las manzanas de la madre para jugar en la calle, y que un negro esclavo se la había cogido y no se la devolvió, aunque él le había explicado que la fruta pertenecía a su madre y que su padre había viajado hasta Basra para conseguirla. Descubierta la terrible equivocación, que también fue revelado al padre de la muchacha, el joven pide para que lo maten. El viejo había asumido la responsabilidad del crimen para que no castigaran al joven.

Esta historia tiene derivaciones, pero por ahora colocaremos punto final aquí.

Cualquier narración de ficción es, básicamente, la construcción de un mundo que existe apenas en el interior del texto, pero que sólo gana sentido cuando se piensa en correlación con otros mundos producidos en otros textos, y que juntos constituyen algo que la noción de imaginario tal vez consiga de forma muy vaga. El mundo construido en el “prólogo-marco” de las *Mil y Una Noches* lanza al lector de golpe en un universo donde las marcas de la ruina son dadas por la práctica de adulterio, que el texto produce con gran vivacidad, además de la quiebra de confianza en las relaciones personales, evidente en la necesidad que los personajes manifiestan de comprobar personalmente los acontecimientos referidos por los interlocutores. En todo momento se alude a los índices de visibilidad. Es en este mundo en ruinas, en este texto en cuyo universo las palabras perdieron la credibilidad, que Scherezade se propone, por medio de la palabra, disuadir a un rey de su conducta ensandecida y potencialmente autodestructiva. En el mundo que ella construye, en principio, la palabra no enseña ni informa – ella apenas encanta y salva. Son las historias de los tres jeques para el genio. Después, la palabra traicionera puede engañar y matar, como es el caso de la historia del visir envidioso en la historia “El Rey Yunan y el Médico Duban”. Se trata de un contrapunto entre la historia despojada, contada por quien no busca beneficio propio, y la historia interesada, comprometida en el peor sentido, de quien trata de satisfacer sus intereses personales.

Las dos primeras historias, que conjuran el miedo de la muerte y de lo sobrenatural mediante el deleite de la salvación y el juego del habla después de la muerte, ocurren en espacios ajenos al dominio político del Islamismo. Es como si la narración scherezadiana operara una especie de progresión lineal con relación a la religión musulmana: la narración que presenta el personaje y su circunstancia, el prólogo-marco, es anterior al surgimiento del islamismo; en la primera narración, se refiere a una forma de religiosidad piadosa, la del

mercader, tal vez cercana, en sus prácticas, al islamismo, pero que *aún* no lo es; en la segunda narración, los musulmanes ya existen, pero sólo como leales súbditos de un rey, equiparados a cristianos, judíos y zoroastristas, y manifestándose en conjunto con ellos.

Es a partir de la tercera historia que el mundo del islamismo irrumpe como escenario principal de los acontecimientos. Su Bagdad es por decirlo así sirio-egipcia, pero remite a una Bagdad existente, aunque, en el tiempo de la elaboración de la historia, su poder pretérito no pasara de memoria. La variedad de la historia “El Cargador y las Tres Jóvenes” exige que ella sea dividida en bloques temáticos. En el primero, inicialmente se pasea por el mercado en una profusión de compras que parece absurda; después, se efectúa un banquete con borrachera que finalmente desemboca en una cena donde, a pesar de los abundantes tabúes, la orgía insinuada no llega a consumarse. Incapaz de subsistir aisladamente, esta ciudad, que tanto se complace con los excesos de la boca, zozobra ante la invasión (pacífica) extranjera, a cuyo encanto no puede resistir. Bagdad se había convertido en un centro importador de hombres y de narraciones. Los tres derviches son por sí solos un asombro y vienen de afuera, de lejos, para mejorar de vida en la ciudad que funciona como fuerza centrípeta de aquel mundo. Sus presencias, procedentes de locales inciertos y no conocidos, introduce la fábula en la fábula, o, para utilizar la terminología árabe, más adecuada en este caso, introduce la fábula, *khuráfa*, en el *khâbar*, “noticia” o “crónica”, término muchas veces usado entre los autores antiguos para indicar noticias sin estatuto histórico sobre hechos y personajes pertenecientes al ámbito de la historia, *ta’rikh*. Y sus historias van a provocar reflexiones de otra magnitud. Las tres, como registró con sutileza Andras Hamori, pasan por subterráneos donde se dan crímenes fundamentales para el desarrollo de la historia. El primer derviche funciona como agente involuntario de la unión incestuosa de sus primos, ayudando a conducirlos al subterráneo y más tarde entrando allí para descubrirlos

transformados en “carbón” por una cólera que no puede ser otra que la divina. El segundo derviche practica adulterio en el subterráneo y es de allí, mediante un acto desvariado pero intencional, que provoca la muerte de la mujer con quien dormía. Al contrario de los otros dos, el tercer derviche estuvo en un subterráneo donde todo, inclusive los datos precisos de la narración, estaba bajo su control e, inclusive así, causó la muerte del joven con sus propias manos. El texto dice algo sobre la irreversibilidad de la fortuna y del destino, así como sobre la conveniencia de ocultar, por interés, los principios religiosos. Las acciones humanas no tienen poder sobre su curso inexorable, proposición implícita que el resto de las tres historias parece que desdobra, cada una yendo más allá de la otra: es la caída de dos reinos en la mano de un usurpador, la metamorfosis cuya anulación cuesta una vida y que se sustituye por un ojo, el cambio de la felicidad por la satisfacción fugaz de la curiosidad. El juego de las analogías y reflejos alcanza el ápice en la historia del tercer derviche – ¿no se llama él *‘Ajib*, que significa “espantoso”? –, con los caballos de cobre y volador que abren y cierran su historia, con el plazo de cuarenta días donde el error fatal, sea o no fruto de la voluntad, sucede en el último instante.

Los tres derviches tuertos eran príncipes y reyes a quien la adversidad lanzó en aquella condición de penuria. Representan un futuro al cual el rey de la historia principal, Chahriyar, se substraigo gracias al constreñimiento sexual que sufrió de una bella joven, y sirven para recordarle esta circunstancia, actualizando de esta forma una virtualidad. Sus historias proyectan también sombras inquietantes sobre el califa, duplicando las reflexiones y cismas de Chahriyar y haciendo caminar en paralelo las dos ruinas, sasánida y abasí.

La presencia física de los tres anuncia por sí solo el asombro de sus historias, que con seguridad reproducirán el espantoso hecho constituido por su llegada a la ciudad. Por eso, las jóvenes no hacen ninguna exigencia sobre el contenido o género de sus historias, las cuales, se sabe de antemano, serán espantosas. Esto es tan implícito

en la lógica narrativa que, frente a la insípida y trivialmente verosímil historia de JA'far, ellos se ofrecen para rescatar la vida de aquellos tres hombres disfrazados de mercaderes. Recuértese que, en tales narraciones, los acontecimientos siempre son sucesivos y raramente simultáneos, o mejor dicho, la sucesión se piensa como natural, al contrario de la simultaneidad, que es incidental. En el ámbito de estas historias, así, lo natural es que haya apenas un hecho importante de cada vez. El rendimiento máximo del asombro es la analogía cruzada **en la sucesión y en la simultaneidad**. En las *Mil y Una Noches*, las historias sin simultaneidad son por lo general consideradas banales y en más de un caso rechazadas por el oyente que posee poder de vida o muerte sobre el narrador.

Abstrayendo las historias ejemplares, que por lo general no funcionan – y en la única vez en que lo hacen la clave es irónica –, el acto de narrar, en las *Mil y Una Noches*, está en un juego que lo coloca como equivalente de la vida, con la cual negocia todo el tiempo: un sabio no narra y la muerte es segura (el sabio Yunan); un libro no contiene ninguna historia y la muerte es segura (el rey Durban). Por otra parte, las narraciones autobiográficas de los personajes sirven para salvar las vidas de otros (como ocurre con las historias de los tres jeques), para deshacer injusticias o hechicerías (como las historias de las dos jóvenes hermanas, o la historia del hijo del mercader en la historia “Las Tres Manzanas”), para provocar la muerte de alguien cuando es mentiroso (la historia del negro que robó la manzana) o inclusive para salvar las propias vidas de los narradores. En este último caso, o lo hacen por exigencia exterior y hostil, cuando serán un fin en sí mismas (“cuenten o morirán”, como ocurre con los derviches), o por pedido amistoso, cuando servirán para proveer al oyente de informaciones que lo ayudarán a salvarlo (como ocurre con el rey de las Islas Negras). Llegan incluso a ser utilizadas como justificación de asesinato – al final frustrado porque la narración tiene que equivaler a la vida, como ocurre con el genio en relación con el pescador –, y

como forma de confesión por la cual un narrador culpado pide la propia muerte, en un simulacro de suicidio, como ocurre con el joven que descuartizó a la mujer debido a una historia mentirosa, pero que es perdonado, entre otras cosas, debido a la sinceridad (y a las analogías) de su discurso.

En el transcurso de las historias “El Cargador y las Tres Jóvenes” y “Las Tres Manzanas”, el califa Harun Arrachid es constituido de forma aparentemente extraña, con crasos errores de información genealógica. Su procedimiento en la calle rompe el decoro esperado y él llega a beber vino en la casa de las jóvenes. Después, su intervención se da en el sentido de oír más historias, seleccionar y juzgar. Su figura es producida de forma ambivalente. Como hombre, es curioso, excitable y precipitado, características condenables en un soberano. Crucial, en estas alturas, es el pasaje reproducido anteriormente, que reviste al califa de su poder temporal y espiritual y lo coloca en el control de la situación, cambiando por completo el curso de la historia. Él es solemnemente instalado en su trono y sus sentencias y órdenes ya no son proferidas por sus labios, sino por los labios de su visir Ja’far.

En el trono, ejerciendo su poder institucional, se muestra absolutamente eficiente: distribuye justicia, juzgando a favor de la víctima (aunque sea contra un miembro de su propia familia), castigando y perdonando, yendo más allá, somete criaturas sobrehumanas, exorcizando miedos ancestrales como auténtico heredero, que es, de los poderes de Salomón. Su reino está prácticamente inmune a la acción de estas criaturas, que raramente aparecen en él, y cuando aparecen, no permanecen. Tampoco la hechicería se ejerce en sus tierras: compárese con lo ocurrido en las dos historias anteriores. “El Mercader y el Genio” y “El Pescador y el Genio”, donde mujeres hechiceras y metamorfosis son citadas como si fueran naturales. Compárese también con el mantenimiento de las metamorfosis, flagrante violación de la ley divina, en las historias

de los tres jeques. La cuestión era problemática, tanto que en algunos manuscritos de la rama egipcia antigua se esboza, por medio de un juego de coincidencias y parentescos, la restitución de cada uno de los animales a la forma humana.

Como elementos para comparación con la forma de representar el califa, sobresalen tres soberanos: el propio Chahriyár, el rey experimentado de la historia “El Pescador y el Genio”, y el rey musulmán que después se transformó en derviche, ‘Ajib, hijo de Khacíb. Para los objetivos del presente trabajo, es suficiente decir sobre ellos lo siguiente: en el reino de Chahriyár los súbditos están expuestos a una tiranía opresora que puede, sin ningún motivo aceptable, invadirles la casa y perpetrar barbaridades sin que las leyes establecidas en el país puedan detenerla. El experimentado rey sin nombre de la historia “El Pescador y el Genio” ejerce su poder con sabiduría, pero es obligado a negociar con fuerzas maléficas a las que es incapaz de someter. Y el rey ‘Ajib, aunque sea un musulmán devoto, que declara ser fiel al *jihád*, también es incapaz de sobreponerse a las fuerzas de la fatalidad y del destino ciego. Les falta a todos la legitimidad espiritual y el poder derivado de ello, los cuales, en última instancia, quien los ostenta es el califa. El polígrafo egipcio Assuyuti, muerto en 911 H./1505 d.C., registró el juramento solemne hecho por los musulmanes para reconocer al califa Azzáhir, muerto en 623 H./1226 d.C.: “reconozco la legitimidad (*ubáyi’u*) nuestro señor y amo, el líder (*imán*) al cual se aplica la obediencia de todo el género humano [...], según el libro de Dios, la tradición de su profeta y el esfuerzo del comandante de los creyentes; reconozco que no existe otro califa que no sea él”.

Quede claro, sin embargo, que las proposiciones hechas en este trabajo son pensadas como generalidad, ya que los autores musulmanes, más que pensar abstractamente “el” califato, suelen citar califa por califa, refiriéndole cualidades y defectos, tratando inclusive de rastrear la legitimidad de la institución en el interior de la propia

profecía y en ideas y tradiciones poco más o menos históricamente comprobadas de la generación fundadora del islamismo (*assahába*), que convivió con el profeta y escuchó personalmente sus pensamientos y enseñanzas.

Cuando se sopesan debidamente estos elementos, en fin, se puede pensar que las *Mil y Una Noches* constituyen una defensa pragmática de la institución del califato, sobre todo del abasí, que fue extinguido en 1258 por la invasión mongol de Bagdad, cuando Hulagu mató al califa Almusta'cim y a casi todos los miembros de su dinastía. Aunque los sobrevivientes se hayan refugiado en El Cairo, donde los mamelucos, en busca de legitimación política y religiosa, los utilizaron durante un buen tiempo como fantoches, para todos los efectos el califato abasí dejó de existir en 1258. Discursos de historiadores de la época, como justificando este acontecimiento, destacaban el carácter mezquino del califa Almusta'cim. Produciendo a Harun Arrachid, respetado califa abasí del período áureo del islamismo, como un hombre con defectos pero cuyo cargo funciona, las *Mil y Una Noches* proponen la existencia de esta institución como fundamental para mantener el orden, la paz y el equilibrio entre los musulmanes. El califato devuelve hombres y mujeres a la razón por medio del control de las pasiones, exorciza miedos ancestrales, imponiéndose a lo sobrenatural, impide la proliferación de crímenes con su vigilia incansable y sabe escuchar y valorizar la narración de historias, eventualmente conciliando con el rigor de ciertas imposiciones. Después de él, o sin él, el diluvio, aunque seco como el desierto.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANÓNIMO. *Livro das Mil e Uma Noites*. São Paulo, Globo, vol. I, en fase de impresión (traducción de Mamede Mustafá Jarouche del original árabe).

ASSUYUTI, Jalál Addin ‘Abdurrahmán. *Ta’rikh Alkbulafá* [Historia de los Califas]. Cairo, Dar Annahda, 1976.

BADR, Mustafa Taha. *Mibnat A’islám Alkubrà*. Cairo, Alhay’a Almisriyya Al’amma Lilkitáb, 1999.

BENCHEIKH, Jamel Eddine, BREMOND, Claude & MIQUEL, André. *Mille et Une Contes de la Nuit*. Paris, Gallimard, 1991.

BORGES, Jorge Luis. “Os tradutores das 1001 Noites”, in: *História da Eternidade*, Porto Alegre, Globo, 1986, pp. 75-95.

_____. “As mil e uma noites”, in: *Sete Noites*. São Paulo, Max Limonad, 1987, pp. 69-88.

BREMOND, Claude. *Logique du Récit*. Paris, Seuil, 1972.

FOUCAULT, Michel. “Por Tras da Fábula”, in: *Ditos e Escritos*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, vol. III, 2001, pp. 210-218.

HAMORI, Andras. “The Music of the Spheres”, in: *On the Art of Medieval Arabic Literature*. Leiden, Brill, 1975, pp. 164-180.

IBN ATTIQTAQA, Muhammad ‘Ali Bin Tabátaba (*conocido como*). *Alfakbri fi Al’ádáb Assultániyya wa Addunval Al’islámiyya* [Libro Honorífico sobre el Decoro del Poder y los Estados Musulmanes]. Beirute, Dar Sádir, s/d.

IBRAHIM, ‘Abdullah. *Assardiyya Al’arabiyya* [La Narración Árabe], Beirute, Almu’assasa Al’arabiyya Liddirasát wa Annachr, 2000.

JAROUCHE, Mamede Mustafa. “O ‘Prólogo-Moldura’ das *Mil e Uma Noites* no Ramo Egípcio Antigo”, in: *Tiraz Revista de Estudos Árabes e*

das Culturas do Oriente Médio. São Paulo, Editora Humanitas/FFLCH-USP, n° 1, 2004, pp. 70-117.

_____. “Tribulações do Terceiro Xeique”, *in: Revista USP*, São Paulo, Codac/USP, n° 31, set.-out.-nov./1996, pp. 142-149.

_____. “Borges, Autor das *Mil e Uma Noites*”, *in: Cult – Revista Brasileira de Literatura*. São Paulo, Lemos Editorial, n° 25, agosto de 1999, pp. 67-71.

_____. “Uma Poética em Ruínas” (introdução), *in: Livro das Mil e Uma Noites*. São Paulo, Globo, 2004, vol. I (en fase de impresión).

MAHDI, Muhsin. *The Thousand and One Nights. Part 3: Introduction and Indexes*. Leiden, Brill, 1994.

PINÓS, Dolors Cinca. “*Las Mil y Una Noches*: un Ejemplo de Traducción – Edición”, *in: MORILLAS, Esther & ARIAS, Juan Pablo (org.). El Papel del Traductor*. Madrid, Ediciones Colegio de España, 1997, pp. 129-142.

REUSTER, Yves. *A Análise da Narrativa*. Rio de Janeiro, Difel, 2004 (traducción de Mario Pontes del original francés).

SCHNAIDERMAN, Boris. *Dostoievski, Prosa Poesía*. São Paulo, Perspectiva, 1982.

La Literatura Árabe Moderna en Traducción

*Paulo Daniel Farah**

LA TRADUCCIÓN AL ÁRABE Y DEL ÁRABE: VÍNCULO CON EUROPA

A partir del siglo VII, el árabe se convirtió, en gran medida, en la lengua internacional de los musulmanes. Además de servir como medio de expresión y transmisión de la cultura islámica, el árabe fue durante varios siglos, especialmente del siglo IX al XIII, el puente cultural entre el Oriente y el Occidente. La cultura árabe fue también, pero no apenas, una cultura traductora – como muestra la etimología de la palabra.¹

Grandes tesoros de la ciencia y de la filosofía griega, así como preciosas obras del pensamiento de la India y de Persia llegaron en idioma árabe a la Europa medieval cristiana. Además de los sabios musulmanes, cristianos sirios, que habían conservado su propia lengua (el siríaco, cercano al arameo) durante la dominación griega y que habían traducido para este idioma la Biblia, obras teológicas, de Aristóteles y de otros filósofos, desempeñaron un rol fundamental en la transmisión de la cultura helénica al mundo oriental islámico a partir del siglo VIII.

Durante la Dinastía Omeya (661-750), Damasco fue la capital del mundo islámico. Allí los árabes tuvieron, por medio de los sirios,

* Profesor en la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas de la Universidad de São Paulo (USP).

¹ Traductor, en latín, es “el que lleva al otro lado”, “el que transfiere” (a la otra lengua).

su primer contacto profundo con la cultura griega. Los abasí transfirieron la capital a Bagdad, que alcanzó gran esplendor en los califatos de Harun Arrachid (786-809) y Almamun (813-833), su hijo y segundo sucesor. Almamun patrocinó un movimiento filosófico que estimuló la traducción en árabe de obras griegas. Fue este califa quien creó, en Bagdad, la célebre *Bayt al Hikma* (Casa de la Sabiduría), academia, biblioteca y centro de traducción y de producción científica.

En Bagdad se tradujeron al árabe muchos y grandes tesoros, no apenas de Grecia, sino también de la sabiduría persa, india, siria y caldea. Entre otras, fueron traducidas las principales obras de Aristóteles con comentarios neoplatónicos, la mayor parte de los estudios médicos de Hipócrates, Galeno y Paulo de Egina, los libros matemáticos de Arquímedes y las obras geográfico-astronómicas de Ptolomeo.

El primer administrador de la Casa de la Sabiduría fue Chaia bin Massuah, erudito nestoriano² conocedor de las fuentes médicas griegas. Su discípulo más ilustre y el jefe de los traductores sirios en la corte de Almamun fue el también médico Hunayn ibn Ishaq, llamado en latín *Hunainus* o *Jobannitius* (809-877), que, además de traductor, fue autor de obras gramaticales y lexicográficas y de un libro sobre enfermedades oftálmicas.

Fueron traducidos entonces al árabe o al sirio más de 200 obras. Todo este volumen de traducciones provocó un enorme enriquecimiento cultural. La teología, la filosofía, la filología, la lingüística, la jurisprudencia, la medicina y las ciencias naturales fueron campos fecundados por el pensamiento árabe. No todos sus cultores eran de origen árabe; estaban los de origen persa, turco y egipcio, entre otros, pero todos escribieron en árabe. Este proceso revolucionó el pensamiento del hombre en Europa. Por medio de la cultura árabe,

² La iglesia nestoriana, actualmente presente en Irak, Irán, India, Siria y China, se basa en la doctrina del heresiarca Nestorio, nacido en el siglo IV; la liturgia es realizada en lengua siria.

esa región recibió la contribución necesaria para revivificar el clasicismo y avanzar por el camino del desarrollo científico.

De la misma forma que algunas obras (como el *Almagesto*, de Ptolomeo) sólo sobrevivieron en árabe, la obra aritmética del matemático Al Khwarizmi (cuyo nombre dio origen a los términos “algarismo” y “algoritmo” en portugués) sobrevivió en la traducción latina. De los 38 comentarios escritos por Ibn Rushd³ (en latín *Averroes*, 1126-1198), sobrevivieron 34 en latín y 28 en árabe).

En la Península Ibérica, la presencia islámica (a partir de 711 y durante cerca de nueve siglos) hizo que Córdoba ocupara un lugar semejante al que Bagdad tuvo en el Oriente. Sevilla y Toledo se convirtieron en importantes centros de traducción.

LA COMPLEMENTARIEDAD ENTRE LA LITERATURA Y LA TRADUCCIÓN

La literatura árabe dejó marcas indelebles en las literaturas persa, turca, kurda, urdu y otras, además de ejercer influencia en las literaturas europeas y africanas. Se sabe, por ejemplo, que el poeta Abu al ‘Alá’ al Ma’arri (por medio de la obra *Risálat alghufrán*, o sea, *Epístola del perdón*) ejerció influencia sobre Dante.

El movimiento opuesto también se verificó. Tanto en el caso de la novela como en el del cuento árabe, la traducción de obras extranjeras, sobre todo europeas, desempeñó un rol fundamental en las innovaciones temáticas y estilísticas.

En los países árabes, la actividad de traducción se impuso rápidamente como tópico central del proyecto de renovación árabe, la *Nahda*. No fue por casualidad que Rifaa Rafi Badawi al Tahtawi (1801-73), figura emblemática de la *Nahda*, es ante todo un traductor.

³ La latinización de la filosofía árabe llegó a su apogeo con Ibn Rushd (o *Averroes*). Entre otros, Santo Tomás de Aquino utilizó ampliamente sus escritos.

Tahtawi, que comandó, en 1826, una expedición científica de estudiantes enviada a Francia por Mahammad Ali, tradujo e hizo traducir textos pragmáticos (manuales escolares y universitarios en los años 1830-1840), códigos jurídicos en los años 1870) y desempeñó un rol decisivo en la modernización de la lengua árabe. Al regresar a Egipto, Tahtawi fundó una escuela de traducción, la *Madrasat al'alsun* (escuela de idiomas). Otro importante traductor fue Butrus al Bustani (1819-1883), libanés que se dedicó a la redacción de la primera enciclopedia árabe moderna y a la composición del primer diccionario moderno de la lengua árabe (*Muhit almuhit*). En 1861, tradujo *Robinson Crusoe* (escrito en 1720), de Daniel Defoe (1660-1731).

Los historiadores consideran la primera mitad del siglo XIX como un período de receptividad y apertura al exterior en Oriente Medio, durante el cual, por primera vez, la sociedad árabe – por lo menos su vanguardia intelectual – descubrió algunos de los trazos más significativos de Europa. Sin duda, uno de los fenómenos de esta apertura fue el movimiento de traducción de las lenguas europeas, inicialmente del francés y del italiano y, posteriormente, del inglés y de otros idiomas. El siglo XIX es descrito por algunos críticos como “el siglo de la traducción”, aunque se trate de una traducción funcional, sometida generalmente a las necesidades oficiales.

Desde la segunda mitad del siglo XX, se observa un nuevo despertar en el ámbito de la traducción. Muchos países árabes, después de la independencia, se involucraron en un proyecto de confirmar su identidad cultural y de enriquecerla con las contribuciones de otros pueblos. Al lado de la revalorización de la lengua árabe, se realizaron diversas traducciones que permitieron que el lector árabe tuviera acceso a conocimientos singulares. Y los inmigrantes árabes en América Latina contribuyeron a la consolidación de este patrimonio cultural.

De hecho, lengua y traducción están en el centro de los problemas de la cultura árabe. Podría escribirse la historia de la cultura

árabe, de Tahtawi hasta nuestros días, desde el ángulo de la traducción. Se constataría, por ejemplo, que en el siglo XIX, e inclusive en los años 10 y 20 del siglo XX, la traducción literaria se opuso a la traducción pragmática: mientras que esta última transforma el léxico y la estilística árabe, la primera aparece más tarde y durante algún tiempo es hecha de forma “etnocéntrica”. Esta oposición corresponde al proyecto reformista que antecede a la colonización europea: reducir el atraso “material” en relación con Europa sin hacer concesiones en el ámbito “espiritual”.

El período colonial, que refuerza la influencia de las lenguas extranjeras, es un período en el que se traduce poco. De acuerdo con Richard Jacquemond, en esta época, “la cultura árabe tiende a dividirse en dos subculturas: una cultura monolingüe cerrada sobre sí misma y otra ‘evolucionada’, como se solía caracterizarla, con acceso a la cultura del colonizador en el texto. Las independencias políticas fueron acompañadas por múltiples esfuerzos para acabar con esta esquizofrenia, promoviendo la arabización y, posteriormente, la traducción”⁴. En esta época, vuelven a florecer, como en el siglo XIX, políticas públicas de apoyo a la traducción en Egipto (proyecto Alf Kitáb, lanzado en 1955 por Taha Hussayn, con las bendiciones de Gamal Abdel Nasser), en el Líbano (*Comisión libanaise pour la traduction des chefs d'oeuvre*), en Irak y en Siria. El Magreb seguirá esta tendencia de forma tardía.

Este movimiento también beneficia a autores árabes de expresión francesa o inglesa. En algunos casos, se puede hablar de un “regreso al origen”, como sugiere el título de la colección *‘Awdat annass* (el regreso del texto; coeditado por Seuil y por la editorial tunecina Cérès), que publicó en los años 80 una serie de traducciones árabes de obras del Magreb de expresión francesa.

⁴ JACQUEMOND, R. “Traductions croisées Egypte-France: stratégies de traduction et échange culturel inégal”. In: *Egypte/Monde Arabe*, n° 15/16. Cairo: Centre d'études et de documentation économiques, juridiques et sociales (CEDEJ), 1993, p. 289.

Los escritores árabes de lengua francesa, que desarrollaron una estrategia de subversión de la lengua y de la escritura para marcar su origen, son particularmente apreciados. “La escritura francesa nos ‘entrega’, pero nosotros nos defendemos con el arabesco, la subversión, el laberinto, la descentralización incesante de la frase y del lenguaje, de forma tal que el otro se pierda como en los pasillos del palacio”, dice el escritor Abdelwahab Meddeb⁵.

A partir de los años 80, diversos autores de novelas latinoamericanas fueron traducidos al árabe: Alejo Carpentier, Carlos Fuentes, Ernesto Sábato, Gabriel García Márquez, Jorge Amado, Mario Vargas Llosa y Miguel Ángel Asturias, entre otros. Esta popularidad de la novela latinoamericana en el Oriente Medio y el gran movimiento de traducción de estas obras emprendido en la región no se explican apenas por la (indiscutible) calidad literaria, sino también por factores extraliterarios, especialmente debido a la actuación de la industria editorial española. Otro factor fue el papel desempeñado por los medios de comunicación árabes en la divulgación de dichos autores.

A pesar de esto, se observa el predominio de dos lenguas, el inglés y el francés, cada una en su área de influencia, que corresponde actualmente a la antigua división colonial: el francés en el Líbano, en Siria y en el Magreb; el inglés en Irak, en Jordania, en Palestina y en la Península Arábiga. El caso de Egipto es especial. La ocupación británica (a partir de 1882) no impidió el mantenimiento de una determinada influencia francesa.

Ante la ausencia de estadísticas y de bibliografías más sistemáticas, no se puede establecer con precisión el porcentaje de traducciones en el mercado árabe del libro, pero se calcula entre el 10% y el 15% de los títulos en la última década. El libro traducido representa cerca del 5% de la edición anglosajona, del 15% al 20% de la edición alemana o francesa y alrededor del 13% en Brasil.

⁵ MEDDEB, A. Citado en DEJEUX, J. *Situation de la littérature maghrébine de langue française*. Argel, OPU, 1982, pp. 103-104.

EL ÁRABE COMO LENGUA DE PARTIDA

La historia de las traducciones del árabe en Europa es bastante heterogénea. Al principio elaborada en un contexto estrictamente religioso, la traducción en Francia adquiere rápidamente una coloración eminentemente secular con las primeras grandes traducciones literarias al comienzo del siglo XVIII, sobre todo con la publicación en francés de *Las Mil y Una Noches*, por Antoine Galland (la primera edición fue realizada entre 1704 y 1717).

El período de la descolonización y de la independencia de Argelia, en 1962, provoca el segundo gran emprendimiento editorial en el campo de la literatura árabe traducida al francés, iniciado por Pierre Bernard. Con este intelectual francés, que tenía relaciones privilegiadas con las nuevas autoridades argelinas, la literatura árabe moderna penetra en el catálogo francés con la primera traducción del novelista egipcio Naguib Mahfuz, la de *Zuqáq al Midaqq* (por A. Cottin; Paris: Editions Sindbad, 1970).

Hasta el 31 de diciembre de 1995, 45 novelistas, 23 poetas y tres dramaturgos árabes habían sido traducidos al francés, según una investigación realizada por el *Institut du Monde Arabe*; gran parte por la Sindbad. Farouk Mardam-Bey, que en septiembre de 1995 pasó a encargarse de la colección “Mondes Arabes” en la Actes Sud (editorial que compró la Sindbad en aquel año), afirma que su principal objetivo era “trivializar” la literatura árabe, “sacarla de su exotismo, hacer que las personas la leyeran no como un documento sociológico o político, ni como un testimonio etnológico, sino como una creación literaria”⁶.

En Alemania, hay tres fases importantes en la traducción de la literatura árabe. Durante la primera, que comienza en los años 60, los pocos libros árabes disponibles eran vendidos en las llamadas “librerías del Tercer Mundo” y eran publicados especialmente en la

⁶ *Ecrivains Arabes d'Hier et d'Aujourd'hui*. Paris, Institut du Monde Arabe, 1995.

serie “Moderne Erzähler der Welt” (de la Horst Erdmann Verlag). Después, en los años 80, editoriales que observaron el crecimiento (aunque limitado) de un público interesado en esta “literatura del Tercer Mundo” – como era conocida – pasaron a apoyar su publicación, además de proyectos de desarrollo como el “Dialog Dritte Welt”. La tercera fase, que se desarrolló cuando Mahfuz recibió el Premio Nóbel de literatura (en 1988), fue cuando la literatura árabe comenzó a ser vista simplemente como literatura y pasó a ser encontrada en los estantes de cualquier librería.

El traductor alemán Hartmut Fähndrich cuenta que, al final de los años 80, cuando tradujo una serie de cuentos del escritor egipcio Muhammad Makhzangi⁷, envió una copia a un colega erudito, que dijo que se había sentido decepcionado al leer la obra. “¿Pero dónde está el Oriente en estas historias?”, le preguntó. La traducción, muchas veces, permite precisamente mostrar que las diferencias son, en muchos casos, menores de lo que se imagina.

LA PENÍNSULA IBÉRICA Y EL ARABISMO

España llegó a la era moderna con profundo conocimiento⁸ y preparación en el terreno de los estudios semíticos, en general, y árabe, en particular, lo que le proporcionó, en la era contemporánea, un lugar privilegiado en el cortejo de los humanistas dedicados a este tema en naciones occidentales como Inglaterra, Alemania y Holanda, donde se produjeron obras pioneras de lexicografía árabe.

El comienzo del siglo XIX presenció la consolidación de una escuela de arabistas españoles. En el siglo XX, el arabista Emilio García

⁷ AL MACHSANGI, M. *Eine Blaue Fliege*. Basel, Lenos Verlag, 1987.

⁸ Los primeros diccionarios bilingües de árabe conocidos en Europa, adelantándose en siglos a los humanistas del Renacimiento, fueron elaborados en la Península Ibérica y son en muchos sentidos pioneros de una técnica mantenida en su esencia hasta hoy. Nos referimos al *Glosario de Leiden*, al *Vocabulista in arabico*, atribuido sin argumentos decisivos a Raimon Martí, y al *Vocabulista arábigo en letra castellana*, de Pedro de Alcalá.

Gómez inauguró la traducción de la literatura árabe moderna en España, con *Los días (Al Ayyám)*⁹, de Taha Hussayn, publicado en 1954.

Hasta los años 80, la traducción de autores árabes contemporáneos continuó siendo una tarea académica subordinada a la traducción de fuentes históricas andaluzas u obras literarias medievales que ayudaran a reconstruir el panorama de las transmisiones literarias entre tradiciones orientales y occidentales y el nacimiento y el desarrollo de las literaturas europeas.

Además de la concesión del premio Nóbel a Mahfuz, otro factor de estímulo a la traducción de la literatura árabe en el país fueron las iniciativas culturales que se desarrollaron para conmemorar el quinto centenario del “descubrimiento” de América, bajo los auspicios de Al Andalus 92, la sección de la Comisión Nacional del Quinto Centenario encargada de las relaciones entre las culturas árabe e hispánica.

LA SITUACIÓN BRASILEÑA

En Brasil, la situación no es muy positiva para la traducción del árabe. Según la CBL (Cámara Brasileña del Libro), el CERLALC (Centro Regional para el Libro en América Latina y el Caribe) y la ABIGRAF (Asociación Brasileña de la Industria Gráfica), en la última década fueron publicados en primera edición o en reedición 414.055 títulos (como cerca del 60% de esta cantidad corresponde a reediciones, hubo cerca de 165.000 títulos nuevos). De éstos, apenas 27 eran traducciones de obras del árabe, y la absoluta mayoría de ellas no fue traducida directamente del árabe, sino de una lengua intermediaria, generalmente el inglés o el francés.

⁹ El libro – una autobiografía escrita en la tercera persona – cuenta la historia de un niño ciego en una aldea del Alto Egipto.

En 2002, de los 510 libros que se tradujeron en Brasil, 190 fueron traducidos del inglés (37,25%); 85, del español (16,6%); 60, del italiano (11,7%); 55, del portugués de Portugal (10,7%); 50, del alemán (9,8%); 30, del latín (5,8%); 20, del francés (3,9%); y 20, de otras lenguas (3,9%) incluyendo el árabe (0,39%).

En 2003, la situación fue semejante. De los 285 libros traducidos en el país, 120 fueron traducidos del inglés (42,1% del total); 45, del portugués de Portugal (15,78%); 40, del español (14%); 25, del francés (8,7%); 25, del italiano (8,7%); 10, del alemán (3,5%); 10, del latín (3,5%); y 10, de otras lenguas (3,5%), incluyendo el árabe (0,7%).

Se percibe que la proporción es desfavorable al idioma árabe. En Brasil, durante mucho tiempo, el interés por el árabe en su vertiente cultural se concentró exclusivamente en la inmigración y, en menor escala, en la fuerte influencia que los casi nueve siglos de dominio de la Península Ibérica tuvieron sobre lenguas peninsulares como el portugués, castellano, catalán y gallego, particularmente en el léxico.

Apropiarse de una palabra o de una expresión de la lengua de partida para la cual no hay o no se encuentra equivalente en la lengua de llegada enriquece la lengua. Fue de esta forma que muchas palabras árabes pasaron a lenguas europeas, como álgebra, alambique, alcohol, alquimia, alferez, gacela, fulano, jerife y tantas otras.

Se sabe, además, que la traducción influyó sobre la evolución lingüística. El traductor enriquece su lengua con palabras nuevas e imágenes que no le vendrían naturalmente o en las cuales no habría pensado si no hubiera entrado en contacto con el texto extranjero. En Europa, las lenguas para las cuales comenzaron a traducir el latín y el griego eran mucho menos ricas que las lenguas de partida. Es la traducción de tratados de Aristóteles, por ejemplo, que introdujo en el idioma francés palabras como *aristocratie*, *métaphore* y *sophiste*.

El escaso contacto con los países árabes y la reducción del flujo de migración crearon la impresión, en Brasil, de que la cultura árabe

es algo del pasado; nada es más distante de la realidad. La cultura árabe cuenta con un dinamismo notable, pero poco conocido fuera de Oriente Medio.

De hecho, en una parte considerable de Europa, el orientalismo impuso la idea de que la cultura árabe había dado lo mejor de sí algunos siglos atrás y que ella no produciría más nada motivador. Fue necesario esperar hasta los años 30 y 40 del siglo XX para ver traducir, al comienzo en un proceso extremadamente lento y después de forma más vigorosa, obras árabes modernas. Obras de escritores como Taha Hussayn, Tawfiq al Hakim y de otros con influencia europea tuvieron prioridad, sobre todo las que permitieron reforzar la imagen de una sociedad autóctona atrasada. Por ejemplo, el prefacio de André Gide a la traducción de *Al Ayyam* (Los Días), de Hussayn (publicado en árabe en 1929 y en francés en 1947), trata sobre la oposición entre Oriente y Occidente, sombra y luz, atraso y progreso. No es por casualidad que las dos primeras obras “modernistas” de la literatura árabe traducidas en España y en Francia fueron las mismas: *Al Ayyán* y *Yawmiyyát na'ibin fil aryaf* (Diario de un fiscal rural).

En la “economía de las traducciones” del árabe (las selecciones de traducción, las políticas editoriales de presentación y de difusión de esta literatura, su recepción por parte de la crítica y por el público), de acuerdo con Jacquemond, “sus producciones modernas sólo valían la pena cuando eran elaboradas por autóctonos ‘evolucionados’, que asimilaron nuestras formas y nuestros valores. (...) Si los autores fuerzan el contraste entre sus ideales y los valores modernos y la descripción de una sociedad ‘atrasada’, es para pasar mejor para el lector árabe una crítica social y una reivindicación modernizadora. Ya el lector francés recibe estos textos como documentos etnográficos, útiles para informarse sobre las ‘costumbres del país’. Y estos documentos son mejor recibidos cuando confirman la alteridad de otra cultura (atrasada, autoritaria) y la representación que la cultura francesa hace de sí misma (moderna, democrática). Todo

pasa como si la traducción estuviera condenada a oscilar entre los dos polos de lo exótico y de la naturalización”¹⁰

Para muchas personas, o hubo una “edad de oro” de la literatura árabe desaparecida hace mucho tiempo o el mundo árabe y sus culturas formaban un universo distante, extraño y complicado, un mundo de cierta forma reservado a los especialistas, a los “orientalistas”¹¹. La sensación se verificaba no sólo en América Latina, sino también en gran parte de Europa, que contaba con pocos traductores árabes.

LA DIFUSIÓN DE LA LITERATURA MODERNA

La aspiración alimentada por los arabistas y, principalmente por los traductores de árabe, de llegar a un público más amplio, se concreta al final de los años 80, como fruto de la concesión del premio Nóbel de literatura a Naguib Mahfuz. En el momento en que recibió el premio, Muhfuz era un escritor prácticamente desconocido en la mayor parte de Europa, en Estados Unidos y en América Latina, incluyendo Brasil. No había casi nada traducido directamente del árabe de este prolífico autor, que escribió 35 novelas, 14 antologías de cuentos y 25 guiones de películas.

En el caso de Mahfuz, 92, es especialmente verdadero el principio según el cual el destino final de un premio es ampliar el alcance de una obra. El salto de la literatura árabe moderna a la escena pública y al ámbito de las grandes editoriales es, en gran medida, un mérito del novelista egipcio, que despierta el interés comercial por la publicación de la literatura árabe moderna. Para ejemplificar esto, aproximadamente el 30% de las obras traducidas del árabe en España, en la última década, son de autoría de Mahfuz.

¹⁰ JACQUEMOND, R. *op. cit.*, p. 284.

¹¹ Con la frase “vers l’Orient compliqué, je volais avec des idées simples”, el general Charles de Gaulle reforzaba la imagen de exotismo y distancia.

No hay ningún escritor árabe que relate la historia y la sociedad del Egipto del siglo XX como Mahfuz. De esta forma, el lector extranjero tiene la oportunidad de aproximarse, por medio de la obra de este escritor, a un mundo muchas veces desconocido, cuando no es desfigurado por la imagen de exotismo y por preconceptos. Mahfuz no apenas acude a la historia reciente de su país, a partir de la visión interna de un egipcio lúcido, sino que también utiliza diversas técnicas narrativas que evolucionan con su desarrollo intelectual.

Según el crítico literario egipcio Ibrahim Abdulmeguid, “es grande la influencia de Naguib Mahfuz en la novela árabe. Él es, sin duda, el fundador de este género en la literatura árabe (...) inclusive trayendo a la memoria miembros tan destacados de la generación anterior como Tawfiq al Hakim, Mahmud Taymur o Hussayn Haykal, pues el papel de estos autores en el campo de la novela fue menor con relación a lo que desarrollaron en otros espacios de la literatura. En el caso de Tawfiq al Hakim, su verdadera revolución ocurrió en el ámbito del teatro y lo mismo podría decirse de Mahmud Taymur en relación con el cuento; de Haykal, en lo que se refiere a la renovación del pensamiento político, y de Taha Hussayn, a los estudios críticos e históricos...”¹²

Llamado a veces “Dickens de El Cairo” y “Balzac de El Cairo”, Mahfuz modeló la novela árabe¹³ y contribuyó a su evolución. El propio escritor nunca encaró su técnica de escribir novela como algo estático. De la misma forma que sus novelas de los años 60 representan un cambio con relación a sus trabajos anteriores a la revolución¹⁴, sus obras más recientes participan en el proceso continuo de cambios en la novela.

¹² ABDULMEGUID, I. *Consideraciones sobre la novela árabe*. Madrid, FEC, 1996, p. 74.

¹³ A pesar de que no es tradicional en la literatura árabe, la novela adquirió gran popularidad en Oriente Medio en el siglo XX.

¹⁴ Encabezados por Gamal Abdul Nasser, nacionalistas egipcios de la organización clandestina Oficiales Libres depusieron al rey Faruk y tomaron el poder el 22 de julio de 1952.

El crítico literario y ensayista palestino Edward Said afirma que “la obra que Mahfuz escribió a partir del final de los años 30 comprime la historia de la novela europea en un corto período de tiempo. Él no es apenas un Hugo y un Dickens, sino también un Galsworthy, un Mann, un Zola y un Jules Romains”¹⁵.

CONSIDERACIONES SOBRE LA TRADUCCIÓN DE EL CALLEJÓN DE LOS MILAGROS

Publicado por primera vez en 1947, *El Callejón de los Milagros* (*Zuqáq al Midaqq*, en el original árabe) es una de las novelas más importantes de Mahfuz, conjuntamente con la Trilogía (*Athulathiyya*), formada por *Bayna alqasrayn* (Entre Dos Palacios, 1956), *Qasr achawq* (El Palacio del Deseo, 1957) y *Assukkariyya* (La azucarera, 1957).

El título se inspira en una calle del barrio de Al Azhar, en la parte antigua de la ciudad de El Cairo, que es testigo de las aspiraciones y las tragedias de sus habitantes, en un período de transición en Egipto que hasta hoy parece que está en curso:

Muchos testimonios proclaman que El Callejón de los Milagros era una de las perlas de su tiempo y que brilló como una estrella resplandeciente en la historia de El Cairo. ¿A qué Cairo me refiero? ¿Al de los fatimíes?¹⁶ ¿Al de los mamelucos?¹⁷ ¿Al de los sultanes?¹⁸

¹⁵ SAID. E. *Reflexões sobre o exílio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 138.

¹⁶ La dinastía islámica fatimita (909-1171) está vinculada al chiísmo y fue creada por la familia de Ubaiadullah, que alegaba que era descendiente de Alí, primo y yerno del profeta Mahoma, y de Fátima, hija de Mahoma. Los fatimíes fundaron la ciudad de El Cairo, que se convirtió en un símbolo de su poder y de su independencia.

¹⁷ La dinastía de los mamelucos (1250-1517) fue construida por esclavos reclutados y entrenados como soldados, posteriormente convertidos al Islamismo y libertados; El Cairo fue la capital del sultanato mameluco, uno de los mayores Estados musulmanes de la época, que abarcaba a Siria y Egipto.

¹⁸ En árabe, sultán es aquel que tiene el poder. Es una de las designaciones para “soberano”; los sultanes otomanos dominaron casi todo el Oriente Medio entre 1789-1922.

Sólo Dios y los arqueólogos saben. De cualquier forma, el callejón es una reliquia – y de las preciosas. ¿Y cómo podría ser de otra forma? Su piso de piedras conduce directamente a la histórica calle Sanadiqia, y el Café, que todos conocen como el Café del Kircha, tiene las paredes decoradas de arabescos coloridos. Todo esto refleja una antigüedad evidente, en estado de decadencia y de deterioro, y con fuertes olores de las pociones de tiempos remotos que se transformaron, con el paso de los años, en los elixires de hoy y de mañana. A pesar de que está casi totalmente aislado del curso del mundo, pulsa en este callejón una vida propia que abarca las raíces de la vida en su conjunto y preserva, por esto mismo, una infinidad de secretos del mundo exterior.

El sol anunciaba su ausencia. El Callejón de los Milagros estaba cubierto por un manto crepuscular, aún más oscuro porque estaba encerrado entre tres paredes, como una trampa con apenas una puerta a la calle Sanadiqia. El camino subía desnivelado; por un lado, había una tienda, un Café y una panadería. Por el otro, otra tienda y una empresa. Terminaba de forma abrupta – como su pasado glorioso – con dos casas contiguas, cada una de tres pisos. La agitación diurna disminuía y por la noche comenzaba a avanzar; un susurro aquí, un rumor allá: “¡Oh!, señor, el Salvador, el Nutridor, el Generoso¹⁹. Que sea así, Dios mío. Cada cosa en su debido lugar. Buenas noches a todos... Vamos a entrar, llegó la hora de la diversión...”; “Despierte, tío Kamil, y ¡cierre la tienda! ¡Sanqar, cambie el agua de la *guz*²⁰!”; “Gaada, apague el horno”; “El hachís me dio dolor en el pecho”; “¡Si estamos sufriendo los horrores de los apagones y de los ataques desde hace cinco años, es por causa de nuestra propia maldad!”.²¹

¹⁹ Algunos de los 99 epítetos de Dios en la religión islámica; el que tiene generosidad, que, al igual que el honor, siempre fue considerado con gran aprecio por los árabes y es tema frecuente en su literatura.

²⁰ Aparato para fumar compuesto por un tubo largo y un frasco con agua, por el cual pasa el humo antes de llegar a la boca. Es semejante al narguilé.

²¹ MAHFUZ, N. *O Beco do Pilão*. São Paulo: Editora Planeta, 2003 (traducción del original árabe *Zuqáq al Midaqq*, notas y posfacio de Paulo Daniel Farra), pp. 7-8.

Al comienzo de la novela, el viejo poeta, que durante décadas recordó a los clientes del Café del Callejón (el Café del Kircha) las aventuras y las conquistas de héroes árabes tradicionales, es expulsado del local para marcar el rechazo del pasado y un acto de modernización: un aparato de radio es instalado en el café, que no puede abrigar al poeta. Lo nuevo y lo antiguo no consiguen coexistir, parece que dice Mahfuz. Cada uno debe decidir a qué lado pertenece.

Las historias personales retratadas crean una atmósfera de realismo trágico. Hamida, huérfana creada por Umm Hamida, adhiere al servicio del ejército británico de una forma no oficial: vende su cuerpo a los soldados británicos y aliados. Kircha, dueño de un café en el callejón, fuma hachís con una frecuencia asustadora. Zayta se sostiene, desfigurando a personas para que ellas se conviertan en mendigos convincentes y garanticen su sustento con la comisión sobre la ganancia del día de “trabajo”.

La novela se desarrolla a mediados de los años 1940, con una parte significativa durante la Segunda Guerra Mundial, que concluye en su transcurso. Muchos estudiosos tienden a analizar *El Callejón de los Milagros* como una novela que trata esencialmente con la cuestión de la pobreza en un barrio cairota, pero la relevancia de su mensaje se refiere al Egipto interno y a todo Oriente Medio. De hecho, trascendiendo el tiempo y el espacio, los temas sociales tratados en esta obra son de gran relevancia para muchos países árabes actualmente. Como dice Ryad Asmar, “Mahfuz representa a la opinión del ciudadano egipcio común y la conciencia del árabe común donde sea que él esté”²².

En la traducción de una obra como *El Callejón de los Milagros*, se observó que la lengua literaria utilizada en la traducción debería ser la lengua literaria patrón de la cultura de llegada, pero la transmisión del contenido del texto original tenía que conservar su fuerte

²² ASMAT, R. *Ma wará' al waqi'yya* (Por detrás del realismo). Damasco: Dar al Fikr, 1997, p. 23.

componente cultural y religioso en la traducción a la lengua portuguesa. ¿Cómo transmitir esta “alteridad” con la cual el lector brasileño, en su mayoría, está poco o nada familiarizado?

Se trató de evitar, en la medida de lo posible, tanto una “deslealtad”, como una “manipulación” del texto original no apenas en el plano estilístico, sino también en otros niveles del texto. El trabajo de mediación entre dos culturas debe respetar al máximo la concepción de la realidad cultural reflejada en el mundo literario de la novela en todos sus trazos genuinos y sus referencias, características de una cultura a veces diferente de la brasileña – el componente árabe e islámico, así como el egipcio caiota, es claramente relevante en la novela *El Callejón de los Milagros*. Esto no reduce la importancia de proporcionar al lector brasileño un texto legible y comprensible teniendo en cuenta sus parámetros culturales.

Es necesario escapar de manipulaciones textuales para no caer en una especie de “colonialismo traductológico”. Los textos literarios elaborados en otros contextos culturales tienen que llegar al lector occidental con toda su carga cultural, social, ideológica y religiosa, sin tener que transformarse bajo una visión globalizante con pretensiones “universalistas” y de unificación del pensamiento de todos los seres humanos, de sus formas de vida, de sus gustos culturales etc., y esto bajo la supuestamente inocente premisa de que la comunicación intercultural sobrepasa las limitaciones de lo puramente regionalista y característico de una determinada sociedad.

¿Por qué el lector brasileño no estaría dispuesto a admitir algo diferente de su cultura? ¿Por qué la supresión de determinados trazos culturales reflejados en las costumbres, en el vestuario, en determinados alimentos o en tradiciones religiosas específicas a la que se refiere Mahfuz en *El Callejón de los Milagros* sería mejor para el lector? ¿Cómo saber lo que es relevante y lo que es irrelevante? ¿Si partimos de la idea de que en el texto original todo es relevante, por qué creer que en la traducción hay aspectos irrelevantes? Aunque haya trechos

descriptivos a veces bastante extensos en esta novela, esto no justifica la opción de omitir párrafos completos adoptada por la traducción en otros idiomas, como el francés y el alemán.

Los nombres de personajes en diversas obras de Mahfuz – en *El Callejón de los Milagros* de forma significativa – no tienen una función simplemente referencial, sino que están impregnados de connotaciones y muchas veces describen un trazo característico de la personalidad o de la posición social del personaje descrito. Como el escritor expresa en las palabras de Farag Ibrahim, “los nombres son realmente todo. ¿De qué está constituido el mundo si no de nombres?”

Algunos ejemplos hacen clara esta relación entre el nombre y la posición social o la personalidad de los personajes – y justifican la opción de mostrar al lector la preocupación de Mahfuz de escoger cuidadosamente el nombre de sus personajes. El barbero Helu (dulce) es un hombre bastante tolerante y pacífico. Radwan (satisfecho) cree que todo ocurre de acuerdo con los designios de Dios. Hamida (laudable) es admirada por muchos hombres, pero tiene un carácter materialista poco ligado a cuestiones morales. Kamil (completo, pleno) es una “inmensa masa humana cuya *jilbáb* [indumentaria tradicional árabe] dejaba entrever piernas que parecían dos botellas”. El nombre del “doctor” Buchi está relacionado con la palabra *anbach*, que significa la plebe, la escoria de la sociedad, o el *lumpenproletariat*. El nombre de Zayta viene de *zayyat* e indica alguien que es bullicioso y alborotador. El nombre del panadero, Gaada (arruga, pliegue), está relacionado al efecto de las constantes zurras que su esposa le da. Kircha, de *karicha* (marchitar, arrugar), es visto por el autor como un hombre de pocas cualidades morales.

También hay que tener en cuenta el nombre de dos personajes que no viven en *El Callejón de los Milagros*, pero cuyas visitas provocaron un gran impacto en el local. Ibrahim Farhat, candidato al Parlamento, supuestamente lleva, como Farhat sugiere, alegría y

espíritu festivo al callejón durante su campaña electoral. Farag Ibrahim, el proxeneta que Hamida encuentra durante uno de los actos de campaña electoral de Farhat, le garantiza *farag* (alivio), aunque temporalmente.

DIGLOSIA E MATICES ESTILÍSTICOS

Si todas las lenguas presentan problemas de traducción (falta de correspondencia de léxico, incompatibilidad de gramáticas muy diversas), en el árabe estas dificultades son reforzadas por la existencia de situaciones de diglosia. En algunas obras conviven el árabe patrón y el dialectal. *El Callejón de los Milagros* fue escrito en *fusha* (árabe estándar), y los diálogos combinan *fusha* y *'amiyya* (árabe popular).

Para seguir la fonética egipcia (en el caso de obras redactadas en el país africano), es recomendable optar por la transliteración con “g” en vez de “j”. En “*El Callejón de los Milagros*”, por ejemplo, se adoptó la grafía Gamaliyya, en vez de Jamaliyya; Gaada, en vez de Jaada; y Farag, en vez de Faraj (las dos formas son posibles en árabe), pues la quinta letra del alfabeto árabe (*jīm*) se pronuncia *guim* en Egipto.

Una opción para explicar estas y otras particularidades, además de permitir que el lector brasileño se familiarice con el mundo árabe, egipcio e islámico, sin tener que acudir a diccionarios y enciclopedias, son las notas de pie de página. Puede argumentarse que las notas interrumpen la fluidez de la lectura, pero ellas son fundamentales en un trabajo académico – e inclusive las que están dirigidas a un público no especializado son importantes y explicativas, aunque muchas editoriales las restrinjan a lo inevitable. En la traducción de obras árabes, explican topónimos, antropónimos, títulos, dinastías islámicas, epítetos de Dios, platos típicos, vestuarios y expresiones árabes.

En la traducción literaria, el traductor no debe expresarse peor que el autor, pero tampoco debe tratar de superarlo. La traducción debe conservar, además de las equivalencias semánticas, las

equivalencias estilísticas, o sea, teóricamente, el estilo de la traducción debe ser equivalente al de la obra original. En la práctica, esto es difícil, pues en todo texto actúa no apenas el estilo del autor, sino también, y con supremacía, el estilo de la lengua. La intención debe ser permitir que el texto sea lo más natural posible, pero sin comprometer la riqueza de léxico y los matices semánticos y estilísticos del árabe.

De hecho, las lenguas se diferencian por su estilo casi tanto como por su léxico o por su fonética. Son típicas del estilo de una lengua las expresiones cristalizadas, que todos los usuarios de esta lengua hablan de forma semejante.

En el árabe, existen decenas de ellas con la palabra Allah. En *El Callejón de los Milagros*, aparecen, entre otras, *Allah yubarik fil* (Que Dios te bendiga), *chukran lillah* (Gracias a Dios), *Itaqi Allah* (Tema a Dios), *wa uyimu Allah* (Juro por Dios), *In cha' Allah* (Si Dios quiere), *al hamdu lillah* (Gracias a Dios), *la qadara Allah* (Que Dios no permita), *Allah yussmihuka* (Que Dios lo perdone), *tawakalla 'ala Allah* (Confíe en Dios), *ma'adha Allah* o *A'udhu billah* (Dios me proteja), *bi'idhni Allah* (con el permiso de Dios), *Allah subhánahu wa taala* (Dios altísimo y engrandecido) y *Razaqaka Allah* (Que Dios sea su proveedor).

EL LECTOR Y EL ESCRITOR

Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) afirma que “existen dos máximas de la traducción: una exige que el autor de una nación extranjera sea conducido hasta nosotros de forma que podamos considerarlo como nuestro; la otra requiere que nosotros vayamos al extranjero con el objetivo de encontrarnos en su situación, en su idioma, en sus particularidades. (...) Los hombres cultos conocen bien estas dos máximas por medio de las realizaciones ejemplares”²³.

²³ GOETHE, J. W. “Zu brüderlichem Andenken Wielands” in *Goethes Werke*. Hamburger Ausgabe, t. 10, 1863, p. 512.

Conciliar estos dos preceptos y tratar de conducir el lector al escritor, como definen los teóricos como Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) y Franz Rosenzweig (1886-1929), es un desafío. Schleiermacher analiza las dos formas de traducir: hacer “como si” el autor hubiera escrito en el idioma de llegada o hacer “como si” el lector supiera leer la lengua de partida y traducir la lengua nativa extranjera a sí misma. Es la segunda opción que el traductor, el teólogo y filósofo alemán defiende más enfáticamente²⁴.

“¿Qué caminos puede emprender el traductor que quiera aproximar de verdad a dos personas tan separadas, el escritor original y su propio lector, y facilitar al último, sin obligarlo a salir del círculo de su lengua materna, la más exacta y completa comprensión del primero? Sólo hay dos: o el traductor deja al escritor lo más tranquilo posible y hace que el lector vaya a su encuentro, o deja lo más tranquilo posible al lector y hace que el escritor vaya a su encuentro”, dice Schleiermacher.

De los dos tratamientos básicos dados al texto extranjero (familiarización y extrañamiento), la primera es más común en la traducción de la literatura árabe contemporánea. La tendencia es hacer de la lectura de un texto traducido un proceso tan suave y fácil como sea posible. En esta lógica, un texto traducido del árabe, por ejemplo, debería ser leído “como si” hubiera sido escrito en la lengua de llegada. Es decir, él debería priorizar la lengua-meta aunque esto provocara que ocurrieran errores. En este caso, el traductor proporciona un discurso fluido que no se aleja del estilo usual en las obras de ficción contemporánea y donde los elementos extranjeros como títulos, expresiones religiosas o juramentos son más marginales (y, con frecuencia, omitidos).

De cualquier forma, el traductor de textos, que muchas veces son peligrosamente clasificados como “exóticos” en el contexto de

²⁴ Opción defendida en la conferencia *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens* (Sobre los diferentes métodos de traducir), realizada el 24 de junio de 1813 en la Academia de Ciencia de Berlín, publicada en edición bilingüe por la Editions du Seuil, 1999.

destino, necesita estar conciente de los estereotipos de representación que integran su cultura y transferir una visión de mundo a otra distinta y regida por normas diferentes, de las cuales también tiene que tomar conocimiento.

RESCATE DE LA ALTERIDAD EN LAS TRADUCCIONES BRASILEÑAS

Traducir del inglés, la lengua políticamente dominante actualmente, a una lengua como el árabe, el hindi, el chino o el kurdo es mucho más diferente que traducir de una de estas lenguas al inglés. Lo que caracteriza esta distinción son las lenguas involucradas en el proceso de traducción en un momento histórico determinado.

En el caso de Brasil, la traducción literaria al portugués se revela de cierta forma como un campo preferencial para el establecimiento de una relación de dominación lingüística y cultural. “Efectivamente, con las excepciones habituales, el mercado brasileño de traducción literaria siempre tendió a efectuar la introducción a la cultura nacional de las obras de los grandes centros culturalmente hegemónicos, destacándose el imperio anglosajón, Francia y, en menor escala, Alemania e Italia. Obras procedentes de otras culturas, no hegemónicas, eran y, en cierta medida, aún son traducidas por medio de una lengua-cultura hegemónica, durante mucho tiempo el francés y, más recientemente (principalmente a partir de finales de los años 50), el inglés. De esta configuración general, se exceptuaban, casi exclusivamente, las literaturas española e hispanoamericana”²⁵, reflexiona Francis Henrik Aubert, estudioso del tema.

El autor afirma que esto provoca dos implicaciones relevantes. “En primer lugar, las culturas hegemónicas, o dominantes, son, *ipso facto*, un poco transparentes para las culturas dependientes: su

²⁵ “Tradução e literaturas não-hegemônicas: o caso Noruega/Brasil”. São Paulo, CITRAT/FFLCH/USP, 2000.

especificidad cultural tiende a no ser percibida como alteridad, sino como modelo o como universalidad. Ya las culturas dependientes son, también *ipso facto*, un poco exóticas, a veces demasiado exóticas para ser tolerables. De esta forma, la traducción literaria de una cultura periférica a una cultura hegemónica tenderá (...) a asumir una línea ‘domesticadora’, asimilativa, de eliminación de la alteridad. De forma inversa, las literaturas hegemónicas traducidas pretenderán a la transparencia e impondrán sus valores culturales y estéticos como evidentes y satisfactorios, puesto que serían modelos para toda la humanidad”²⁶.

Las literaturas que nos llegan por medio de las culturas dominantes tienden a perder su especificidad cultural y estética, habiendo ya sido “domesticadas” por la referida mediación. La propuesta de traducir directamente del árabe al portugués, sin acudir a un idioma intermedio, tiene el objetivo de contribuir a un cambio de este panorama y, dentro de sus limitaciones, reducir un poco la dominación lingüística y cultural de los centros hegemónicos.

La traducción literaria, cuando se hace entre dos culturas no hegemónicas, se muestra como una situación privilegiada, pues no se verifica la imposición de un comportamiento de traducción asimilativo. Con efecto, se hace necesario buscar el rescate posible de la alteridad, evitar la línea asimilativa, de apagamiento de la alteridad, que caracteriza normalmente la traducción literaria de una cultura periférica para una cultura hegemónica. Es necesario también evitar las omisiones, como ocurre en algunas traducciones para una cultura hegemónica.

Finalmente, parece clara la necesidad de traducción directa del árabe al portugués, con vistas a permitir una opción de línea de traducción conciente, sin la obligación de sumisión a una selección previa por un traductor norteamericano, británico o de otra cultura hegemónica en la actualidad.

²⁶ Id. Ibid.

La necesidad de cambiar este panorama nos llevó a lanzar un proyecto de traducción de obras de la literatura moderna. Entre las obras que traduje, se destaca *Hombres al sol* (*Rijál fih-chams*, 1963), de Ghassan Kanafani 1936-1972, descrita por Said como una “obra prima de la literatura árabe, esencial para comprender la saga palestina”²⁷.

La novela cuenta la historia de tres palestinos que, después de la ocupación de su tierra natal, buscan seguridad material en el golfo enriquecido por el petróleo. Después de pasar por la provocación del desierto (presencia constante en las obras de Kanafani), los refugiados tratan de ir de Irak para Kuwait. Un chofer que completaba su renta como traficante de estos humanos los coloca en el tanque de un camión de transporte y ellos mueren sofocados en la frontera entre ambos países, mientras que los guardias entablaban una larga conversación con el chofer. Los cadáveres, rígidos, son lanzados sobre la basura, en una periferia de la ciudad de Kuwait, cerca de los pozos de petróleo.

La obra señala, tanto desde el punto de vista formal como del contenido, un momento crucial para la trayectoria literaria de Palestina en la segunda mitad del siglo XX, de forma tal que la novela pasa a ser un divisor de aguas y se puede hablar en un “antes” y un “después” de *Hombres al sol*.

Otra novela de Kanafani traducida fue *Lo que sobró para ustedes* (*Ma tabaqqā lakum*, 1966), cuya técnica narrativa incluye aspectos experimentales que demuestran el continuo interés del escritor en desarrollar su habilidad como novelista.

En la obra, los hermanos Hámid y Maryam, además de protagonistas, son los principales narradores; de esta forma, hay narraciones en primera y en tercera persona, en el pasado y en el presente. Los cambios de tiempo o de persona son caracterizados

²⁷ Declaración del autor.

por un estilo de fuente diferente. Por ejemplo, en el fragmento presentado a continuación, donde Maryam describe la ocasión en la que Sakariyya la seduce, la letra del tipo negrilla indica la narración referente a Hámid (en tercera persona), y la letra normal, la de Maryam:

Confiaba completamente en sus sentidos, un único impulso acompañado por un cierto miedo. Inclusive esto, sin embargo, causaba una sensación de excitación. Era toda una variedad de sentimientos llenando los puños cerrados de un aventurero intrépido al golpear algún portal desconocido. Yo estaba temblando de calor y, al mismo tiempo, quedé excitada cuando lo vi en la puerta. Hámid había salido apenas cinco minutos antes y Zakariyya ya estaba allí, de pie en la puerta, lleno de autoconfianza y queriendo saber si él aún estaba en la casa.

Uno de los poetas árabes que despierta mayor interés universal, Mahmud Darwich (1941-) ocupa un lugar especial en la literatura moderna. Se destaca, entre otras, la obra *¿Por qué dejaste el caballo solo?* (*Limadha tarakta al bisán wabídan?*, 1995). La respuesta al cuestionamiento del título se encuentra en el poema “La eternidad del cacto”:

La eternidad del cacto

- ¿Adónde me llevas, padre?
- En dirección al viento, hijo...
De la llanura donde
los soldados de Bonaparte elevaron la tierra
a vigilar las sombras sobre las antiguas murallas de Acre
Salen padre e hijo
Dice el padre: No temas

¡No temas el silbido de las balas!
Pégate a la tierra y estarás a salvo. A salvo estaremos
A escalar la montaña al norte y regresar
Cuando vuelvan los soldados distantes a los suyos

- ¿Y quién habitará en nuestra casa, Padre?
- Debe quedar como la dejamos...

Palpó la llave como se palpa el cuerpo
Se calmó
Dice el padre, al pasar por una barrera de espinas:
¡Recuerda, hijo! Aquí, los ingleses crucificaron a tu padre
Dos noches con espinas de cacto
Y él nunca confesó
Crecerás y contarás a los que heredan los fusiles
La saga de la sangre sobre el hierro...
- ¿Por qué dejaste el caballo solo?
- Para que la casa se anime
Pues las casas mueren cuando parten sus habitantes...

EL ESTÍMULO NECESARIO PARA LA ESFERA DE LA CULTURA

La historia de la traducción literaria del árabe al portugués (como ocurre en la mayoría de las lenguas) acompaña la evolución de las relaciones geopolíticas de los países de habla árabe o portuguesa. Se espera que la intención recién anunciada de fortalecer las relaciones entre Brasil y los países de Oriente Medio incluya la esfera de la cultura y permita que el escenario presentado en este análisis se transforme en el futuro.

Las editoriales tienen un creciente interés en publicar libros árabes, pero faltan especialistas aptos para traducir obras en general

y, sobre todo, las literarias, que demandan un cuidado excepcional (y una competencia literaria por parte del traductor).

Es necesario estimular la lectura y la traducción de las obras árabes, tal como lo viene haciendo la universidad. En esta era en que teóricos como Samuel Huntington defienden lo que consideran un inevitable “choque de civilizaciones” y que esta idea frágil se expande apoyada en políticas maniqueístas, la traducción también desempeña el papel de aproximar lados muchas veces vistos como hostiles y que enfrentan problemas semejantes.

Imagen y Formación de Opinión en el Mundo Árabe

Paul Achcar
Narciso Binayán Carmona

Imagen y Formación de Opinión en el Mundo Árabe:

Paul Achcar*

¿UNA GRAN INTUICIÓN?

En vísperas de la reunión cumbre de los países árabes y de los países de América del Sur, en el próximo mes de diciembre, el Instituto de Investigaciones de Relaciones Internacionales (IPRI) – a quien debemos agradecer – tomó la iniciativa de organizar este seminario de reflexión, que reúne a especialistas árabes y brasileños, para tratar de ir un poco más lejos en la comprensión del mundo árabe, superar algunas ideas preconcebidas y – ¿quién sabe? – descubrir nuevas pistas en este proceso inédito que pretende comenzar la reunión de dos grupos de países. A pesar de no ser un especialista, yo tengo la “especificidad” de ser, al mismo tiempo, árabe y brasileño.

La “intuición” del presidente Lula, lanzada durante su viaje por el mundo árabe, en 2003¹, no es, evidentemente, una intuición. Forma parte de la nueva política exterior brasileña que introduce, en la continuidad nacional y continental, elementos de apoyo para reforzar este o aquel aspecto. No podía ser de otra forma. La insistencia en la continuidad tiene un lado necesario, aunque irrisorio, en el actual caos de las relaciones internacionales. Reagrupados bajo el título genérico, pero no exclusivo, de “*cambiar la geografía comercial del mundo*”, los elementos nuevos de la política exterior se hacen, de todas

* Periodista corresponsal del diario árabe “Al-Hayat” y de la revista francesa “Marianne”.

¹ Primer viaje oficial de un Jefe de Estado desde el viaje – casi privado – del emperador D. Pedro II.

formas, necesarios, como un seguimiento exterior del dinamismo del país (y del continente) para ocupar su lugar – todo su lugar – en la economía mundial. Pero hay otro componente de esta misma política exterior, el que está vinculado a la organización de las relaciones internacionales, de la política del mundo: allí, también, la continuidad es la regla, pero eso no impide que destaque la contribución brasileña a procesos tan variados y difíciles como los de Venezuela y de Haití, un “*bosquejo de una nueva racionalización*”, según los términos de un diplomático francés, para el día en que las relaciones internacionales salgan de su letargo o, más exactamente, de su caos actual.

Fue imputada, a la política árabe del actual gobierno, la intención de tratar de modificar las alianzas o – versión más suave – de marginar el lugar de Brasil en las relaciones internacionales. Se trata de una acusación errónea: la política árabe de Brasil (y de América del Sur) forma parte de su política exterior. La interacción de las entidades regionales es el contrapeso institucional de la globalización de los intercambios. La multiplicidad de estas entidades y de las relaciones mantenidas entre ellas no puede ser el atributo de ciertos bloques, a expensas de otros, inhibidos de mantener contactos entre ellos. Independientemente de las implicaciones que pueda tener en el mundo árabe, la relación latinoamericana me parece, de todas formas, que se impone como un ejercicio de estructuración de la propia América del Sur y de la construcción de su cuadro de relaciones. Para decirlo más simplemente: no es normal que haya una relación eurolatina y euroárabe, y que no haya una relación latinoárabe².

Por esta razón, además de otras, me parece importante que nuestro seminario lleve a cabo su reflexión “*en sí*”, su reflexión académica, pero sin olvidar lo que lo hizo nacer y lo que podría ser su prolongación natural: una relación latinoárabe. Por esto, trataré siempre de discutir, en este texto, la viabilidad del proyecto, pasar revista tanto a los elementos susceptibles de favorecerlo como a los que corren el riesgo de

² Utilizo, de ahora en adelante, esta última expresión para referirme a la relación entre los países árabes y los países de América del Sur.

representar obstáculos. Por los motivos que se refieren al título, dejaría temporalmente de lado – a no ser subsidiariamente – el aspecto económico de la cuestión. Yo me interesaré, en una **primera parte**, por el análisis de nuestra imagen en el mundo árabe. Trataré, también, esta cuestión partiendo de los antecedentes de las relaciones latinoárabes. Y el problema de la imagen, que el IPRI hizo bien, según pienso, en colocar antes del problema de imagen relativo a la opinión pública. Trataré, a continuación, en una **segunda parte**, sobre el modelo actual de formación de la opinión pública en el mundo árabe; con ese objetivo, trataré de hacer un *check-up* del estado actual del mundo árabe, haciendo abstracción de las cuestiones palestina e iraquí, excepto cuando sea exigido por el desarrollo: es una pesada restricción, pero que permite comprender mejor el estado real del mundo árabe, que deberá permanecer como nuestro socio en esta relación, inclusive cuando Irak sea soberano y esté en paz, inclusive después del fin del conflicto árabe-israelí y el establecimiento de un Estado palestino.

Estudiaré, como ejemplo, las redes panárabes de información vía satélites, un medio cuya importancia aumenta todos los días, a pesar de, o debido a, la situación dramática de la democracia, por una parte, y de las relaciones interárabes, por otra.

En **conclusión**, sugeriré algunas pistas para una visión realista y para una intervención activa.

PRIMERA PARTE: LA IMAGEN

A – La búsqueda de nuestra “imagen” en el mundo árabe

En esta breve investigación sobre nuestra imagen³ en el mundo árabe, seré rápidamente confrontado con dos tipos de imágenes de Brasil⁴: una de carácter general, y otra – si así se puede decir – especializada.

³ Emprendida en el mes de julio, durante un viaje al Líbano y a Siria.

⁴ Sin contar la imagen audiovisual, que se resume, en general, a algunas “novelas”, casi exclusivamente mejicanas.

a – La primera – la de carácter general – deja al observador insatisfecho: pregunten a diez personas sobre lo que les inspira Brasil, y ellas, sin excepción, responderán “*fútbol*”; insista, inclusive, por otra respuesta: e irá a obtener “*carnaval*”⁵. Yo me sentía desanimado ante la uniformidad de las respuestas... Me gustan mucho, tanto el fútbol como el carnaval, pero esta respuesta mecánica haría perder el estímulo para cualquier impulso de curiosidad. Sin embargo, ella no es específica del mundo árabe. En Europa, las respuestas obtenidas no son sustancialmente diferentes. Inclusive en América del Sur. Realicé la experiencia en Colombia, en Ecuador y en otros lugares.

Recordaba, entonces, que la misma pregunta, hecha hace algunos meses a los participantes en un congreso, de investigadores “*brasileñistas*” norteamericanos, en Rio de Janeiro, sobre lo que les inspiraba Brasil, antes de convertirse en “*brasileñistas*”, obtuve respuestas idénticas y trágicamente uniformes⁶. De vez en cuando, se insinuaba, tímidamente, “*la violencia*” o “*la pobreza*”. Yo meditaba sobre la disposición de estas respuestas. Esto es, exactamente, el problema de la imagen: no se sabe lo que la produce; si somos nosotros mismos o si son los otros. Sergio Lamarão – un investigador que trabaja en la Fundación Getúlio Vargas, en Rio de Janeiro, y que divide su tiempo entre Estados Unidos y Brasil – me dijo, una vez, que los americanos tienen una imagen de Brasil mucho más “*black*” que lo que el país es en realidad; y que los brasileños tienen de su país una imagen más “*blanca*”⁷ que lo que el país es en realidad.

Acudí, también, a mi larga experiencia periodística, tanto como corresponsal extranjero como del otro lado de la actividad en las redacciones: es verdad que, para las potencias medias o para los grandes países continentales (Brasil puede ser, indiferentemente, calificado como uno u otro), los tiempos de interés intenso son

⁵ Eufemismo para significar también otra cosa para ciertos interlocutores del sexo masculino.

⁶ Reproducidas en el periódico *Folha de São Paulo*.

⁷ En portugués en el texto.

limitados y, en general, se suele pensar que estos países deberían considerarse felices por ya tener este tiempo reservado... El “*fenómeno Lula*” modificó un poco este dato, por razones completamente ajenas al asunto que hoy nos interesa.

b – La segunda categoría es la de las imágenes especializadas. Ella se refiere, apenas, a los especialistas en determinados sectores. Entre ellos, naturalmente, y en primer lugar, por ser los más numerosos, los aficionados al fútbol. Entre tanto, los aficionados árabes me preguntan siempre por qué los aficionados brasileños, después de la eliminación de su equipo, no hacen como los árabes, es decir, apoyan a los argentinos. Los aficionados árabes tienen el reflejo – después de la eliminación de su equipo favorito – de pasar a apoyar un equipo árabe. Sana tradición del nacionalismo árabe(j!).

Los melómanos le harán notar que, en su último CD, la gran diva Feyrouz, uno de los raros íconos árabes de la actualidad, canta, en árabe, dos músicas latinas (una es “*Manhã de carnaval*”, la otra “*La bamba*”). En los medios literarios, los lectores conocen a Jorge Amado, Gabriel García Márquez, naturalmente, y a algunos otros autores traducidos al árabe. Los que trabajan en la lucha contra el analfabetismo conocen la importancia de un Paulo Freire, los que se interesan por teología oyeron hablar de D. Helder Câmara o de Leonardo Boff. Una figura como Oscar Niemeyer, arquitecto de la universidad de Argel o de la feria internacional de Trípoli, en el Líbano, encuentra naturalmente su lugar en esta “*lista*” brasileña.

c – En el ámbito político, se percibe una cierta paradoja. Por una parte, una de las dos o tres grandes características de la emigración árabe para América Latina es su superrepresentación política. Entre la infinidad de ejemplos existentes, estaré satisfecho con uno solo, latinoamericano y reciente: hace algunos meses, una elección presidencial fue realizada en El Salvador; ella se resumió a un duelo

entre el dirigente del frente izquierdista Farabundo Martí, Chafiq Handal, y el jefe del partido de derecha, Arena, el actual presidente Toni Zaca. Ambos son descendientes de emigrados procedentes de Belén, en Palestina. En Brasil, los ciudadanos de origen árabe serían el segundo grupo, en términos de representación política, inmediatamente después de los ciudadanos de origen italiano. A pesar de este fenómeno de naturaleza política, América Latina raramente aparece – como asunto – en el mundo árabe. Cuando se escucha hablar, es siempre por medio de imágenes parciales, fragmentadas, casi implícitas, que, muchas veces, son utilizadas para evocar otra cosa. En este caso particular, Brasil aparece aún más raramente. Estas imágenes son, algunas veces, conmovedoras, pero completamente inoperantes. A continuación, preentaré algunos ejemplos.

- En el inconsciente palestino, los indios de América del Sur (y, también del Norte) son el ejemplo más significativo de su drama (con el *apartheid*); algunas veces alguien recuerda, también, que existe en Chile la mayor diáspora de no refugiados.

- En el inconsciente libanés, el asunto evoca, generalmente, un debate demográfico concebido por la política interna.

- En el inconsciente panárabe, existe la nostalgia de este encuentro, que no tuvo ningún resultado, entre Guevara y Nasser, en El Cairo, al comienzo de los años sesenta⁸, durante la aventura congoleña del Ché. A no ser por el ascetismo, ellos no tenían muchas cosas en común. “*Suicidomaniaco*”, habría dicho el *rais* egipcio.

- En el inconsciente colectivo de los militantes que empiezan a percibir los cambios que se verifican en “*otra América*”, sudamericano es, también, un calificativo que mide la violencia de una dictadura militar, inclusive si son incapaces de decir dónde esta categoría aún existe en el continente.

⁸ Recuperé, en los archivos, una fotografía.

- En el inconsciente de los jefes de redacción árabes, es la figura de Chávez la que predomina: por el hecho de “*resistir a los americanos*” y, probablemente, también porque él recuerda a sus dirigentes (con el importante matiz de que él fue democráticamente electo), o una vieja melodía que les gusta mucho tararear.

Cuando se acaba de decir esto, una importante cuestión permanece, aún, sin respuesta: ¿por qué los ciudadanos árabes “*no especialistas*”, como, por ejemplo, los consumidores de carne, o los usuarios de ómnibus, en el Líbano, ignoran o – para ser más exacto – no son informados sobre la “*procedencia*” brasileña de su objeto? Inclusive sin hablar de cultura. Es ahí que está el fondo del debate sobre la imagen de Brasil (se puede extrapolar, y decir de América del Sur) en el mundo árabe y fuera del mundo árabe: ¿Qué soporte para el objeto? ¿Qué calibración optimizada darle a la identidad, para hacer que digan “*este objeto es brasileño*” (o sudamericano, o latino)? Pero también, ¿Cómo definir la identidad, es decir, qué calificativo deseamos anexarle? Cuestiones que merecen reflexión, pero que nos alejan de nuestro tema.

B – Radiografía de la relación latinoárabe

¿Dónde buscar raíces de la relación latinoárabe? Allí donde se encuentran. En Brasil y en América Latina. Tal vez sea necesario recordar, aquí, rápidamente, algunos hechos:

1. La historia de la relación latinoárabe es, primeramente, fruto de circunstancias socioeconómicas que provocaron una emigración⁹, entre 1860 y 1930, del Magreb árabe, particularmente de la zona geográfica de los actuales Estados del Líbano, de Siria y del “*no Estado*”

⁹ Para Brasil, las obras de Oswaldo Truzzi constituyen una lectura indispensable.

de Palestina; se puede calificar la causa principal para diferenciarla de las emigraciones siguientes, posteriores a la Segunda Guerra Mundial, y que están vinculadas, principalmente, a la evolución de la cuestión palestina y a la guerra del Líbano.

Históricamente, se puede añadir ahí, pero su historia de integración es un poco diferente¹⁰, la emigración de los judíos, comenzando por los marroquíes de Tánger y de Tetuán, que se instalaron en Rio de Janeiro y en Belém, a mediados del siglo XIX, y continuando con los judíos egipcios y sus correligionarios del *Mashreq* (*Levante*), en el siglo XX.

Esta emigración principal (cerca de 200.000 personas emigraron a Brasil, en este período, llamada “*principal*”) va a incluir toda la parte latina del continente, país por país, sin excepción. Recordándola, América Latina es percibida como un todo, como la “*otra América*”, en una posición extrañamente semejante a la del Itamaraty: América Latina como una ampliación de América del Sur.

2. Voy a hablar de Brasil, pero la situación es semejante, en general, en los otros países de América Latina. Esta inmigración produjo una integración basada en una aculturación relativamente rápida, cuyas principales características (después de haber sido superada la fase llamada del “*vendedor*”) serán la amplitud de la dispersión geográfica y la intensidad de la representación política. Un ejemplo que resume bien la situación: el “*Houaiss*” es un diccionario de la lengua portuguesa y su autor ignoraba todo sobre los tesoros de la lengua árabe. Pueden ser tomados otros ejemplos en las artes, en las ciencias, en los deportes, en la política como ya fue dicho, en los negocios, naturalmente, y, también, en la diplomacia... Es con su “*brasileñidad*” que los brasileños de origen árabe contribuyeron a la construcción

¹⁰ Si asimilable, al principio, a la emigración árabe, de ellas se separa y encuentra otros canales de integración después de la creación del Estado de Israel, en 1948, que va a provocar el drama palestino.

de su nuevo país, y no con la preservación de cualquier especificidad cultural, en particular. La referencia a una “*nueva Andalucía*”, a la que frecuentemente hace alusión la literatura de la emigración, debería, a final de cuentas, ser comprendida – en la mayor parte de los casos – como un instrumento que sirve de mediación cultural a la integración y no al particularismo del país de origen. Con excepción, tal vez, de situaciones limitadas en América Central, y de ciertas situaciones recientemente observadas aquí y allí, el modelo de integración inclusiva funcionó, demostrando la capacidad de nuestro país de integrar y la capacidad de las poblaciones en cuestión de integrarse.

3. De aquí, ¿qué conclusión de utilidad puede extraerse sobre la relación latinoárabe?

Separé dos etapas principales que son, frecuentemente, una conjunción de momentos y una respuesta a necesidades:

a – La primera etapa está relacionada con las diferentes trayectorias de una emigración hacia “*la otra América*” (es el nombre dado a América del Sur en el mundo árabe), una emigración movida por la iniciativa particular de las familias y hecha por individuos. En esta etapa, la relación latinoárabe no le interesa ni a los Estados de donde venían los emigrantes, ni a aquellos que los recibían. Con raras excepciones, hay impermeabilidad. La relación es llevada a cabo por brazos “*vendedores*”, como manifestación de sus necesidades.

El problema de esta relación, que tuvo el inmenso mérito de existir, es que ella es apenas la dimensión de las trayectorias individuales, y que, sin el conocimiento, ella está, en relación con el conjunto, en un prisma singular (nuestros ciudadanos de origen árabe vienen de países que representan menos del 10% de la población del mundo árabe). Esto es normal. Los agentes económicos, ellos en el

medio, saben esto, mejor que nadie: sus elecciones de inversión no son, absolutamente, dependientes de su origen étnico.

b – Es lo que va a revelar, impetuosamente y con urgencia, la segunda etapa, que comienza en los años 70, al inicio, con el primer choque petrolífero, después, con la primera guerra del Golfo. Esa etapa de “*Brasil hace cualquier negocio*”¹¹ muestra, al contrario, que, en el fondo, ella no es una relación. La presencia del Estado brasileño se explica mucho más por la naturaleza de sus necesidades y de sus intercambios comerciales que por alguna visión. Son los negocios los que representan, al comienzo, los intercambios necesarios, y la perspectiva común (si exceptuamos determinadas inversiones militares), y, más aún, continental, no es considerada en ningún momento. No hay ningún desdén en decir esto: no hay ninguna relación sin necesidad; y lo que se crea, entonces, fundamenta lo que existe hoy.

Paralela e independientemente, ocurren procesos interesantes aquí mismo en Brasil. En este nivel, es probable que hayan existido procesos paralelos en los otros países sudamericanos: con la interrupción de la corriente migratoria cultural, y gracias a la asistencia de precursores (cuyo valor y cuyos esfuerzos los hacen merecedores de homenaje), los contornos de un campo relativo al mundo árabe comienzan a encontrar su lugar en la moderna producción intelectual brasileña: en las lenguas orientales, pero también en la literatura, en los mundos orientales reales, así como en las diversas ciencias humanas, generalmente como núcleos pluridisciplinarios. Estos son algunos pequeños ejemplos: en 1983, fui invitado por el “Núcleo de Estudios sobre el Mundo Árabe”¹² (de la Universidad de Brasilia) a participar en un seminario de tres días consagrado a la crisis del nacionalismo

¹¹ ¡Apreciación frecuentemente atribuida a Brasil por los propios árabes!

¹² Creado por el profesor Muhdi Koosak.

árabe, a la cuestión palestina y a la guerra del Líbano; un importante seminario internacional fue organizado, en octubre de 2003, en la Universidad Federal Fluminense (Rio de Janeiro), por el “Núcleo de Estudios del Oriente Medio”. El “Centro de Estudios Árabes” de la Universidad de São Paulo (USP) está en el centro de importantes actividades de investigación literaria y de traducción. Y hay, evidentemente, otros numerosos ejemplos que ignoro. La importancia de esto me parece que es que las investigaciones sobre el mundo árabe empiezan a existir por sí, sin ser una reserva de mercado para ciertas personas, liberadas de las cuestiones migratorias e independientes de los intercambios económicos.

c – El tercer momento empieza ahora: el proyecto de reunión cumbre América del Sur – Mundo Árabe, así como el diálogo latinoárabe, coloca en marcha una nueva etapa, continental y vinculada a la organización de las relaciones internacionales. La actual iniciativa brasileña permite pensar que algo cambió en este ámbito. Para formular esta relación, hay, en un escalón más alto, una toma de decisión de proceder de esta forma y de darle continuidad. ¿Fue tomada esa decisión? En caso afirmativo, se trata de un cambio fundamental.

Ya sea en el caso de Brasil o en el del MERCOSUR, el momento que define esta relación deducirá su viabilidad. Para poder existir, tendrá, ahora, que ser formulado¹³. Es claro que la “*intuición*” de la relación latinoárabe procede de una necesidad económica y que, sin esta dimensión económica, no sería posible visualizar esta relación. Ni una relación latinoárabe estrictamente económica, ni esta otra actitud que incluye lo económico pero que no se reduce apenas a él. Seamos, pues, aún más claros: sin la perspectiva de desarrollo de las

¹³ Voy a extenderme, en la segunda parte, sobre las condiciones del socio y sobre lo que se puede esperar de él.

relaciones económicas, el asunto no estaría en el orden del día. Recordar esta evidencia no significa querer reducir la relación latinoárabe a una simple relación económica, sino comprender que su principal función es crear un cuadro favorable y sostener los intercambios económicos en sentido amplio.

La evolución de la corriente comercial árabe-brasileña durante el último año (incluyendo exportaciones e importaciones, no debería sobrepasar los 7 mil millones de dólares¹⁴), tanto en términos de cifras globales como de distribución geográfica, parece ser retenido como dato revelador de la pertinencia de esta “*intuición*”. Pero es necesario que esta política consolide su pertinencia en relación con los posibles intercambios económicos, más que en relación con los intercambios actuales.

4. Todo lo que antecede procura inducir a una posición estratégica susceptible de convertirse en objeto de una reflexión prospectiva entre los poderes públicos y el sector privado interesado, así como los otros sectores donde hay posibilidad de cooperación, para facilitar la relación latinoárabe y reformularla, integrando en ella las relaciones económicas ya existentes. Lo importante es que se elabore un proceso que garantice la participación de todos los que tuvieron interés en participar, de quienes ya participan y de quienes todavía no participan, de quienes tienen inter'eres en lo que se refiere a la economía y de los que están en un nivel que incluye los intereses económicos, pero no se reduce a ellos. El hecho de que la iniciativa provenga del Estado brasileño debería autorizar la apertura de los medios interesados, actualmente un poco cerrados sobre sí mismos. Pero también esto confiere la responsabilidad de atraer a la empresa privada que tiene una vocación o una ambición multinacional, pues ella es la que debería pasar de una imagen sectorial a una imagen

¹⁴ Según Paulo Atallah, presidente de la Cámara de Comercio Árabe-Brasileña.

general; y de estimular el mundo universitario en el momento en que quienes se interesan en el aprendizaje de la lengua árabe, en Brasil, no son más, necesariamente, los hijos de inmigrantes. Sobre la base objetiva de una política árabe, la contribución de los brasileños de origen árabe será, entonces, maximizada y constituirá, realmente, “*algo más*”. Aquí, también, si la “*política árabe*”¹⁵ es, para Brasil (y para América Latina), la expresión de una necesidad económica, más que eso, ella será el resultado de estas necesidades cuando fueran expresadas.

Finalmente, y es la otra cara de la moneda, tener una política árabe es reflexionar sobre los medios de crear lazos de diversas naturalezas con las “*colonias*” brasileñas, que deben ser por lo menos 100.000 interesados, provenientes de los países del Magreb. Nuevamente, estamos en el centro del debate sobre nuestra imagen.

Digamos, para terminar, que para materializar las posibilidades de la relación latinoárabe, los poderes públicos – pues se trata de una iniciativa central – deberían organizar la segunda reunión latinoárabe, aquí mismo, como una especie de “*escucha del mundo árabe*”, en la cual hombres de negocios, artistas, periodistas, profesores, en general, vinieran a expresar las necesidades o las oportunidades de sus sociedades. Habría, ahí, más asuntos para elucidar, además de lo referente a los nuevos y fructíferos dinamismos de las relaciones interestatales, de las que serían, en todo caso, complementarias.

Es necesario también llevar esta “*imagen*” a las tierras árabes y decir un poco más sobre el terreno en el que serán recibidos. Lo que será objeto de la segunda parte.

SEGUNDA PARTE: FORMACIÓN

Concientemente o no, en el problema de la formación de la opinión pública en el mundo árabe, o en la propia designación de la

¹⁵ O cualquier otra, más importante, igual o menos importante.

relación como latinoárabe, privilegiamos un tratamiento cultural, político o institucional, en lugar de un tratamiento geográfico que divide a los países en africanos y asiáticos. La selección panárabe puede, seguramente, ser defendida, pero tiene implicaciones que van más allá del método de clasificación de estos países. A continuación, voy a hacer una exposición resumida del estado actual del mundo árabe. Primeramente, una lectura objetiva. Un pequeño compendio de geografía y de demografía. Seguidamente, una lectura subjetiva: la apreciación de nuestro socio virtual está lejos de ser brillante, tanto en el ámbito institucional como de la sociedad. La decadencia del panarabismo, observable desde la muerte de Gamal Abdel Nasser, pero inclusive anterior a su fallecimiento, el crecimiento del fenómeno islamita y su colocación desenfrenada en los medios de comunicación, todo parece inducir a un tratamiento pseudo-holístico o culturalista del mundo árabe, actualmente muy de moda; trataré de mostrar los límites de esta simplificación. En contrapartida, afirmaré como hipótesis que el mundo árabe pasa por una fase de transición y trataré de ilustrar mi tesis analizando las evoluciones del espacio informativo.

A - Al encuentro del mundo árabe

El mundo árabe se extiende sobre África y Asia. Hoy, es un mundo de cerca de 300 millones de habitantes, generalmente dividido en cuatro subgrupos, por razones geográficas y culturales. Estos subgrupos son entidades válidas y una política, que si se ordenara alrededor de ellos, ganaría en coherencia y eficacia.

Dos subgrupos en Asia: los países del *Machreq* y del Golfo.

Y dos subgrupos en África: los países del Norte y los países del *Magreb*.

Los árabes de Asia son los menos numerosos: menos del 40%. La división en *Machreq* y en península y golfo arábico resumía, bastante bien, los elementos a favor y en contra del mundo árabe. Aquí están los

problemas, sobre todo políticos (ahí incluida la cuestión chiíta), y allí los recursos, sobre todo petrolíferos. Hoy, la imagen debe ser relativizada.

- El *Machreq* árabe (50 millones de habitantes), que significa Levante, es donde se concentran los conflictos, pero es también el lugar de la presencia de nuestros inmigrantes: allí se encuentra Palestina, epicentro del conflicto árabe-israelí; y allí se encuentra, actualmente, Irak (mitad de la población). Los otros países son Siria, Líbano y Jordania.

- La Península arábiga (cerca de 60 millones de habitantes) incluye Arabia Saudita, Emiratos Árabes Unidos, Kuwait, Bahrein, Omán, pero también Yemen, el otro gran país en materia de población, y Somalia¹⁶ (el Haití del mundo árabe), así como las islas Comores.

Los árabes de África constituyen el grupo más numeroso (más del 60%).

- Apenas en el grupo del Nilo (100 millones de habitantes), formado por Egipto y Sudán, está más de un tercio de la población árabe. Egipto (70 millones de habitantes) ocupa, de toda forma, un lugar particular en el mundo árabe, un mundo árabe en sí, alguna cosa como el lugar de Brasil en América del Sur.

- El *Magreb* árabe (cerca de 80 millones de habitantes), literalmente el Poniente, es una región aparte. Corresponde a África del Norte, región próxima a Europa del sur, y está constituido por dos grandes países de 30 millones de habitantes, Marruecos y Argelia – otro país productor de petróleo – así como Turquía. Libia y Mauritania lo limitan.

ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE EL ESTADO ACTUAL DEL MUNDO ÁRABE ENDÓGENO, EXÓGENO...

Aquí, evidentemente, no es el cuadro adecuado para hacer un compendio de historia sobre la evolución del mundo árabe. Pero me

¹⁶ En esta área cultural, aunque, geográficamente, en África.

parece importante, en el ámbito de nuestro seminario, destacar cuánto el mundo árabe, como idea y como construcción, está en crisis interior: la idea de la construcción regional progresaba, en el mundo árabe, simultáneamente con la agonía del Imperio Otomano; la organización regional se creó precozmente – la Liga de los Estados Árabes se remonta a 1946. ambas van a conducir al impasse. Aceptando como hecho atenuante – o, mejor dicho, traumático – la cuestión de Palestina, pues sus consecuencias continúan siendo determinantes (por lo menos en el *Machreq* y en Egipto, y, más recientemente, en el Golfo), se admite que el mundo árabe consiguió constituir sobre la idea y la organización regionales un verdadero manual de aquello que no debe hacerse. Hoy la idea panárabe está en harapos: ella está paralizada desde la muerte de Abdel Nasser, y, de hecho, desde la derrota de 1967; o inclusive mucho antes, tal vez desde la ruptura de la unión sirio-egipcia en 1961. Hoy, basta decir que la Liga de los Estados Árabes enfrenta cada vez más dificultades para realizar su reunión cumbre anual¹⁷. Es bueno tener una clara conciencia sobre esto.

Un debate permanente agita las ciencias sociales, en el mundo árabe y sobre él, en relación con la calibración de los factores exógenos y endógenos, en lo que es forzoso llamar nueva *inhabit*¹⁸, palabra que los propios árabes forjaron para definir el período que vino a continuación de la edad de oro del imperio árabe musulmán. No se trata aquí de dar una respuesta a esta grave cuestión, sino de tratar de sugerir algunas de sus implicaciones: la cuestión de Palestina aceleró la militarización del mundo árabe, y su resolución es retardada por la falta de solución de esta cuestión. La flagrante injusticia hecha a los palestinos y la incapacidad de las relaciones internacionales de encontrar (e imponer) una solución con credibilidad para el conflicto

¹⁷ Si América del Sur consiguiera reunir a los reyes y presidentes árabes, la proeza, por sí solo, merecería ser saludada.

¹⁸ Decadencia.

israelí-árabe contribuyó a encerrar al mundo árabe en un impasse del cual se comienzan a medir la extensión y los daños. Otro ejemplo: la guerra fría constituyó, durante décadas, un contexto profundamente favorable para la implosión de la construcción árabe. Todos estos ejemplos son verdaderos, pero deben ser completados por otra vertiente de la verdad, que es igualmente innegable. Abusando de la incompetencia, los dirigentes panárabes dilapidaron todo y crearon todo tipo de confusiones. Es difícil presentar un ejemplo, pues son muy numerosos. Escogí dos: las diferentes uniones improvisadas, frecuentemente entre Estados sin fronteras comunes, que inexorablemente se separarían en los meses siguientes, terminando por vencer la resistencia de la idea arabista¹⁹; y la irresponsabilidad de los responsables y su chauvinismo en la gestión de las diversas cuestiones nacionales existentes en el espacio árabe e comprometiendo a otros pueblos (kurdos, negros del sur de Sudán, bereberes...).

En este primer panorama del mundo árabe, se puede medir la extrema implicación de lo endógeno y de lo exógeno; ¿pero no sería necesario, desde ahora en adelante, apreciar esta antigua especificidad árabe (que se refiere a la concentración estratégica de los recursos mundiales de petróleo) como un nuevo dato de toda la política internacional globalizada?

EN DIRECCIÓN HACIA UN MODELO ÚNICO

En vísperas de su muerte violenta, en la segunda parte de los años 70 – era aún la época de la guerra fría –, Kamal Joumblatt, importante figura política libanesa, describía el arquetipo del régimen político árabe como siendo *“la síntesis de lo que existe de peor en el sistema comunista y en las dictaduras militares de América del Sur”*. Un cuarto de

¹⁹ De esto quedó una amarga ironía sobre las “unionen anunciadas por telex”. En aquella época, el telex aún no existía.

siglo después, tanto el sistema comunista como las dictaduras militares sudamericanas no existen más, y de esto debemos alegrarnos. El régimen árabe típico continúa inmutable, a pesar de la transformación del mundo. Y aún más, estas dictaduras más o menos declaradas, más o menos violentas, se enraizaron, después de haber descubierto el antídoto para los sobresaltos “*golpistas*” que, en los años 60, hacían aún posible cambios de poder, ante la falta de cambios de regímenes. Esta larga glaciación contribuyó a eliminar las diferencias reales entre los Estados, entre regímenes, y también, entre regiones. Más aún que en los años 70, hoy es posible afirmar la unicidad del sistema político árabe que se definiría por características que hacen de él una especie de “*despotismo asiático*”: la distinción tradicional entre las repúblicas de diversas *mokhabarats*²⁰ y las monarquías de pactos tribales continúa funcionando formalmente; pero esta clasificación perdió una buena parte de su pertinencia. Sobre todo, ella oculta la tendencia de los dos modelos de aproximarse. Las repúblicas vuelven a ser tribales (y hereditarias), mientras que las monarquías se militarizan. Las características de esta mutación podrían ser resumidas de la siguiente forma: ausencia de alternancia, ni alteración del poder; desorganización y debilitamiento de las sociedades; reducción del juego político no democrático al régimen dominante y a los islamistas; *infítah*²¹ económica y corrupción generalizada. Los procesos posteriores, donde se va a debatir la región, no son ajenos a este dato.

Se puede afirmar que este análisis no prueba nada sobre éste o aquel punto; pero, globalmente, él se justifica. Para ser totalmente riguroso, es válido considerar que la generalización, en este caso, ignora ciertos intentos de adaptación emprendidos por determinados regímenes, sobre todo en la región del Golfo. La reagrupación de todos los regímenes árabes como un modelo unitario de Estado no

²⁰ Policías políticas y de seguridad.

²¹ Apertura.

democrático necesita ser justificado, probablemente, en Marruecos; y, en menor medida, en el Líbano, Kuwait, Bahrein y, tal vez también, un poco en Yemen, Jordania o Egipto. Tal vez fuera necesario acudir a otro tipo de clasificación que mida los avances y los retrocesos de esta lucha por la democracia, que no acabó desde las independencias: en este caso, sería probablemente necesario decir – sin comparar situaciones – que Marruecos y Bahrein conocieron palpables progresos.

Intentando un segundo panorama de la evolución del mundo árabe, se puede decir, sumariamente, que son los fracasos²², uno tras otro, de dos modelos “occidentales”, el de la independencia y, después, el del régimen militar “progresista”, lo que abrió camino para el crecimiento del islamismo. En general, esto se traduce en una “retracción” en la base política más homogénea y en una apertura económica en todas las direcciones. Los regímenes insisten, enormemente, en la reducción del campo político para ellos... y para los islamitas. Se olvidan de insistir en el hecho de que se trata de un juego no democrático y, frecuentemente, violento, en el cual las sociedades (y las fuerzas democráticas con ellas) fueron, o son, literalmente rechazadas y después presas, dentro de este dilema binario.

La ocupación de Irak introdujo, en ciertos medios intelectuales árabes, una variante que transforma el “*recurso al exterior*” en una respuesta al absolutismo del interior; pero el propio ejemplo de Irak recuerda que las cosas no pueden resumirse a este esquema simplista, que consiste en separar democracia y soberanía.

PERCEPCIÓN DEL OTRO

Aprovecho el tema de Irak para tratar el problema de la “*imagen*” árabe, que se convirtió, desde el 11 de septiembre de 2001, en asunto de todo tipo de simplificaciones. Paso, rápidamente, sobre la

²² Y cada vez más articulados en una derrota en la guerra israelí-árabe, en 1948 y, después, en 1967.

ambigüedad semántica de la lengua portuguesa que utiliza la misma palabra – “*Islamismo*” – para referirse, simultáneamente, a religión musulmana y a corriente política que reivindica el Islamismo como ideología. Mucho más grave es la reducción de la imagen árabe a la dimensión “*Islamita*”, sucedáneo de un pensamiento acomodado que anexa un concepto pseudo-holístico, que pretende llegar a la esencia, aprehender, en su globalidad, pero que, en realidad, es lo que existe como más parcial y más unilateral: él consiste en reducir, de forma abusiva, sociedades complejas en grupos no individuados, articulados exclusivamente en “*una sola nota*”, definidas como pertenecientes a un grupo religioso, étnico, o tribal. En realidad, como bien lo aclara el último libro de Huntington, donde lo latino se transforma, rápidamente, en “*musulmán*” del interior, no se trata tanto de religión como de percepción del otro. Jean Baudrillard señaló, poco tiempo después del 11 de septiembre, la extrema complejidad de los discursos de Bush y de Bin Laden; ambos son exclusivos y autopropulsados y, rápidamente, no se puede separar más uno del otro.

El periodista siente, aquí, necesidad de agregar que el hecho de que las operaciones violentas se revistieran de una ideología religiosa, o de que los procesos se encajaran cómodamente en las identidades prenacionales, no autoriza, también, la construcción de estrategias infranacionales, ni justifica este tipo de percepción. Dependerá siempre del socio (sudamericano o brasileño) escoger dirigirse a un iraquí, antes que a un sunita o a un chiíta, a un libanés, antes que a un musulmán o a un cristiano. No se trata aquí, evidentemente, de negar la realidad o inclusive el crecimiento de las fidelidades primarias – en el mundo árabe y fuera de él –, sino de asimilar cuánto esta posición, que denominé “*pseudo-holística*”, representa de distorsión: transplantada, por ejemplo, a Brasil ella se esforzaría por explicar todo (y representar todo) por una lectura de las relaciones entre católicos y evangélicos. No tendríamos entonces dificultad para percibir que la explicación es un poco insatisfactoria.

LA RESTAURACIÓN DE LAS RELACIONES INTERNACIONALES

Para concluir, en lo que se refiere al estado del mundo árabe, debe destacarse que es notorio que las diversas sociedades musulmanas del Cercano Oriente y del Oriente Medio (de preferencia al mundo musulmán en singular) pasan por una gran transformación; la definición de una “*política árabe*” debe, necesariamente, ser pensada en relación con los procesos en curso, tanto en Irán como en Turquía, en otros grandes países musulmanes (chiítas y sunitas) y en países no árabes de Oriente Medio: en última instancia, vivimos una etapa en la que el sistema, aparentemente, falló en su autorreforma; pero la elasticidad democrática de la “*revolución islámica*” puede, todavía, reservar sorpresas. En Turquía parece que, finalmente, se asiste a la eclosión de partidos musulmanes democráticos, como hubo, en los primeros tiempos, partidos católicos democráticos en Europa. Es un poco como si dijéramos que el PT brasileño atraviesa la misma experiencia vivida por un partido socialdemócrata cualquiera que, por primera vez, llegó al poder en Europa. Vale la pena acompañar la experiencia turca, pero su valor de ejemplo todavía no ha sido demostrado.

Lejos de las conjeturas, en el mundo árabe, desde la independencia de los diversos países, es un hecho la batalla por la democracia, que continúa, naturalmente en diversas formas y, muchas veces, implícitas. Una radiografía del estado actual revelaría que su problema principal es que, con raras excepciones (Egipto tal vez sea una de ellas), las instituciones estatales no son utilizables en ningún proceso de transición y que las sociedades están amordazadas desde hace demasiado tiempo.

La actual estrategia de Bush, que escogió involucrarse en el asunto cuando decidió “*desafiar*” a Saddam Hussein, ascendido a la categoría de principal enemigo, provoca – vista desde el mundo árabe – una insoportable distorsión: Irak está ocupado y los palestinos continúan sin un Estado. Todo esto, pisoteando las relaciones

internacionales; y nadie puede hacer nada y nadie hace nada. La “*cruzada por la democracia*” puede, efectivamente, provocar una “*rajadura*” de los regímenes fosilizados; pero, hasta que llegue este momento, también debido a la violación de la legalidad internacional, ella ha, sobre todo, liberado fuerzas que crean el riesgo de hacer abortar las oportunidades de democracia. Es decir, sin hacer juego de palabras, que la actual implosión de las relaciones internacionales es un “*muro*” casi imposible de traspasar para volver a colocar en pauta la racionalidad de cuestiones como la de Palestina o de Irak.

B – FORMACIÓN DE LA OPINIÓN PÚBLICA

Así como existen diferencias reales entre las sociedades árabes, existen, también, diferencias en sus medios de comunicación escritos: en este terreno, Egipto, Líbano y Argelia son casos aparte, por su antigua tradición histórica. Y hay, ahora, en la prensa del Golfo, otros casos aparte. Se puede decir que, hoy, la situación es, generalmente, menos mala, en el sentido de que se estabilizó.

Antes del surgimiento de la comunicación masiva, el pluralismo de la información – naturalmente de impacto limitado – era bastante común en los países ya independientes. La ascensión al poder de Gamal Abdel Nasser y su transformación en héroe panárabe²³ está vinculada, estructuralmente, a la popularización de la radio. A propósito de este asunto, se hace una comparación maliciosa, pero no por ello sin pertinencia, que hace de la cadena *alJazira*, la heredera de la célebre “*Huna Sawt elArab minal Qabira*”²⁴. En todo caso, el “*panarabismo egipcio*” ofreció, en determinada época, una tribuna a las oposiciones fuera de Egipto, y su normalización (que es, también,

²³ El discurso de Abdel Nasser, anunciando la nacionalización del Canal de Suez, en 1956, fue seguido, por radio, por todo el mundo árabe, y provocó un inmenso movimiento de solidaridad.

²⁴ Aquí la Voz de los Árabes, transmitiendo desde El Cairo.

una etapa de su nacionalización), sancionó el fin del rol atribuido a las “*masas árabes*”. En seguida, esta “*antorcha*” volvió a ser encendida por la resistencia palestina, pero sus sucesivas experiencias (y los desgastes que las acompañaron), tanto en Jordania como en el Líbano, terminaron recolocándola en el espacio palestino.

En la glaciación de los años que vinieron a continuación – donde las sociedades fueron neutralizadas, o llevadas a la clandestinidad –, “*la opinión pública*” es, ante todo, un programa, servido, en las pantallas de la televisión, a las propias sociedades. Para esto, se acude a los moldes de los principales líderes producidos por las diferentes experiencias socialistas, matines de arabismo. Los regímenes producen, entonces, por su parte, imágenes excluyentes para constituir los modelos de pensamiento y de comportamiento para sus pueblos. Ahí, todavía, podemos distinguir dos modelos: el de la “*militancia ideológica*”²⁵, y el de la “*fidelidad tribal*”. Puede decirse, también, que los modelos se aproximan en una especie de mezcla de los dos comportamientos; y que es, en gran medida, como un negativo de estas imágenes, que constituirán para ellas un formidable terreno, que las sectas clandestinas “*islamistas*” se incrustarán y después crecerán, en desarrollo de sus propias imágenes, cargadas del mismo absolutismo excluyente.

Lo que nos interesa en lo que antecede es comprender que, en los años de glaciación, las libertades se evaporaron y fueron reducidas a polvo, las sociedades, neutralizadas por la violencia y el miedo, y que la formación de opinión se convirtió en una construcción concebida en desde arriba para ser representada y ejecutada en la base: la elaboración de la información por los medios de comunicación masiva permanece articulada alrededor de la imagen del “*dictador*”. Y, hasta hoy, es inconcebible que el noticiero de televisión producido por un órgano local, no importando mucho si es público o privado,

²⁵ Sobre todo baasista.

no sea inaugurado con las noticias del que ostenta el poder. Más que cualquier otro índice, esta “*imagen*” mide, naturalmente, las limitaciones de la democracia árabe, pero también su profunda unicidad. La apertura económica, y la televisión de “*diversión*” que la acompaña, disminuyen un poco la dureza de esta imagen, pero el disco duro del absolutismo permanece verdaderamente intocable.

EL EJEMPLO DE LAS CADENAS DE NOTICIAS ÁRABES POR SATÉLITE²⁶

CUANDO UNA ISLA...

En 1995, cuando el jeque Hamad Bem Khalif al-Thani derrumbó a su padre por un golpe no violento, en el pequeño emirato de Qatar, donde los habitantes son aproximadamente medio millón y los árabes menos de un cuarto de la población, nadie podría imaginar que este “*golpe de generaciones*” provocaría un cambio formidable²⁷ en el espacio internacional árabe. Contada de esta forma, la verdadera historia toma un tono anecdótico. Sería razonable decir que, temprano o tarde, esta evolución ocurriría de cualquier forma.

Para recolocar aquella experiencia en su contexto, y volviendo a tomar algunos ejemplos recientes, recordemos que, en los años 60, el mundo árabe tuvo diversos grandes hebdomadarios panárabes²⁸ que, infelizmente, desaparecieron, dejando un vacío en este campo, que, hasta hoy, no fue llenado. En los años 70, diversos órganos de prensa van a tratar (generalmente a partir de Londres) de crear órganos

²⁶ Para más detalles *Satellite realms: Transnational television globalization and the Middle East* (Naomi Skr, 2001).

²⁷ Como forma de anécdota, recordemos, de paso, que Brasil fue, a partir de los años 20, sede de la *Rabitat andalousiya* – “Liga andaluza” –, que tuvo un papel importante en la literatura de vanguardia y en el periodismo moderno en el mundo árabe.

²⁸ Como *alHawadess* (Los acontecimientos).

panárabes. *Alhayat*, *alWatan alArabi*, *alQuds* son ejemplos, algunas veces de calidad. Es necesario, sin embargo, reconocer que la prensa panárabe – cuando es cotidiana – no sustituye a la prensa nacional y que estos periódicos permanecerán como diarios de los árabes en el exterior y, algunas veces, una lectura para la elite local.

En lo que se refiere a la televisión, la *MBC* se instala en Londres, en 1991; *Orbit* y *ART*, en Roma, en 1994. Financiadas con dinero saudita, todas tratan de ocupar la franja de la diversión, y los jóvenes jeques y sus asociados van a transmitir a partir de Europa. De la misma forma, lo que va a hacer la cadena *ANN*, propiedad del hermano, en aquel entonces desobediente, del presidente sirio Afees Assad. La ley de 1994, que organiza el audiovisual después de la guerra, permite que las cadenas libanesas, como la *LBC* o la *Futura TV* del presidente Hariri, entren, también, en la competencia.

En 1995, Arabia Saudita financia, por medio de la cadena *Orbit*, los nuevos servicios árabes de la *BBC* y garantiza las retransmisiones técnicas. En 1996, la alianza es suspendida, después del rechazo de la *BBC* de retirar de las programaciones un documental sobre el reino. Qatar va entonces a garantizar las retransmisiones técnicas de los programas de la *BBC* y, en seguida, va a abolir la censura y el Ministerio de la Información.

Es con el personal de la *BBC* árabe que el Estado de Qatar va a autorizar, o inclusive a favorecer, la creación de *alJazira* (literalmente, isla o península), una cadena de noticias que transmite 24 horas por día; le será concedido un préstamo inicial de US\$ 150.000,00, dejándole, sin embargo, completa independencia. Desde 2000, esta contribución, que pasó a ser anual, llega a la cifra de 30 millones de dólares. En realidad, desde el año 2000, los ingresos relativos a publicidad cubren el 40% de los gastos.

Visitando los locales de *alJazira*, en Qatar, el presidente egipcio Moubarak exclamó: “¿Es en esta lata de sardinas que se hace toda esa bulla? Los locales son, efectivamente, extrañamente exigüos; y la llamada bulla provoca más de 100 quejas oficiales árabes por año. En vano, el

emir de Qatar, jeque Hamad, resiste y garantiza que el derecho de respuesta es garantizado a todos²⁹.

Pero más allá de la caricatura que algunas veces se hace de ella, *alJazira* – tanto en lo que se refiere a su capital como a su equipo periodístico – supo practicar, relativamente, un pluralismo de nacionalidades y de posiciones políticas: las grandes familias políticas del mundo árabe (liberal, panárabe e islámica) están representadas ahí. Ella practicó diversos “excesos”³⁰, pero, hoy, es integralmente reconocida como aliada de la *BBC* y de la *CNN*. Su nuevo estatuto le exige, ahora, la contrapartida de su reconocimiento: ella creó un centro de formación periodística; acaba de realizar un importante seminario de reflexión que deberá provocar importantes cambios, en preparación para cuando la cadena de televisión complete diez años de existencia.

El buen éxito de esta cadena llevó a la creación de *alArabiya 1* y *2*, cadenas de noticias y de documentales de la *MBC*, de regreso a Durbai, nueva capital de los medios de comunicación de la región; *alHayat* y la *LBC* combinaron sus respectivos recursos. La propia *alJazira* estableció un canal exclusivamente deportivo. Últimamente, después de la ocupación de Irak, fue establecida la cadena *alHurrat*, para defender, explícitamente, la estrategia americana en Oriente Medio. Es grande la competencia para ocupar el segundo lugar, detrás de *alJazira*.

UNA REVOLUCIÓN COPERNICANA

Es necesario que nos detengamos, ahora, aunque de forma rápida, en el significado de aquello que introducen las cadenas

²⁹ Él mismo no tiene necesidad de hacer uso de este derecho: la cadena de televisión rebelde reencuentra sus reflejos de cadena “local” en lo concerniente a las cuestiones relativas al Emirato desde donde transmite.

³⁰ Se distinguen tres situaciones diferentes en estos excesos: en términos de deontología, las grandes cadenas occidentales cometen excesos también graves; ciertos excesos no son, como tales, esenciales para las sociedades que los reciben; presentes, en el terreno, sus corresponsales son sistemáticamente utilizados como “apartado de correos”, con todo lo que esto implica.

panárabes de televisión vía satélite (y no sólo *alJazira*), en el espacio de la información árabe, que considero equivalente a una revolución copernicana.

1. El punto central de la información vía satélite es que ella vuelve a dar prioridad al tratamiento de la información, a expensas de la jerarquización que impone el poder, es decir, de comenzar el noticiero por informaciones relativas al poder. Para la información que no sea vía satélite, justificada o no en la actualidad, el noticiero entero está centrado alrededor del que cuenta con el poder; para las cadenas vía satélite, autónomas con relación a los poderes, la información es la que determina el orden en el cual van a ser presentadas las noticias y la importancia que se les va a conceder.

2. El segundo punto se refiere a la reintroducción del pluralismo en las pantallas de televisión. Los *talk-shows* – entrecortados, frecuentemente, por intervenciones de los espectadores, que toman parte en él – ofrecen una imagen completamente diferente de la de una programación “congelada” en vigor. Los títulos de determinados programas, como por ejemplo, “*Más peligrosas que una opinión*” o “*La dirección opuesta*”, para referirme a dos de los títulos célebres de los *talk-shows* de alJazira, hacen que no sean necesarios más comentarios; organizados en pareja, ellos ofrecen, muchas veces, la oportunidad de una tribuna a los representantes de la oposición – frecuentemente en el exterior –, restituyendo un pluralismo de opiniones, en la televisión, que no tiene equivalente en la vida cotidiana.

3. La diversidad del público³¹ y de los equipos que producen los programas de televisión vía satélite hacen que este fenómeno represente un nuevo panarabismo, tanto en los programas de carácter

³¹ Más que del mercado publicitario, que permanece fraccionado.

general que conceden privilegio a esta posición (los árabes y el deporte, los árabes y el mar...), como en los programas sobre un único país árabe, pero donde se pueden encontrar claves para llegar a este público transnacional. En realidad, el término panarabismo es aquí excesivo: el mundo árabe se revela, por medio de sus convergencias y de sus diferencias; en las imágenes reales, se descubre un nuevo mundo árabe, muy distante de las ideologías voluntaristas.

4. Mucho más que el pluralismo interno, la competencia entre las cadenas de televisión hace retroceder los tabúes: los regímenes deben adaptarse (ellos no tienen otra opción, aunque se observen, aquí o allí, resistencias de retaguardia³²) a un mundo en el cual “*alJazira y sus hermanas*” existen y forman parte de un paisaje cotidiano. Ciertas emisiones, por ejemplo, que vuelven a trazar las memorias de hombres políticos de épocas pasadas, traen elementos que iluminan el pasado reciente, o un poco más antiguo, generalmente “*buecos negros*” de la memoria en las historias reconstituidas por los regímenes. Temas importantes, tales como la religión o la situación de la mujer, reciben un tratamiento contradictorio que confronta a cada uno a “*mundos*” que ignora, construye o trata de evitar. Pero no es fácil medir los efectos de esta “*intromisión*” en el espacio privado.

UN MODELO EN DESEQUILIBRIO

En conclusión, el peso de los regímenes (pero, también, su eventual cisión), combinado con el tipo de información en circulación, nos coloca frente a un modelo en desequilibrio, pero en transición, por falta de alternativas. Es el aspecto televisual árabe que

³² Por ejemplo, cierre de oficinas en Jordania y Kuwait. Presiones financieras de Arabia Saudita. Una vez, inclusive, las autoridades argelinas provocaron un verdadero *black-out* energético durante el tiempo de difusión de un programa.

es un modelo en transición, en el sentido de que no puede eternizarse, aunque aquello que se presente en las televisiones es apenas, en el fondo, un epifenómeno bien compartido, que permite que los pueblos árabes adquieran, hoy, la condición de espectadores. Por definición, cuando se es espectador, no se es actor. Es, probablemente, la gran lección democrática del 11 de marzo, en Madrid. El hecho de que las cadenas de televisión vía satélite hayan contribuido a popularizar y mejorar la información de los ciudadanos y a aumentar el valor de los opositores no debe eliminar, entre tanto, la debilidad de las sociedades civiles árabes.

Esta debilidad es doble: por una parte, basta imaginar el peso de la opresión que pesa sobre ellas. Imaginemos, por un instante, que nuestros regímenes militares hubieran durado 50 años, en lugar de los veinte o de los diez años que duraron en América Latina; imaginemos, sobre todo, que aún estén en el poder... Pero, para que el cuadro sea completo, es necesario también destacar, por otra parte, la incapacidad actual de sus sociedades de producir dinámicas inclusivas: desde la licuefacción de la referencia árabe, que les servía, relativamente, de fondo común, cada una en el interior de sus propias fronteras, las sociedades civiles árabes se dividen, antes de llegar a estructurarse ya sea en una dimensión *supra*, en las fidelidades de carácter religioso, o en un nivel *infra*, en los *asabiya*³³ de modelo tribal.

A los sufrimientos de este destino que gira sobre sí mismo, a la violencia de los regímenes y de los islamitas, se suma, ahora, la de la “*cruzada democrática*”. Debe sentirse recelo de que esto no augure el fin del túnel. Para salir de él, los pueblos árabes, que merecen más de lo que tienen, son obligados a tomar nuevamente el camino interrumpido de la modernidad, que es hecho de derechos del hombre y del desarrollo en un cuadro arabizado secular y realista.

³³ *Esprit de corps* - apego a los principios de una corporación, de un grupo social.

CONCLUSIÓN: ALGUNAS PISTAS...

A – Modus operandi

La relación brasileño-árabe (y, más generalmente, latinoárabe) es una relación económica. No basta que se diga esto: es necesario, ahora, ordenar – desde el punto de vista brasileño – el gran conjunto de situaciones que de ahí se deriva.

a – El mundo árabe es un mercado de consumo, pero tratamos de convertirlo, también, en un mercado de captación de capitales. En determinados sectores, empieza a ser, también, un mercado de inversión, pero podría transformarse, igualmente, en un mercado de servicios y un mercado de trabajo... La diferenciación que existe entre los niveles de desarrollo de los países árabes y los de sus necesidades, todo ello señala a esa región como pudiendo ser objeto de una política central³⁴ donde los agentes económicos podrían ver sus intereses echar raíces y desarrollarse. De todas formas, teniendo en cuenta la variedad de intereses económicos y de países interesados, la política brasileña (o latina) debe delinearse como un emprendimiento capaz de tener una intervención modulada. Los poderes públicos deben ofrecer garantías y deben encontrar los medios de hacer participar a los sectores interesados, tal vez en una cierta proporción que deberá ser definida. En una primera etapa, la iniciativa de la relación procederá del socio brasileño (o latino) y este tipo de prospección puede ayudar de forma útil a la instancia que va a dar continuidad al diálogo con el mundo árabe.

b – Por su parte, el mundo árabe será probablemente representado por la Liga Árabe o por una secretaría *ad hoc*. La solución

³⁴ Me referí un poco a esto al final de la primera parte.

de la Liga incluye una ventaja y un inconveniente. La ventaja es que se trata de un interlocutor único. El inconveniente es que no cuenta con poder de delegación, ni con instrumentos para dar continuidad. Si bien que, aparentemente, pueda estar mejor equipado que el interlocutor latino, el mundo árabe está, en realidad, mucho más desorganizado: los vagos intentos de reforma del actual secretario de la Liga Árabe, ‘Amr Moussa, no progresaron, y las políticas regionales están casi moribundas. Se habla más de “*arabismo*” que de Damasco, y la verbosidad que ahí se escucha está sobrepasada. Un “*señor América Latina*” de calidad y al nivel de la Liga Árabe o del comité *ad hoc*³⁵ facilitaría, evidentemente, la estructuración de la perspectiva, pero la viabilidad del emprendimiento sería verificada *in loco*, lo que favorecería, independientemente de la estructura escogida como interlocutor, que ella pueda ser articulada en diferentes polos y subgrupos geográficos.

B - Mensaje

Me referí, en la primera parte, a la necesidad de reflexionar sobre el problema de nuestra imagen. La cartografía de los intereses hará aparecer, rápidamente, también, la necesidad de “*mensajes*” sectoriales. Inmediatamente después, se plantea la cuestión del contenido de la relación latinoárabe. Se puede contar con el aliado árabe para integrarse en la fraseología de una alianza entre bloques, para comprometerse en avanzar en la alianza estratégica entre ambas regiones. El verdadero problema procederá de la traducción, prioritariamente de las palabras sobre la acción, y de la dificultad para establecer instrumentos capaces de garantizar el seguimiento de la evaluación.

a – Regresando al modelo de la relación latinoeuropea, podríamos decir, aquí, que ante la falta de los “*valores*” comunes del Occidente

³⁵ Al igual que Ghassan Salamé, ex ministro de cultura del Líbano y consejero de Sérgio Vieira de Mello.

cristiano, el mundo latino (por poco que consienta en salir de la posición “*holística*”) tiene intereses comunes con el mundo árabe, una “*manera de ser*” cercana a él (por lo menos en las regiones del *Magreb* y del Nilo) y que la conjunción de ambas formas de ser tiene, también, sus propios valores. Es necesario que Brasil (y América Latina) se dedique a formularlos. Interesémonos un poco por el fundamento político de la relación, que debe desarrollarse también a nivel económico y de cooperación. Para las cuestiones políticas ligadas a los árabes, existe una base común que no debe ser soslayada. La capacidad de Brasil (y de América Latina) de definir rápidamente una política activa le dará los medios para ser exigente. El tiempo es, efectivamente, un dato esencial en la dirección que tomarán las relaciones internacionales en esta parte del mundo. En el mundo árabe, el bloqueo de diferentes situaciones es, con efecto, el más grave de los peligros que minan las relaciones internacionales: la justeza de las causas árabes no justifica sus medios; y los medios que el bloqueo reproduce hacen que retrocedan las causas. Una diplomacia exigente podría tomar iniciativas específicas, parciales, pero que puedan hacer avanzar o evitar determinados bloqueos. Es importante analizar esta posibilidad.

b – Es interesante notar, aquí, que los árabes no asimilan América Latina al *gharb*³⁶, que tiene una connotación histórica o política relativamente pesada. Este dato es fundamental para medir la oportunidad que se nos ofrece. Los más occidentales entre nosotros tienen dificultad para asimilar esto, pero es exactamente por este motivo que la elite modernizada³⁷ del movimiento arabista se detuvo durante mucho tiempo en la “*alianza entre Brasil, India y África del Sur*”, resentida como un no confesado Bandung del siglo XXI, como la

³⁶ El Occidente está compuesto, esquemáticamente, por Estados Unidos y Europa. Si, con Estados Unidos, el litigio es claramente político, él actualmente, con Europa, no es más que histórico y, tal vez, social, porque ella es considerada, muchas veces, como altiva.

³⁷ Joseph Samaha, en un editorial del periódico *As Safir*.

forma actual de un tercermundismo moderno, como un modelo democrático en el cual ella tiene necesidad de insertarse. Para esto, es también decisivo que sea reivindicada la cuestión democrática, para que no sea simplemente incorporada al Occidente. Entre los espectadores de las cadenas árabes de televisión vía satélite, existe espacio para un socio que vincule un determinado “*modelo*”, en relación con el cual ellos son *a priori* favorables. Pero, para esto, es necesario que el asiento de Brasil en el Consejo de Seguridad signifique más que el de representante de América Latina. Y por eso es necesario que las relaciones internacionales se transformen nuevamente en otra cosa diferente de lo que son en la actualidad, ya sea una licuefacción pura y simple o una adaptación mecánica a un nuevo objetivo indicado por el Pentágono.

C - Cooperación

Escogí el término cooperación, que prefiero al de intercambio, para señalar la naturaleza del cambio exigido.

a – A nivel económico, Brasil (y América Latina) deben tomar la iniciativa de limpiar los terrenos donde podrían tener potencial para exportar no apenas mercancías, sino también para la formación de inversiones y de servicios. Esto indica la necesidad de trazar la carta de los sectores en los dos bloques. Una vez que sean identificados los sectores, una política voluntarista, tanto en el nivel de la enseñanza como en el de la producción, debe poder preparar a los cuadros locales y captar cuadros árabes. En todo caso, para todos los sectores interesados en las actuales (o potenciales) actividades económicas, debe ser emprendida una relación de los congresos y ferias, tanto para marcar presencia en ellos como para incluir los acontecimientos de aquí en las agendas de los que toman las decisiones allá.

b – Citemos algunos ejemplos en los campos paraeconómicos: deben ser estimuladas la cooperación universitaria, profesional y de información. Debe ser pensada una política turística. Debe ser favorecido el intercambio cultural: hay acontecimientos culturales anuales (grandes festivales de naturaleza general o festivales especializados, en los diferentes países – teatro, cine, documentales, etc...), y América Latina, que debe integrar este calendario, generalmente está ausente de ellos (el espectáculo de Gilberto Gil, en 2002, en el festival de Baalbek constituye una excepción que confirma la regla). Es necesario, también, crear eventos propios: semana del cine latinoamericano, por ejemplo... Paralelamente, es necesario también integrar a los artistas árabes en los eventos culturales que se desarrollan en América Latina (cine, música, pero también animación gráfica o moda).

La parte deportiva – tan importante para los otros – debe ser preparada para convertirse en un componente importante de esta penetración: se puede prever la institucionalización de ciertos eventos deportivos que serían realizados anualmente y respectivamente en un país árabe y en un país latinoamericano; se podría, en fin, estudiar la posibilidad de conquistar la fidelidad del público árabe (muy interesado en los campeonatos europeos) y dispuesto a formar parte de los “*simpatizantes*” de los clubes brasileños o argentinos.

c – Para racionalizar los costos, detectar las necesidades y hacer más ágiles las respuestas, podríamos distinguir dos grandes tipos de organización para las misiones diplomáticas u otras entidades: el “*modelo suizo*”, que creó agencias de cooperación en tres o cuatro países árabes que pueden intervenir en tres o cuatro países vecinos; y el “*modelo europeo*”, que agrupa los intereses de los diferentes países – sobre todo los pequeños y los ausentes –, coordina las diferentes formas de cooperación de los “*grandes*” y administra las del complejo comunitario. Es probable que América Latina, en caso de acuerdos

entre bloques, sea llevada a adoptar formas que combinen ambos modelos: para ello, debería contar con la mayor prioridad la formación de cuadros habilitados para realizar estas tareas.

Imagen y Formación de Opinión en el Mundo Árabe: visiones sobre Brasil y América del Sur

*Narciso Binayán Carmona**

Con cierta audacia voy a expresar en este Seminario una opinión personal, muy personal, sobre experiencias de las que trataré de extraer conclusiones, en vez de hacer una exposición intelectual sobre bases eruditas. Mi parecer está y estará, naturalmente, influenciado por la simpatía familiar hacia los árabes en general, y en particular por la amistad y el agradecimiento que toda la nación armenia siente y profesa hacia la noble y caballeresca actitud árabe -cristianos y musulmanes por igual- en los terribles días de lo que denominamos “la gran tragedia armenia” es decir, las grandes matanzas turcas de 1915 y años sucesivos. Actitud, debe señalarse, que también tuvo Irán, el país vecino, mayoritariamente musulmán, no árabe. Pero quiero mencionar al Líbano, Siria, Jordania e Irak, países y pueblos árabes. Añado, aún antes, que en la década de 1880 mi abuelo armenio fue a Trípoli a aprender el idioma árabe.

No pido disculpas por esta incursión personal. Era necesario que la hiciera, ya que es allí donde se origina mi interés por lo árabe, por una parte, y por el Islam por otra. Este es un punto de vista previo de quien les habla. Además, deriva del hecho de ser mestizo: un cuarto armenio y tres cuartos criollo “cuatrocentista” como dicen

* Periodista argentino, historiador y escritor.

en Brasil, es decir con cuatro siglos y medio de raíz americana. Exactamente 468 años, incluyendo surtidos aportes de sangre india. Es también un parecer sumamente americano, que enriquece la apertura cultural y humana hacia pueblos y culturas.

La exposición del tema exige abordar dos facetas. Una de ellas es: “Cómo se ve a América desde el mundo árabe”, tal como lo señala el programa, pero hay otra más que, a mi juicio, debe añadirse. Y ésta tiene también diversos planteos: “Cómo se ve al mundo árabe desde América” y “Cómo se ve al mundo musulmán y al Islam desde América”. Me refiero, por supuesto a nuestra América, la ibérica, la de origen castellano y la de origen portugués.

¿Es correcto presentar un trabajo de bajo perfil sobre un tema tan serio? Con alguna duda creo que sí y por ello he seguido este punto de vista. No me parece que sea del todo razonable plantear teorías, siempre más o menos abstractas, cuando es mejor -opinión y no afirmación dogmática- enfrentarse con problemas concretos y a través de ellos, eventualmente teorizar. Existen entre nuestros países de uno y otro lado del Atlántico, relaciones, contactos, problemas que incluyen tanto a la política como a la economía y algunos casos vividos personalmente esclarecen más que mil sesudos análisis desvinculados de la realidad, por muy brillantemente que puedan ser expuestos.

Una confusión generalizada

No pretendo sentar cátedra en una asamblea de gente docta, como ésta, pero, por más que sea de antemano inexacto e incorrecto y sabido por todos nosotros debo hacerlo ya que, como dijo Talleyrand: “Si se sabe sin decirlo, se sabrá mejor diciéndolo”. Esto es que la confusión generalizada entre mundo árabe e Islam omite a la cristiandad árabe, tan vigorosa como importante. Para ello no hay mejor testimonio que el del Evangelio: “ Y los discípulos fueron llamados cristianos

primeramente en Antioquia” (Hechos de los Apóstoles, 11), aunque San Ignacio de Antioquia haya sido, al parecer, quien acuñó por primera vez la palabra “cristianismo”. Sin dejar de lado, por supuesto, que fue el propio San Pedro quien fundó la Iglesia de Antioquia, por lo cual su sucesor en la sede y primer obispo, Evodas, inició una sucesión apostólica desde Antioquia, que en aquellos gloriosos días era una ciudad semita, como el resto de Siria.

Reitero que el mundo árabe es minoritario dentro del Islam – ocupan los primeros lugares tanto Indonesia como el subcontinente indio- pero las personas de Occidente en general y de nuestra América en particular, no lo saben.

Tomo un caso de disparate atroz en la traducción castellana de *Inside Asia* del norteamericano John Gunther.

“No constituyeron gobiernos estables. Su religión fue lo bastante poderosa como para preocupar a futuros conquistadores asiáticos como Genghis Khan y llegar a los lugares más lejanos de Asia, como las Filipinas y las Indias Orientales Holandesas... pero esto no impidió que la mayoría de sus prosélitos fueran destructores antes que constructores. Los grandes mogoles crearon en la India una magnífica dinastía. No hicieron lo propio los musulmanes.”

Y añade: “El mundo árabe se dividió en tiempos de Alí, el cuarto Califa, sin que jamás volviera a unirse... En el siglo XV, los turcos se apoderaron de Constantinopla, acabaron con el Imperio Bizantino e invadieron las dinastías y países árabes. Desde 1517, fecha de la conquista de los turcos en Egipto hasta el final de la gran guerra en 1918, no hubo estado árabe independiente. El nacionalismo árabe ha muerto”.

Puede que haya, eventualmente, alguna falla debido a una mala traducción y, con esta posibilidad, señalo las inexactitudes flagrantes:

a) el Califato de Bagdad duró desde 750 hasta 1258. Incluyendo su decadencia duró 508 años y, pontificalmente, desde su nueva sede en el Cairo otros 257 años -desde 1260 hasta 1517- con lo que tiene, en total, 765 años;

b) los árabes no han sido nunca acusados de destructores y, por otra parte, no se ve donde podrían encontrarse elementos, no aducidos, para formular esta acusación;

c) los grandes mogoles eran musulmanes, es decir que el dislate es mucho más que colosal;

d) los turcos destruyeron los reinos árabes de Irak y Siria en el siglo XI con la invasión seljúcida y cuando aparecieron los otomanos hacía siglos que no había gobernantes nativos en la región

e) los mamelucos que reinaban en Egipto en 1517 no eran árabes

f) subsistieron en aquellos tiempos al menos tres estados árabes independientes; Marruecos, Yemen y Omán.

Por supuesto que esto es un ejemplo devastador de confusión absoluta pero no por ello deja de ser un testimonio útil. No se trata de un ignorante despistado. No. John Gunther fue un destacadísimo y experto periodista con gran conocimiento del mundo y gozó, en su tiempo, del más amplio reconocimiento. Fue recibido por los políticos más destacados del mundo entero y los entrevistó. Era, además, muy ameno y muy claro.

Pero es, al mismo tiempo, un admirable ejemplo -al revés, pero modelo al fin- de la problemática que debe encararse en este punto: el desconocimiento, la ignorancia y el prejuicio. Gunther tiene su

lugar en esta reunión porque sus libros fueron muy difundidos por lo que él contribuyó a la confusión, el error y la ignorancia mutua.

A la inversa, recordemos, en otro ejemplo bien conocido, la suma de errores y calumnias que aparecen en "Las mil y una noches" con relación a la Europa medieval.

Se trata de errores garrafales, por una parte y por otra. En el ejemplo aquí citado de un periodista del "bien informado" siglo XX (Lo de bien informado ha sido puesto muy destacadamente entre paréntesis, como corresponde). En el otro de una serie de cuentos reunidos en la Edad Media y, en lo que se cita acá, en el marco de una guerra interminable en pleno desarrollo (pienso, en especial, en la historia del rey Omar al Nemán).

No hay que ir muy lejos para encontrar más ejemplos. Justamente el 1º de septiembre de 2004, el día precisamente en que dejé Buenos Aires en un viaje que epilogó en este Seminario, cayó por mi casa un señor a buscar dos libros que enviaba a su cuñado, rector de una Universidad en otro país de nuestro continente. La conversación recayó sobre el tema religioso y de ahí derivó al Islam y sus coincidencias con el Cristianismo. Mi visitante preguntó, extrañado, "¿Pero no son idólatras?"(sic).

Algo parecido me había ocurrido el verano pasado con un señor que está terminando su profesorado en historia (resic). Pues bien, este señor, que tiene una biblioteca no muy grande pero excelente afirmó dogmática y categóricamente, más allá de cualquier posibilidad de diálogo o aclaración: "El Dios musulmán no es para nada el mismo Dios cristiano". Aclaro que no se mencionó el tema de la Santísima Trinidad. Pero también sostuvo que el Islam es idólatra dada la veneración de la Piedra Negra en la Qaaba.

Por lo demás, el simple hecho de que a los árabes se los llame "turcos" en nuestro continente es más que suficiente. Hubo, es verdad, algún fundamento, ya que cuando todos los padres y abuelos llegaron desde Siria, Líbano y Palestina sus países formaban parte del Imperio

Otomano, pero hace ya más de ochenta años que éste cayó. Y sigue. Increíble: el colosal error se mantiene, indiferente a la razón y a la información.

Aquí, una pequeña apostilla. Cuando se realizó en la Argentina el tercer Censo Nacional en 1914 y ante la marcada resistencia de la comunidad se resolvió imprimir carteles aclaratorios en árabe y se contrató a personas de habla árabe. Sin embargo, en los datos procesados y publicados se inventó una inexistente “nacionalidad” otomana.

Debe, en cambio, señalarse un promisorio cambio. Hay –hablo por experiencia- y todos podríamos aportar ejemplos, un saludable interés por aprender y se multiplican los cursos, conferencias, artículos e incluso libros. No es un fenómeno nada masivo pero indica ya un giro en el buen sentido. El que tropiece uno con disparates con gran frecuencia no invalida lo positivo. Algo cambió y sólo hay que estimularlo y elevar la calidad.

Tras esta indispensable incursión por fuera del temario pero no del tema voy al punto concreto del programa: “Imagen y formación de opinión en el Mundo Árabe: visiones sobre Brasil y América del Sur”.

Algunas experiencias

Recurriré aquí a mi experiencia personal en distintos países del Mundo Árabe visitados tanto en cumplimiento de misiones periodísticas, como invitado, o como turista. El hecho de que hayan surgidos en el curso de conversaciones no profundas y, por tanto, sean fragmentarios, incompletos y parciales no les quita ni frescura ni autenticidad ya que reflejan encuentros e inquietudes y, con frecuencia, un alto grado de información que, en principio, es superior al que se encuentra en el caso inverso. O, al menos, reflejan interés:

Recuerdo:

a) en el Líbano, con dos jóvenes que me recogieron amablemente en su auto y preguntaron con genuina avidez por las comunidades árabes en América. Cuando les expliqué que, salvo en Chile, donde la mayoría son palestinos cristianos, en la Argentina hay ortodoxos, melkitas, jacobitas, maronitas, siríacos unidos, sunnitas, chiítas, alauitas y drusos y que suman cientos de miles (eso ya lo sabían) quedaron asombrados: “Siempre pensamos que en la emigración había solamente cristianos”;

b) dos preguntas políticas y singularmente atinadas: primero, “¿Porqué está presa la segunda señora de Perón?”; segunda, “¿Cómo era Evita?”. Respecto de la primera hay que señalar que quien formuló la pregunta no tenía por qué saber que la persona en cuestión, María Estela Martínez de Perón era la tercera esposa del presidente muerto, ya que la primera, Aurelia Tizón, murió en 1938, mucho antes de que su marido tuviera figuración política alguna. Pero la pregunta revela un conocimiento inteligente de lo que pasaba en la Argentina en aquellos años posteriores a 1976. En la segunda, sobre Evita, revela que, tal como suele ocurrir en general, su personalidad le desorientaba. Por lo demás, de hecho, sabía bastante como para tratar de entender en qué consistía y qué hizo durante su breve actuación política: 1944-1952 (sin cargo alguno) y en sus escasos 33 años de vida:

c) esta pregunta fue hecha en otro contexto y en un ómnibus repleto, todos musulmanes, puesto que los pasajeros en pleno bajaron a hacer la oración ritual al caer la tarde. El ambiente general era modestísimo y rural pero no lo fue la pregunta -y esto era en 1983, al año siguiente de la guerra de las Malvinas, en pleno campo-: “¿Pero ustedes realmente creían que les iban a ganar a los ingleses?”. Los

comentarios huelgan;

d) La siguiente pregunta fue mucho más seria y más profunda e implicó un diálogo:

—P: ¿"Podría explicarme cuales son los países de América Latina con mayoría india, negra y blanca, respectivamente?"

—R: "Si, pero sería muy esquemático, muy superficial",

—P: "¿Pero puede hacerse?",

—R: " Si, pero...",

—P: " No importa, siempre será mejor que el desconocimiento total que tenemos aquí"

Cuando terminé de clasificar a los 20 países, incluyendo, como es lógico, la categoría que él no conocía de los que tienen mayoría mezclada, la estudió, leyó y preguntó para guardarla con notas y profunda satisfacción;

e) Otra pregunta, también seria e impactante:

"¿Podría recomendarme algún buen libro resumido de historia de América Latina en inglés, para un ignorante?"

Le propuse A History of Latin América, from the Beginning to the Present, de Hubert Herring. (La conozco en la traducción castellana).

En este caso, el señor que preguntaba, dirigente político ultra opositor, me explicó el complejo sistema que tenía que seguir para conseguir la obra ya que estaba supervigilado tanto él como su correspondencia. Lamento decir que no pude saber si, en definitiva, consiguió la obra.

f) la siguiente fue más ingenua y al mismo tiempo más profunda:

"¿Cómo es el castellano?" (Mis interlocutores usaron la que, a mi juicio, es la incorrecta palabra "español" y se referían a la forma en que sonaba.)

Esto, planteado durante el almuerzo, en un modestísimo restaurante de una pequeña y modestísima ciudad, dio motivo a un despliegue histriónico de mi parte en que imité, exagerándolos, por supuesto, el castellano distinguido de Buenos Aires; el arrabalero o sea, digamos, el “lunfardo”; el chileno de Santiago; el peruano de la sierra; el mexicano de la televisión y un poco el cubano, provocó gran diversión entre los niños que pululaban por la calle y que no bajaban de cien o quizás más. Cabe hacer la precisión, para evitar equívocos, de que la pregunta fue seria y también lo fue mi respuesta. Si no exageraba no podría haber confirmado la pluralidad de hablas de nuestros países. Y aunque me divertí tanto como mis interlocutores y como mis admiradores infantiles, quedó muy claro lo que quería y debía precisar. No fue una payasada y por ello me permito traerlo a colación aquí;

g) llegar a Beirut al son de “La Cumparsita” y haber escuchado en otra capital una orquesta local tocando tangos en el más puro estilo rioplatense con una fidelidad que podrían haber envidiado músicos de nuestra región;

h) haber encontrado novelas policiales en castellano en librerías.

No es mucho y se me escapan muchos otros ejemplos, a veces más institucionales u oficiales y, por lo tanto, menos útiles y otros tan informales y coloquiales como los que he traído a colación. Bastan, pienso, para dar un pantallazo, ciertamente modesto, pero que pinta curiosidad a veces, interés otras, deseos de conocer y también cierto nivel de conocimiento adecuado. No por ello deja de ser necesario un gran esfuerzo para que datos más amplios lleguen al Mundo Árabe, ya que hay una buena receptividad.

Por el contrario, desde aquí hacia allá, encontramos la más supina ignorancia no corregida de ninguna manera por una

información tan escasa como limitada, además, a los conflictos internos o externos lo bastante impactantes o sangrientos como para ser difundidos. Con el consuelo, ya mencionado, de un interés paulatinamente extendido.

Quiero añadir, aún, algunos ejemplos más, que no son ajenos a la problemática que estamos analizando. Todos los aquí presente tenemos nuestros ejemplos que podríamos contar y nada tienen, por tanto, de novedosos ni de extraños.

a) la primera vez que fui a la región con un grupo de amigos, en 1969, hice mi única visita a Egipto. Formaba parte de nuestro grupo una joven gordita -de un tipo singularmente atractivo en aquellas comarcas- y una tarde se le ocurrió, en una salida a pasear de todos nosotros por los mercados, vestirse con una especie de pijama rosa más o menos ajustado. Aún río al recordar el episodio. Ni Marilyn Monroe hubiera producido un efecto tan explosivo. Nuestra amiga hizo hervir literalmente a las pacíficas calles y callejuelas del Cairo. Admirada a más no poder y cosechando a su paso ardientes piropos -lo supongo, puesto que eran en árabe- epilogó su aventura con un entusiasta pellizco. Volvió al hotel llorando en medio de nuestras carcajadas. La anécdota no es en modo alguno ligera ni trivial. Ella no sabía que había elegido la vestimenta más provocativa imaginable allá -en ningún país occidental, esto es acá, hubiera sido considerada nada especial ni bien ni mal- y nada más lejos de sus inofensivas intenciones de turista que provocar a nadie. Aquí la ignorancia estaba del lado americano. A la inversa, sus admiradores no se imaginaron ni por un instante que ella era una persona respetabilísima y que no había en su atuendo ni picardía ni audacia. En este caso, la ignorancia estaba del lado árabe;

b) otro caso, ocurrió en un país musulmán pero no árabe y traigo el caso a colación por ser muy serio. Un funcionario diplo-

mático argentino fue embestido por una moto cuyo conductor murió. La inocencia del diplomático estaba fuera de toda duda: recogió al imprudente, lo llevó a un hospital y de nada se lo acusó. Pero fue muy grande su asombro cuando a los pocos días se le presentó la viuda para reclamarle el precio prescripto para indemnizarla a ella y a sus hijos por los años de vida útil de su marido perdidos y calculados en camellos. No recuerdo el monto pero tengo idea que era de unos diez mil dólares, con posibilidad de error. Esta indemnización no correspondía a la legislación positiva del país en cuestión, sino a la tradición. El diplomático, abogado, se negó rotundamente a pagar aplicando su formación jurídica occidental, con lo que desató una tempestad en la prensa del país afectado por no respetar, insolentemente, las tradiciones locales. El embajador fue citado a la cancillería para informársele que sólo debido a la gran consideración que a él se le tenía no se había declarado “persona non grata” a su subordinado;

c) otro caso, ocurrió en Buenos Aires. Un amigo árabe, musulmán, de familia de Hasbaya, fue nombrado para desempeñar un cargo más o menos honorífico en una embajada árabe aquí. Estaba lleno de proyectos que fueron rebotando uno tras otro. No logró hacer absolutamente nada y ni siquiera consiguió -lo recuerdo bien porque era una aspiración compartida- que se comprara la Encyclopédie de l’Islam (o la versión inglesa);

d) un tercero, que me ocurrió a mí, invitado a Irak, y ávido de saber. Se me criticó acerbamente que “hacía demasiadas preguntas”. Aclaro que ni una sola de cerca o de lejos rozó al régimen del “Partido Socialista Árabe Baas”;

e) algún tiempo antes de la Guerra de los Seis Días y ante los rumores que corrían, se me encargó preparar material para una serie

de notas sobre la conflictiva situación árabe-judía ante la inminente reanudación de hostilidades. Fui a buscar datos, por un lado a la embajada de Israel, y por otro, a la Liga Árabe. En la primera, me dieron varios libros, tanto objetivos como subjetivos, uno en especial tan interesante que después lo compré. En la Liga Árabe me entregaron solamente un folleto enumerando diversas denuncias contra Israel por diferentes motivos, y que nada tenía que ver con lo que había pedido;

f) me tocó ser designado por el medio de comunicación en que he trabajado, en respuesta a la invitación saudita, para asistir a la Conferencia Islámica en Taif, hace algo más de veinte años. La invitación incluía pasaje, gastos de hospedaje y comida, instalaciones para transmitir gratuitamente durante las 24 horas a cualquier parte del mundo y también para telefonar, sala de prensa y demás. Había únicamente algunas fallas: 1º no había nadie encargado de informar lo tratado; 2º no se entregaban comunicados de prensa; 3º no podíamos acceder a la sala de deliberaciones. Es decir que, en resumen, no había posibilidad de informar nada, salvo a través de lo poco que trascendía desde la sala o, eventualmente, de los que lograron ser recibidos por alguna delegación.

Sugerencias

¿Qué se podría sugerir para mejorar esta situación, mejor he dicho y reitero, en el Mundo Árabe que en América? Aparte de lo que puedan hacer las embajadas o las sociedades de las diversas comunidades: la traducción y promoción de libros, el cine, videos y demás variantes tecnológicas, música, arte, economía.

En libros y en una lista incompleta al correr no riguroso de la memoria podría pensarse en traducir obras como las de Germán Arciniegas (Entre la libertad y el miedo; Biografía del Caribe); Colombia, de la norteamericana Kathleen Romoli; la Historia antes

mencionada de Herring; Brasil, país del futuro, de Stefan Zweig, (desconozco cómo se lo juzga en Brasil, desde mi ángulo es excelente) ; Chile o una loca geografía, de Benjamín Subercaseaux, escritor laureado; El mundo es ancho y ajeno, de Ciro Alegría. En lo que atañe a los más leídos en nuestros días, como García Márquez o como Borges, los doy por nombrados.

Aunque hayan sido escritos hace ya varias décadas, estos libros no han perdido actualidad. Colombia no deja de ser un país maravilloso por más que desde que Romoli escribió sobre él hayan aparecido el terrorismo, el narcotráfico, la narcoguerrilla y otras calamidades. La problemática del indio peruano, su trágica situación, sigue siendo tan válida como cuando escribió Ciro Alegría. Lo es para el mundo andino ante el enérgico resurgimiento político de los indios en Bolivia, Perú y Ecuador. Resurgimiento que considero genuino, pese a los intentos de manipulación política por parte de blancos y de mestizos. Tal es también el caso en Chiapas, saliendo de América del Sur, según he constatado hablando con activistas políticos mayas en Yucatán y Guatemala.

Con frecuencia, reitero, en estos libros escritos hace a veces una o dos generaciones y, en todo caso, hace bastante tiempo, ni los datos ni las situaciones han cambiado tanto. Se trata, en lo que nos interesa, de conocer países, no momentos, y los aquí mencionados son autores de primer orden. Por tal razón sugiero también dos obras del siglo XIX que reflejan la Argentina de aquel entonces. Me refiero a Facundo y a Recuerdos de provincia, ambas del general y presidente argentino Domingo Faustino Sarmiento (1868-1874), pese a que los datos del primero están terriblemente deformados por su posición política, así como a una tercer obra fundamental. Mis montañas, de Joaquín V. González. Además, los tres libros pintan muy bien a la Argentina criolla, preinmigratoria, tan espantosamente ignorada actualmente, tanto dentro como fuera de nuestro país. Asimismo, en lo que atañe a la Argentina, añado un cuarto trabajo, Las Bases, de

Juan Bautista Alberdi, que nos transmite la visión que él, inspirador de la Constitución argentina de 1853 y hombre brillantísimo, tenía del futuro del país y de la importancia de la inmigración. Añado que es preferible utilizar ediciones que incluyen su aclaración hecha en París, en 1873, a su discutida y mal interpretada “Gobernar es poblar”. Esa aclaración, durísima y de ideas difícilmente compartibles es, pese a ello, indispensable, puesto que nos dice cual era en verdad el pensamiento que reinaba en nuestros países en aquellos tiempos (y restan dudas sobre si han cambiado tanto) en materia de razas.

No me atrevo, en cambio, a sugerir libros actuales, en la Argentina al menos. Se escribe mucho, pero en opinión personal, se aclara poco o nada. En todo caso, no son suficientemente objetivos como para informar adecuadamente a personas de medios ajenos y distantes.

Siempre dejando correr libre el pensamiento, añado a la lista un cuento del peruano López Albuja, Ushanan jampi, incluido en la selección Cuentos andinos. Puede parecer antiguo y cronológicamente bastante añoso pero resulta de la más rigurosa actualidad. El gran historiador y excelente escritor y diplomático argentino Roberto Levillier lo consideraba entre lo más importante escrito en nuestro continente. Se trata de la pena de destierro que traía consigo la pena de muerte en caso de regreso (la pena es ushanan jampi en kechua) que dictan los ancianos de un pueblo indio, los taitas, contra un joven rebelde. Dije que puede parecer añoso, aunque en verdad, lo más adecuado sería decir antiguo, pero adquirió inesperada actualidad cuando los indios de una aldea de la sierra peruana mataron hace algunos años a un grupo de periodistas, creyéndolos senderistas. Más actualidad aún adquirió en los últimos meses tras las muertes de algunos funcionarios en varios pueblos indígenas de Perú y Bolivia en el marco del mencionado resurgimiento político aborigen.

No me atrevo a sugerir otros títulos concretos de traducciones de obras en castellano o portugués al árabe, porque me saldría del

tema y caería en una inflación innecesaria de títulos. He dado algunas sugerencias de una de las propuestas generales: traducciones, y por ignorancia, no puedo sugerir las que deben hacerse del árabe para que sean leídas aquí.

He dado algunos puntos de vista y algunos datos que no me satisfacen plenamente, pero creo que he podido contribuir modestamente al objetivo de este Seminario.

Añado aún como reflexión: ¿Se habrán imaginado alguna vez los padres y abuelos que sus vástagos alcanzarían en este lejano continente el poder político, económico e intelectual que han logrado? Personalidades como Victor Massuh, en el pensamiento intelectual, en Argentina o como Maluf en Brasil o como los presidentes Turbay en Colombia, Bucaran en Ecuador o Menem en Argentina o fortunas como las de Said y Yarur en Chile o Jorge Antonio en la Argentina, eran impensadas hace pocos años (e impensables para los teóricos del siglo XIX).

Y aún algo más: ¿no podríamos investigar la visión de América que tenían los “padres fundadores” de las colonias árabes en nuestros países? ¿Qué sabían? ¿Qué sabrían? ¿Qué soñaban?

Dejo la inquietud.

Percepciones y Prioridades Exteriores en el Mundo Árabe

Nizar Messari
Juliana Johann

Percepciones y Prioridades Exteriores en el Mundo Árabe

Nizar Messari ***

La iniciativa del Presidente Lula de invitar a sus homólogos en el mundo árabe y en América Latina a una conferencia de jefes de Estado de ambas regiones tiene un carácter singular. De hecho, se puede afirmar que es de gran importancia que Brasil se interese más por el mundo árabe: no existe ningún acuerdo comercial específico entre Brasil y algún país árabe y los intercambios comerciales entre Brasil y aquella región son relativamente débiles, frente a los números del comercio exterior brasileño. Inclusive teniendo en cuenta la creciente capacidad de Brasil de reducir sus importaciones petrolíferas, las importaciones brasileñas de petróleo de aquella región son consideradas insignificantes. O sea, se puede afirmar que el mundo árabe no es una prioridad para Brasil, y que, por su parte, Brasil no es una prioridad para el mundo árabe. Por lo tanto, la iniciativa del Presidente Lula tiene como mínimo el potencial de producir mejoras en este panorama.

Antes de entrar a la discusión, es necesario definir lo que se entiende aquí como mundo árabe. Se trata de todos los países miembros de la Liga de los Estados Árabes, incluyendo en esto a países considerados del África Subsahariana como Mauritania, Sudán y los países del Cuerno de África. Al mismo tiempo, cuando se habla del mundo árabe, se excluyen los casos de los países del Oriente Medio,

* Doctor en Relaciones Internacionales, profesor del Instituto de Relaciones Internacionales de la PUC – Rio de Janeiro. Profesor visitante en la UERJ.

** El autor agradece a su asistente de investigación, Julia Peres Guimarães, por la búsqueda de datos que fue fundamental para el argumento general del presente trabajo.

pero que no son árabes, como Turquía, Irán e Israel. Esta definición es una de las mejores que se podría dar, pues es extremadamente difícil definir lo que es ser árabe, teniendo en cuenta el tamaño de las diferencias internas. La definición del mundo árabe en términos étnicos encuentra resistencias, ya que algunos países considerados árabes y que son miembros de la Liga de los Estados Árabes cuentan con significativas minorías de personas no árabes desde el punto de vista étnico (caso de Irak, de Marruecos y de Sudán). Optar por una definición en términos históricos también tiene sus límites, ya que no todos los países considerados árabes comparten la misma historia.

En este trabajo, afirmo que los tres temas dominantes en el presente momento en el mundo árabe son la cuestión de Irak, el conflicto entre Israel y los palestinos y la relación con Occidente, en general, y con Estados Unidos de América (EE.UU.) y la Unión Europea (UE), en particular. Estos tres temas son vinculados y mutuamente influenciados y su división en diferentes temas tiene fines eminentemente didácticos y de organización de la discusión. Otros temas prioritarios, como el activismo islámico, la ausencia de democracia en la región, el establecimiento de un régimen de respeto a los derechos humanos, así como la cuestión crucial de los derechos de la mujer y su inserción en la sociedad, en el mercado de trabajo y en la *cosa* política, serán tratados por otros participantes. El enfoque de este trabajo no son cuestiones de tipo interno al mundo árabe – inclusive cuando éstas son de gran importancia como las cuestiones mencionadas anteriormente –, sino cómo el mundo árabe trata con lo que se le impone a partir del exterior. La invasión de Irak, el conflicto que enfrenta a los palestinos e Israel y – más claro todavía – la relación del mundo árabe con el Occidente caben todos dentro de esta condición: son cuestiones que son impuestas al mundo árabe a partir del lado de afuera.

IRAK

Hasta la invasión de Kuwait por parte de Irak en agosto de 1990, Irak no era un tema tradicional central de la agenda y de las prioridades árabes. Sin embargo, debido a su historia, su gran riqueza en petróleo y gas natural, y la naturaleza del antiguo partido gobernante (el partido Baat), Irak disputaba con otros países, como Egipto y Arabia Saudita, el liderazgo en el mundo árabe. De hecho, Irak, y su capital Bagdad, son considerados como los legítimos y directos herederos de las glorias de la dinastía abasí. El imperio Abasí, o por lo menos sus primeras décadas de poder, es considerado un período de expansión y prosperidad de la región, y la riqueza arquitectónica de Bagdad se debe en gran medida a aquel período. El legado histórico refuerza, por lo tanto, la importancia de Irak en el seno del mundo árabe. El país tiene también la segunda mayor reserva mundial conocida de petróleo, atrás apenas de Arabia Saudita, y algunos analistas calculan que el país posee muchas reservas aún no exploradas. Por lo tanto, el petróleo permitía que Irak reforzara su importancia en la región. Finalmente, el partido Baat, que fue fundado originalmente en Siria en la década de los cuarenta por Michel Aflaw y Salah Al-Din Al Bitar, y donde aún es el partido gobernante, tiene un proyecto esencialmente panárabe, en el cual se funden el nacionalismo árabe y la ideología socialista.¹ El partido Baat, que llegó al poder en Irak en julio de 1968, tiene un proyecto cuyo alcance no se limita a los contornos territoriales y políticos de ninguno de los países aisladamente.

Quiero decir con los tres factores mencionados arriba que Irak no era un simple figurante en la política árabe. Sin embargo, tales

¹ Es notable que los dos fundadores del partido Baat seguían religiones diferentes. Michel Aflaq era griego-ortodoxo, mientras que Salah Al-Din Al Bitar era musulmán sunita. Esto indica no apenas que la religión no tenía un papel fundamental en el movimiento, sino también que las diferencias religiosas no definían el proceso político en la región.

credenciales nunca habían colocado a Irak en la posición bastante central que ha ocupado en la escena política árabe en el transcurso de los últimos quince años. Tal vez la única excepción a esta situación haya sido la década de 80, cuando Irak, su futuro y su seguridad, fueron presentados como siendo importantes para los demás países del Golfo Pérsico: la guerra de Irak contra Irán (que empezó en septiembre de 1980 con una invasión de Irán por parte de Irak y que duró ocho años), fue considerada por todas las monarquías del Golfo – así como fue presentada por el propio Irak – como una guerra en defensa de los árabes contra los persas (Muñoz, 1999: 105) y en defensa de los intereses de las monarquías conservadoras del Golfo contra el expansionismo revolucionario de la República Islámica de Irán (Tétreault, 2004:155). La creación del propio Consejo de Cooperación del Golfo en 1981 era un claro indicio de esto, aunque la presencia de Irak en este Consejo no haya sido permitida debido a su participación en la guerra contra Irán. El apoyo financiero y militar que Irak recibió de las monarquías del Golfo, así como de los propios EE.UU., fue crucial para no permitir su derrota militar.² Cálculos de la deuda iraquí, al final de la guerra contra Irán, con los demás países del Golfo, en general, y con Kuwait, en particular, varían de forma significativa, pero siempre oscilan alrededor de decenas de miles de millones de dólares.

La invasión de Kuwait por Irak en agosto de 1990 cambió este cuadro. Irak dejó de ser apenas otro protagonista del liderazgo árabe – por más importante que haya sido – y se convirtió, junto con la cuestión palestina, en uno de los temas centrales e imposibles de

² Con la llegada del partido Baat al poder, Irak rompió sus relaciones diplomáticas con los EE.UU., nacionalizó las compañías de exploración de petróleo y se colocó al lado de la causa palestina. Pero la revolución iraní, la guerra entre Irán e Irak, y la elevación de Irán al puesto de mayor enemigo de los EE.UU. en la región – principalmente después del humillante episodio de rescate de rehenes de la embajada de los EE.UU. en Teherán en 1979, aproximaron a Irak de los EE.UU. al punto de que los EE.UU. pasaron a vender armas a Irak y sacaron a este país de su lista de países que dan protección a terroristas. Los dos países reanudaron sus relaciones diplomáticas en noviembre de 1984.

contornear de la escena política árabe. La enérgica e inmediata acción de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) – bajo el liderazgo americano – contra Irak explica esta evolución. Aunque oficialmente muchos Estados árabes – con las notables excepciones de Jordania y Yemen, así como de la Organización para la Liberación de Palestina (OLP) – hayan condenado la invasión de Kuwait por parte de Irak, varios líderes árabes querían mantener la cuestión en el ámbito de la Liga de los Estados Árabes para evitar la internacionalización del conflicto. Pero la casi inmediata movilización del Consejo de Seguridad de la ONU bajo el liderazgo de los EE.UU. colocó a estos líderes en una posición incómoda: no oponerse a la acción iraquí era sinónimo de aceptar o inclusive de apoyar la política del hecho consumado del líder iraquí Saddam Hussein, pero condenar la acción de Irak podría ser interpretado como una alianza de hecho con el Occidente en general, y los EE.UU., en particular, *contra* otro país árabe. Además de esto, líderes árabes y sus opiniones públicas comparaban la acción de Irak en Kuwait con la acción de Israel contra los palestinos, y cuestionaban la movilización de la ONU a favor de Kuwait y su incapacidad en relación con los palestinos. El sentido de oportunismo del presidente iraquí Saddam Hussein contribuyó para este estado de cosas. Irak pasó a deslizarse en la ola del llamado radicalismo islámico al colocar la expresión “Allah Akbat” (lo que en árabe significa Dios es Grande) en su bandera, en una negación oportunista del laicismo enraizado del partido Baat³, e Irak pasó a condicionar su salida de Kuwait a la salida de Israel de los territorios palestinos.

El dilema en el cual la invasión de Kuwait por Irak colocó al mundo árabe fue profundizándose con el desarrollo de los acontecimientos. El período entre la invasión de Kuwait al comienzo de aquel mes de agosto de 1990 y el inicio de las operaciones de la llamada “Tempestad del Desierto” el 17 de enero de 1991 fue

³ Gilles Kepel explora las diferentes facetas y consecuencias de la invasión de Kuwait y de la guerra del Golfo sobre el Islamismo (2000: 211).

caracterizado por un creciente apoyo de la población árabe a la acción iraquí y una condenación caracterizada por la desconfianza de la misma población en relación con la acción del Consejo de Seguridad de la ONU y de los aliados. Los desafíos de Saddam Hussein a los Estados Unidos, sus amenazas contra Israel, y su discurso populista le garantizaron una amplia popularidad en la opinión pública árabe. Manifestaciones gigantescas salieron a las calles de varias capitales árabes con un mensaje de apoyo a Irak y de condenación de la acción militar que estaba siendo montada contra este país. Con esta efervescencia de las opiniones públicas árabes, algunos gobiernos árabes que condenaron la invasión de Kuwait se encontraron en una posición delicada: insistiendo en su posición inicial, ellos habrían ido contra sus opiniones públicas, pero retrocediendo en relación con sus posiciones iniciales, ellos se habrían colocado en una trayectoria de enfrentamiento con la potencia hegemónica del momento, es decir, con los EE.UU..

Se pueden distinguir, por lo tanto, tres tipos de reacciones entre los países árabes a la invasión de Kuwait por Irak. Por diversos motivos, un grupo de países árabes apoyó abiertamente la acción de la ONU y de los EE.UU. (el caso de Arabia Saudita y de los demás países del Golfo, de Egipto y de Siria). Un segundo grupo de países árabes condenó la acción iraquí pero se quedó reticente frente a la acción de la ONU (el caso de los países del Magreb), mientras que un tercer grupo apoyó la acción de Irak (sobre todo la OLP y Jordania). Con esto, las divisiones entre países árabes se profundizaron y la Liga de los Estados Árabes quedó más paralizada que nunca. Las monarquías del Golfo retiraron su apoyo (que en términos financieros era fundamental) a palestinos y jordanos, y la causa palestina se vio perjudicada. La situación de los palestinos era bastante sintomática en este sentido. Si la opinión pública occidental había simpatizado con los palestinos durante la primera Intifada (que empezó en noviembre de 1987), fue con incompreensión que la misma opinión pública

occidental observó el apoyo popular y masivo de los palestinos – opinión pública y liderazgo – a Saddam Hussein.⁴

La Guerra del Golfo propiamente dicha duró poco tiempo. La expulsión del ejército iraquí de Kuwait no llevó ni siquiera dos meses, y en marzo, ya se podía hablar de posguerra del Golfo. Mediante una serie de resoluciones del Consejo de Seguridad de la ONU fueron impuestos a Irak sanciones, limitaciones y controles. De esta forma, el Consejo de Seguridad impuso indemnizaciones financieras a Irak, así como severas sanciones económicas, con el objetivo de debilitar el régimen de Saddam Hussein. Entre estas sanciones se destacaba – en un primer momento – la prohibición de exportar petróleo. Como medida de protección de las poblaciones kurda y chiíta de Irak, el Consejo de Seguridad de la ONU impuso dos zonas de protección, respectivamente al norte y al sur del país. El régimen de Saddam Hussein pasó a tener de esta forma debilitada su soberanía sobre el territorio iraquí. El Consejo de Seguridad de la ONU creó también una comisión de inspectores con el objetivo de desmontar los programas iraquíes de armas de destrucción masiva. La dureza de las sanciones, que estaban castigando a la población iraquí más que al régimen de aquel país, llevó al Consejo de Seguridad a crear un programa rígido llamado “Petróleo Por Comida”, que permitió que Irak exportara cantidades limitadas de petróleo y que daba a las Naciones Unidas la prerrogativa de indicar cómo gastar el dinero recaudado, así como el control del gasto.⁵

⁴ La posición de Yasser Arafat en este sentido era delicada. Al tiempo que su estrategia de adoptar posiciones moderadas para transformarse en un socio de negociación aceptable para Israel y los EE.UU. lo habría llevado a condenar a Saddam Hussein, el apoyo masivo de la opinión pública palestina a Irak le indicaba la posición opuesta. El hecho de que la Intifada abrió el espacio para un liderazgo político apoyado en los territorios ocupados mientras él estaba apartado en Túnez – como resultado de la invasión del Líbano por Israel en 1982 – no le dejó dudas. Si él hubiera ido contra la opinión pública palestina, habría perdido su legitimidad de líder indiscutible de los palestinos. El apoyo de Arafat y de la OLP a Irak era fruto de este cálculo político interno de los palestinos.

⁵ La indemnización de Kuwait por los daños causados por la ocupación era uno de los principales gastos del programa Petrleo Por Comida.

Como podría esperarse, el gobierno de Saddam Hussein no cooperó con el régimen de las sanciones de la ONU y el noticiero de la década de 90 estaba repleto de crisis entre la ONU e Irak. De todas formas, los inspectores consiguieron avances considerables y destruyeron el programa, así como el arsenal de armas de destrucción masiva de Irak. Por otra parte, y debido entre otros motivos al control ejercido por el régimen de Saddam Hussein sobre los medios de comunicación masiva, las sanciones económicas y el programa “Petróleo Por Comida” no tuvieron los resultados deseados por los EE.UU. y sus aliados, o sea, el debilitamiento del régimen de Saddam Hussein y el fomento de una revuelta popular contra él. Por el contrario, la población iraquí culpó a la ONU y al Occidente por sus carencias, privaciones y problemas.

En varios países en el resto del mundo árabe, la lectura de los acontecimientos del posguerra del Golfo no fue muy diferente de la lectura hecha en el propio Irak. Reinaba el sentimiento de que de nada servía que Irak hiciera todas las concesiones necesarias y cooperara con todas las resoluciones del Consejo de Seguridad de la ONU, pues los EE.UU. tenían como objetivo derrumbar el régimen de Saddam, sin importarse con el costo que estas políticas provocaban para la población civil iraquí. La citación siguiente de El-Shazly y Hinnebusch es reveladora en este sentido. Según ellos,

Long after Iraq had been defeated and its strategic weapons substantially destroyed, Washington continued to wage a campaign against Baghdad, including continued bombing, economic blockade, and an intrusive international sanctions regime that openly aimed to permanently destroy Iraq as a regional power and impose enough suffering on Iraqis to cause Saddam Hussein's overthrow (2002: 73).

Además de la simpatía por los iraquíes debido al sufrimiento provocado por las sanciones de la ONU, la opinión pública árabe

observaba con extrañeza, y a veces con indignación, lo que ella percibía como una fijación de la ONU por Irak, mientras que las resoluciones del mismo Consejo de Seguridad en relación con Israel y los palestinos no eran aplicadas, sin que esto provocara ninguna consecuencia para Israel. Los acontecimientos de 2003, cuando los EE.UU. y sus pocos aliados atacaron a Irak, inclusive sin el aval del Consejo de Seguridad de la ONU, y derrumbaron el régimen de Saddam Hussein, apenas confirmaron la desconfianza de la opinión pública árabe. El hecho de que las armas de destrucción masiva, que fue la principal justificación de la guerra, no hayan sido encontradas confirmó – para los árabes – que el proyecto de los EE.UU. era derrumbar el régimen de Saddam Hussein sin importarse con el costo para los iraquíes.

Desde la caída del régimen del partido Baat en abril de 2003, se puede afirmar que la importancia de Irak cambió en el escenario político árabe. Mientras que el régimen de Saddam Hussein era considerado el enemigo preferencial de los EE.UU. en la región, el actual régimen es considerado el aliado árabe preferencial de los EE.UU.. La Iniciativa para la Democracia del Gran Oriente Medio, presentada en 2004 por los EE.UU., y que fue recibida con mucha desconfianza por los países árabes, tiene a Irak como el “ejemplo a seguir” para los demás países árabes. O sea, la implementación de la democracia en Irak sería el primer paso para la democratización del resto del mundo árabe. Para los demás países árabes, al asumir este papel, Irak se convertiría en un tipo de caballo de Troya para la defensa de los intereses de los EE.UU. en el mundo árabe. Además de esto, los demás países árabes tienen dos motivos de preocupación. El primero es el desmembramiento de Irak en pequeñas entidades soberanas. Este desmembramiento puede debilitar la identidad árabe del nuevo Irak, en caso de que una entidad chiíta y otra kurda sean creadas. Esto sin mencionar que la identidad chiíta fortalecería la influencia de Irán en la región, mientras que una entidad kurda podría controlar una parte significativa de las riquezas iraquíes en petróleo,

lo que no es muy bien visto por los demás Estados árabes. Mientras que la rebelión de parte de la población chiíta contra los EE.UU. aleje el espectro del apoyo americano a la creación de una entidad chiíta soberana, la potencial creación de una entidad kurda soberana continuará estando sobre la región durante algún tiempo. La segunda fuente de preocupación de los demás Estados árabes es la eventual falta de compromiso del nuevo régimen iraquí con la causa palestina, o inclusive el establecimiento de una alianza estratégica entre Irak y el Estado de Israel, en los moldes de la alianza que existe entre Israel e Turquía. La paradoja para el nuevo régimen iraquí es que se trata de una situación en la cual el éxito es difícil de alcanzar: al mostrarse fiel a sus semejantes árabes, el nuevo régimen iraquí puede hostilizar a su protector, los EE.UU., pero si fuera fiel y obediente a su protector, el nuevo Irak corre el riesgo de quedar aislado, una vez más, del resto del mundo árabe.

ISRAEL – PALESTINA

Ésta es la cuestión verdaderamente dominante de la agenda política árabe. Su importancia ha sido crucial para ayudar a forjar una identidad árabe. De forma general, la reemergencia de la identidad árabe puede ser trazada de vuelta al período entre las dos grandes guerras del siglo pasado (Barnett, 1998: 55-83). Esta identidad ha sido construida en función de la negación de otras dos: Israel, de forma particular, y el Occidente, de forma más general. Esto no significa, sin embargo, que la identidad árabe no sea también el fruto de características comunes, tales como la etnia, la lengua, la religión y la historia.

La creación del Estado de Israel en mayo de 1948 tiene, por lo tanto, una importancia central en la formación de la identidad árabe. Desde cuando judíos de la Diáspora, en el seno del movimiento Sionista, tomaron la decisión formal de regresar a lo que consideraban

su Tierra Santa (o prometida), árabes – tanto aquellos que vivían en la entonces Palestina, como los demás – y judíos han estado en una situación de antagonismo permanente. La aceleración de la inmigración y la instalación de los judíos en la Palestina después de la Primera Guerra Mundial – y de la promesa de Lord Balfour – confirmó e intensificó este antagonismo. La cuestión de saber quién entre los árabes debería liderar a los demás en la lucha contra los judíos se ha colocado desde aquel momento. De esta forma, el en aquel entonces primer ministro iraquí, Nuri Al Said, sugirió una Unión de Siria, del Líbano, de Transjordania y de la propia Palestina con Irak. Simultáneamente, el rey Faruk de Egipto y el rey Ibn Saud de Arabia Saudita querían liderar a los árabes frente al movimiento sionista. Con esto, cuando la Asamblea General de la ONU decidió por la división de la Palestina entre judíos y palestinos, los primeros aceptaron los términos de la resolución de la ONU, mientras que los segundos la rechazaron. La incapacidad de los ejércitos de Egipto, de Irak, de Siria, del Líbano y de Transjordania de reconquistar el terreno conquistado por el movimiento sionista llevó al éxodo de aproximadamente 750.000 palestinos y a su instalación en campos de refugiados en la Cisjordania, en Gaza, y en países vecinos. Pero si la creación del Estado de Israel significó un momento de derrota política y militar para los árabes – que denominan estos acontecimientos como *Nakba* o tragedia –, el autosacrificio y la percepción de una conspiración occidental contra los árabes pasaron a formar parte del imaginario árabe con la crisis del Sinaí en 1956. La crisis del Sinaí fue simbólica por haber unido a Israel con dos de las principales antiguas potencias coloniales en la región, es decir, Francia y el Reino Unido. De hecho, tanto Francia – que aún ocupaba varios países árabes en África del Norte – como Gran Bretaña – debido entre otros motivos a una percepción árabe de haber abierto el camino para el establecimiento del Estado de Israel – eran consideradas como enemigas de los árabes. La alianza de Israel con aquellos dos

países para agredir a un país árabe colocó definitivamente a Israel en la categoría de los enemigos. Por lo tanto, si la identidad árabe se sobreponía a otras identidades existentes (los kurdos en el Golfo, los beréberes en el Magreb, los cristianos, judíos y musulmanes – chiítas o sunitas – en varias partes de la región), uno de los elementos que fundamentaba esta posibilidad era el antagonismo con el Occidente, en general, y con Israel, en particular.

La Guerra de los Seis Días en junio de 1967 permitió a Israel expandir su territorio al ocupar el Desierto del Sinaí y las Alturas del Golán, así como el resto de Jerusalén, la Cisjordania y la Franja de Gaza. La derrota y la humillación de los ejércitos árabes en aquella guerra intensificó la adversidad con Israel, reforzó los sentimientos de rechazo de aquel país entre los países árabes y confirmó a Israel como la gran amenaza a la identidad árabe. Otra consecuencia de la Guerra de los Seis Días fue la confirmación de la voluntad de los palestinos de representarse a sí mismos. La elección de Yasser Arafat como líder de la OLP en 1969 es considerada como un hito en esa dirección. En este sentido, la guerra del Yom Kippur, en octubre de 1973, que conoció un éxito inicial de los ejércitos egipcio y sirio en reconquistar partes perdidas de sus territorios, es considerada por los árabes como su venganza por la Guerra de los Seis Días, aunque Israel haya reconquistado de nuevo prácticamente todos los territorios perdidos en los primeros días de la guerra. En el imaginario de la opinión pública árabe, la guerra de 1973 permitió que los árabes reconquistaran su orgullo, porque llevó a una victoria de Egipto, de Siria y de sus aliados árabes, aunque no se haya transformado en términos concretos y territoriales.⁶ En lo que se refiere a los palestinos,

⁶ Parte del idealismo árabe en relación con la Guerra del Yom Kippur está relacionado con el uso – hasta aquel entonces inédito – por parte de los árabes del “arma” del petróleo. El embargo decidido por los exportadores árabes de petróleo llevó a un aumento del 400% del precio de este producto en los mercados internacionales. Es lo que quedó conocido como el primer choque de petróleo; el segundo sería en 1979, después de la revolución islámica en Irán.

después de la guerra del Yom Kippur, la conferencia de jefes de Estados árabes en Rabat, Marruecos, en 1974, fue la ocasión del reconocimiento de la OLP como único representante legítimo del pueblo palestino por la Liga de los Estados Árabes y todos sus miembros.

El sólido consenso entre los países árabes sobre la necesidad de aislar a Israel y no reconocer a aquel país como parte de la región empezó a desmoronarse con la visita del presidente egipcio Anuar Sadat a Jerusalén en 1977. La visita de Sadat fue el puntapié inicial para un proceso de negociación bilateral entre el primer ministro de Israel Moshe Dayan y el presidente Sadat de Egipto y que culminó en los acuerdos de Camp David.⁷ Los acuerdos de Camp David, mediados por el presidente norteamericano Jimmy Carter, permitieron en última instancia la recuperación por parte de Egipto de todos los territorios que había perdido por la vía militar para Israel, así como el establecimiento de relaciones diplomáticas y comerciales entre los dos países. Una consecuencia indirecta de los acuerdos fue la expulsión de Egipto de la Liga de los Estados Árabes y el cambio de la sede de esta organización, de El Cairo para Túnez. Sadat trató de arrancar concesiones a Israel para los palestinos, pero todo lo que obtuvo fue un pobre acuerdo de autonomía para los palestinos, que nunca llegó a ser implementado. De cierta forma, el acuerdo era una carta en la mano de Sadat para convencer a sus ciudadanos de que él no había abandonado a los palestinos, de que él los había defendido. Esto es revelador de la centralidad de la cuestión palestina para la opinión pública de los países árabes, pero también de la preponderancia de los intereses nacionales en la visión de los líderes, inclusive cuando la defensa de estos intereses nacionales significa el simple abandono de los palestinos.

⁷ El líder del partido Likud Moshe Dayan había conseguido vencer las elecciones legislativas en Israel en aquel mismo año 1977 gracias al voto masivo de los sefaradim, interrumpiendo con esto una larga serie de victorias electorales de los laboristas. Dayan fue el primer líder israelí que dio una atención especial al voto sefardita.

Las consecuencias de la invasión del Líbano por Israel en el verano de 1982 son de dos tipos: política y humanitaria. Empezando por el lado humanitario, la invasión del Líbano fue caracterizada por la masacre de Sabra y Shatila en septiembre de 1982. El ejército de Israel, bajo el liderazgo del en aquel entonces ministro de Defensa Ariel Sharon, permitió que las milicias libanesas de maronitas cristianos entraran en los campos de refugiados palestinos de Sabra y Shatila donde cometieron una amplia masacre de la población civil del campo. Cálculos varían entre 700 y dos mil muertos en los dos campos durante la masacre. Una comisión de investigación del parlamento de Israel – denominada Comisión Kahan – culpó al ejército de Israel por haber permitido la entrada de las milicias libanesas en los campos y, con esto, no haber protegido a los civiles, a pesar de conocer el odio que existía entre los dos grupos, además de considerar a Ariel Sharon indirectamente responsable por la masacre y recomendar su resignación.⁸ Las consecuencias políticas – que eran los objetivos originales de Israel al atacar el Líbano – fueron la salida del comando de la OLP del Líbano y su instalación en Túnez. De hecho, el objetivo del ejército de Israel con la invasión del Líbano era impedir que aquel país – que era entonces una tierra de nadie debido a la guerra civil – continuara sirviendo de base de operaciones de los palestinos, en general, y de la OLP, en particular, contra Israel (Sharoni y Abu-Nimer: 2004, 184). La superioridad militar israelí en relación con el Líbano y con las diferentes facciones palestinas permitió que el ejército de Israel avanzara con gran velocidad y llegara rápidamente a la capital libanesa, Beirut, donde impuso a los líderes de la OLP, entre los cuales Yasser Arafat, un cerco que duró semanas. Frente al dramatismo de la situación humanitaria en la capital libanesa y ante la ausencia de cualquier otra

⁸ Es notable en este sentido que la única acción punitiva que se tomó sobre la masacre de Sabra y Shatila haya sido esta del parlamento de Israel. Nunca ningún miliciano libanés fue llevado ante ninguna instancia para ser indagado sobre lo ocurrido en aquellos dos campos de refugiados.

alternativa viable, los líderes de la OLP tuvieron que aceptar un salvoconducto que le permitió retirarse del Líbano, en agosto de aquel año, sin ser amenazados por el ejército de Israel. La ganancia para Israel fue grande, ya que la OLP se alejó de sus bases en los territorios ocupados y dejó de operar contra Israel a partir del Líbano. La ganancia para la OLP fue poder limitar las pérdidas y continuar existiendo. Con su salida de Beirut, fue leído uno de los primeros réquiem políticos de Arafat. Se nota aquí que, al retirarse del Líbano, el ejército de Israel creó una zona de protección de su frontera norte, sólo que dentro del propio territorio libanés, y apoyó una milicia que se llamó el ejército del Sur del Líbano para impedir que fueran lanzados ataques y bombardeos, a partir del sur del Líbano, contra Israel. Pero la historia terminó mostrando que la creación de esta zona fue un error: sucesivos gobiernos israelíes tuvieron que enfrentar la resistencia libanesa liderada por el Hezbollah, con la condenación internacional y, lo que es peor, con ataques contra el territorio israelí a partir de aquella misma zona. Apenas 18 años después, en el gobierno del primer ministro Ehud Barak, Israel decidió desmontar sus operaciones en aquella área, aunque no haya sido aún de forma total.

El alejamiento de la OLP de los territorios ocupados no fue el fin de la resistencia palestina, ni podía ser. Una resistencia palestina a la ocupación israelí pasó a operar a partir de los territorios ocupados y la llamada revolución de las piedras, que era más propiamente una revuelta de jóvenes y niños palestinos que protestaban contra la ocupación y que terminó siendo conocida como la Intifada, iniciada en diciembre de 1987, fue la mayor prueba de ello. La primera Intifada atrajo la simpatía de la opinión pública internacional hacia la causa palestina como nunca antes había ocurrido. Sin embargo, la Intifada, cuyas primeras piedras habían sido lanzadas en los campos de refugiados de Gaza, amenazaba colocar a los líderes en el exilio, es decir, la OLP y su líder Yasser Arafat, como irrelevantes. Fue exactamente dentro de este contexto que el Hamas, y su líder, Sheik

Yassine, empezaron a fortalecerse dentro de los territorios ocupados por Israel (Kepel: 2000, 161).

La respuesta de los líderes de la OLP se materializó en dos frentes. Por una parte y para reconquistar su legitimidad, pasó a tratar de liderar la Intifada. Por otra parte, trató de aprovechar la mencionada simpatía de la opinión pública internacional por la misma Intifada para consolidarse nuevamente como el único representante legítimo del pueblo palestino. Fue en este contexto que Yasser Arafat anunció, ante el Consejo Nacional palestino – una especie de parlamento en el exilio – reunido en Argel, el 14 de noviembre de 1988, la proclamación de un Estado Palestino.⁹

La invasión de Kuwait por Irak y la consecuente guerra del Golfo tuvieron las consecuencias negativas citadas en la sección anterior sobre la causa palestina. Pero frente al fuerte apoyo árabe a la operación Tempestad en el Desierto, y frente también a la evolución del contexto internacional – el primer presidente Bush se refería en aquel momento a un Nuevo Orden Mundial – el gobierno de los EE.UU., en conjunto con el gobierno de la ex Unión Soviética, decidieron organizar una conferencia internacional para avanzar la causa de la paz en el Oriente Medio. Fue la llamada Primera Conferencia de Paz para el Oriente Medio, o Conferencia de Madrid, que se reunió del 30 de octubre al 4 de noviembre de 1991 en la capital española. La conferencia fue la oportunidad para el lanzamiento de una iniciativa para establecer la paz en el Oriente Medio y no apenas entre israelíes y palestinos. La preparación de la conferencia indicó el nivel de dificultades que en ella sería enfrentado. El gobierno Bush tuvo que presionar al gobierno israelí de Yitzhak Shamir, del Likud, para que participara en la

⁹ El intento de aprovechar la tribuna de la ONU para hacer el mismo anuncio terminó siendo una oportunidad de oro para Arafat. El gobierno americano rechazó la solicitud de visa de Arafat y provocó una condenación internacional consensual del acto americano, así como la transferencia de la reunión de la Asamblea General de la ONU de Nueva York para Ginebra, para permitir que Arafat se dirigiera a ella. Arafat no podía esperar un regalo mayor.

conferencia. Una de las condiciones de éste último fue la inclusión de los palestinos dentro de una delegación jordano-palestina, que fueran representados sólo por palestinos de los territorios ocupados (excluyendo con esto a los exiliados) y que no fueran miembros de la OLP. El debilitamiento de Arafat y de la OLP, con la salida del Líbano, y después, con el apoyo a Irak, no dejaron muchas alternativas a los palestinos a no ser aceptar estas condiciones. Los palestinos terminaron siendo representados por Hanan Ashraui y Faïçal Husseini, dos eminentes líderes de dentro de los territorios ocupados, con la bendición de la OLP. La conferencia tuvo dos resultados importantes: la admisión de las resoluciones 242 y 338 del Consejo de Seguridad de la ONU como base para las negociaciones entre las partes y, por consiguiente, el reconocimiento del principio del intercambio de "territorios por la paz." La conferencia decidió organizar las negociaciones entre árabes e israelíes en dos niveles: el bilateral y el multilateral. En las negociaciones bilaterales, Israel negociaba con sus principales vecinos divergencias y cuestiones territoriales. En el ámbito multilateral, empezó un ciclo de negociaciones para crear una zona de paz y cooperación en el Oriente Medio. Los asuntos discutidos iban de la agenda negativa (como forma de ejemplo, la cuestión de los escasos recursos hídricos) a la agenda positiva (acuerdos de libre comercio, así como el establecimiento de relaciones diplomáticas entre Israel y otros países árabes además de Egipto). Pero el gobierno de Shamir no estaba muy interesado en las negociaciones y el proceso de Madrid terminó creando sus propias desilusiones.

Con la victoria del Partido Laborista en las elecciones legislativas israelíes en junio de 1992, la esperanza de un nuevo vigor en las negociaciones entre Israel y los países árabes, en general, y con los palestinos, en particular, tuvo un nuevo impulso. La opción de los Laboristas fue tratar de conseguir un acuerdo con Siria. Rabin consideraba que dicho acuerdo tendría consecuencias profundas sobre el Oriente Medio, mucho más significativas que un acuerdo con los palestinos. Sin embargo, la vía Siria fracasó porque el presidente sirio

Hafez al Assad no tomó en cuenta las concesiones territoriales hechas por Rabin como siendo suficientes. La premisa de Rabin – que volvería a ser la premisa de Barak ocho años más tarde – no se verificaba frente a los negociadores árabes. Para estos, la cuestión palestina era la cuestión central y de su solución se derivarían las soluciones de los demás conflictos entre Israel y los países árabes. Cuando, en el verano de 1993, se anunció en Oslo, Noruega, que había sido alcanzado un acuerdo de principios entre el gobierno de Israel y representantes oficiales de la OLP, la sorpresa fue grande pero apenas parcial. El Partido Laborista había sido electo con un mandato claro para comprometer al país en un proceso de paz con los palestinos y el proceso iniciado en Madrid estaba paralizado. La firma de los acuerdos terminó ocurriendo en los jardines de la Casa Blanca, en los EE.UU., en la presencia del presidente de los EE.UU., Bill Clinton, del primer ministro israelí Yitzhak Rabin, del ministro de relaciones exteriores de Israel, Simón Pérez, y del líder de la OLP, Yasser Arafat. La premisa central por detrás del proceso de Oslo era el intercambio de territorios por la paz, o sea, que Israel entregaría territorios a los palestinos a cambio de que los palestinos le garantizaran la paz. Para llegar a este doble objetivo, el proceso lanzado en Oslo pasaba por un entendimiento particular: las partes en conflicto desconfiaban mucho una de la otra y era necesario un proceso de construcción de confianza mutua. Por lo tanto, israelíes y palestinos hicieron concesiones mutuas para llegar a un acuerdo, que se suponía que duraría de tres a cinco años, al cabo de los cuales empezarían las negociaciones para el *status* final. En estas negociaciones sobre el *status* final, las cuestiones más candentes entre israelíes y palestinos – es decir, la existencia o no de un Estado palestino, sus contornos y sus prerrogativas, el futuro de Jerusalén, el futuro de los asentamientos israelíes en los territorios ocupados, así como la cuestión de los refugiados palestinos – habrían sido tratadas en un clima de confianza establecido entre las partes. De hecho, la situación transitoria sería caracterizada por una creciente confianza entre las partes a medida

que fueran dados pasos concretos (cooperación entre servicios de seguridad, patrullas conjuntas, etc.), fueran realizadas concesiones mutuas (ciudades palestinas siendo evacuadas o establecimiento de una autoridad autónoma palestina en los territorios ocupados). Entre las concesiones israelíes, se destacan el congelamiento de los asentamientos y la retirada parcial o total de partes de la Cisjordania y Gaza. Entre las concesiones palestinas se destacan la necesidad de controlar a los grupos radicales y garantizar la seguridad de Israel. La historia mostró que las premisas del plan elaborado en Oslo eran erradas. En la fase transitoria, en vez de establecerse una confianza mutua entre las partes, se estableció un clima de desconfianza entre ellas.

La primera víctima de los Acuerdos de Oslo fue el primer ministro de Israel, Yitzhak Rabin, asesinado en noviembre de 1995 por un fanático israelí que lo consideró como un traidor por haberse comprometido a evacuar los territorios ocupados, considerados parte importante de Israel por varios líderes religiosos israelíes. Si el asesinato de Rabin ya era un claro indicio de la desconfianza creciente de la opinión pública israelí en relación con el proceso de paz lanzado en Oslo, la elección de Benjamín Netanyahu al cargo de primer ministro confirmó aquella tendencia.¹⁰

El gobierno de Benjamín Netanyahu (que duró desde julio de 1996 hasta mayo de 1999), se caracterizó no por la creciente confianza entre las partes – como era de suponer que fuera con los acuerdos de Oslo – sino por la creciente desconfianza entre ellas. A pesar de la mediación del presidente Clinton, y de las presiones que la administración americana ejercía sobre las dos partes (de las cuales procedieron principalmente los acuerdos formales del 15 de enero de 1997 sobre la autonomía palestina en Hebron, así como los llamados

¹⁰ El significado de la elección de Netanyahu era ese no apenas debido a su oposición a los acuerdos de Oslo, sino también por el hecho de que él había derrotado a Simón Pérez, uno de los signatarios del acuerdo de paz, y que venció el premio Nóbel de la Paz junto con Rabin y Arafat por haber sido uno de los principales idealizadores de los acuerdos de Oslo.

acuerdos de Wye River que indicaban los pasos que cada parte necesitaba dar para alcanzar las negociaciones sobre el *status* final), el paso de Netanyahu por el poder en Israel fue un período de estagnación – e inclusive de retrocesos – en lo que se refiere al proceso de Oslo. Por esto, la elección en mayo de 1999 de Ehud Barak como primer ministro de Israel trajo un alivio para los palestinos, así como para la administración del Presidente Clinton.¹¹ La prueba de esto fue que en septiembre de 1999, o sea, menos de dos meses después de que Barak asumiera el cargo de primer ministro, Arafat y Barak firmaron los acuerdos de Sharm Al Sheikh, que eran de hecho una nueva versión de los acuerdos mencionados anteriormente de Wye River. Sin embargo, y en una repetición de la estrategia de negociación que había sido seguida por Rabin algunos años antes, Barak prefirió dar privilegio a la vía siria, pensando que un acuerdo con Siria debilitaría a los palestinos, porque los dejaba como la única parte árabe sin acuerdo final con Israel, impresión ésta que era compartida por la administración Clinton. Americanos e israelíes consideraban también que un acuerdo con Siria facilitaría llegar a un acuerdo con el Líbano, lo que permitiría que Israel resolviera el espinoso problema de su presencia en el sur del Líbano. Pero este cálculo no contaba con la postura intransigente del líder sirio Hafez al Assad en defensa de los intereses territoriales de su país.¹² El resultado fue que Barak perdió sus primeros nueve meses

¹¹ El entusiasmo de los EE.UU. por Barak procedía del hecho de que él tenía un perfil aparentemente parecido con el de Rabin: un general retirado, ex jefe de estado mayor de las fuerzas armadas y héroe de guerra. Él empezó su mandato con un alto índice de confianza sobre sus credenciales para defender los intereses estratégicos de Israel.

¹² La administración Clinton estaba tan convencida de este razonamiento, que el presidente americano hizo un esfuerzo particular para encontrar a su homólogo sirio en Ginebra el 26 de marzo de 2000, esperando poder aproximar las posiciones de ambas partes y permitir llegar a un acuerdo. Fue precisamente después de este encuentro fracasado entre Clinton y Assad que americanos e israelíes quedaron convencidos de que su apuesta en Siria estaba equivocada. Y con este fracaso, Barak acabó retirando a Israel del sur del Líbano, lo que terminó siendo interpretado como un retroceso frente a la resistencia del Hezbollah, o sea, como una recompensa a la violencia. Sin que haya sido su intención, Barak terminó dando esperanza y legitimidad a la violencia del Hamas en los territorios ocupados.

en el poder atrás de un acuerdo que terminó no ocurriendo, desgastándose y gastando innecesariamente su poder de movilización de la opinión pública israelí. Cuando Barak (y con él Clinton) se volvió para la vía palestina, estaba con prisa: las elecciones presidenciales americanas estaban en camino y la popularidad de Barak – y con ello su longevidad en el cargo – estaba disminuyendo. Fue con prisa que la administración americana convocó a palestinos e israelíes a Washington para empezar las negociaciones exploratorias del *status* final.¹³ Fue con prisa, también, que el gobierno Clinton invitó a los líderes israelíes y palestinos a Camp David en julio de 2000. Arafat comunicó a Clinton que las negociaciones preliminares no habían avanzado lo suficiente y que era prematuro un encuentro cumbre de aquella naturaleza, pero Clinton le garantizó que nadie sería acusado en caso de que las negociaciones fracasaran. Por lo tanto, Arafat, Barak y Clinton se aislaron en Camp David durante 14 días (del 11 al 25 de julio de 2000), apostando en que el alejamiento de las respectivas opiniones públicas y la convivencia diaria serían favorables para las negociaciones y las concesiones. Ocurrieron avances, tanto así que Camp David constituye uno de los momentos en que las partes más se aproximaron de una solución. Esencialmente, Arafat renunció al llamado derecho de los refugiados de regresar a la antigua Palestina, mientras que Barak aceptó también el principio de dismantelar una parte significativa de los asentamientos en los territorios ahora ocupados por Israel, aceptando retirarse de aproximadamente el 90% de la Cisjordania. Barak aceptó también el principio de compensar a los palestinos con territorios equivalentes a las pocas colonias judaicas que habrían permanecido en el eventual nuevo Estado palestino. Pero el acuerdo sobre Jerusalén no avanzó

¹³ Esta era una cuestión clave: Barak quería disminuir el período transitorio y entrar en negociaciones de *status* final inmediatamente, mientras que los palestinos querían cumplir los acuerdos de Sharm Al Sheikh y conseguir más territorios, para empezar las negociaciones finales a partir de este nivel más interesante para ellos.

lo suficiente en la evaluación de los palestinos. Por otra parte, la cantidad de asentamientos israelíes que aún habrían sobrado en el nuevo Estado palestino hacía que su mapa pareciera un “queso suizo”, según la expresión difundida en la época. En lo que algunos observadores consideran que fue el mayor error de su carrera política, Arafat terminó rechazando la propuesta de Barak como siendo insuficiente. Los tres líderes se separaron sin haber alcanzado un acuerdo. Aunque algunos observadores afirmaron que ningún líder palestino, por más moderado que fuera, habría aceptado la oferta de Barak, a pesar de las garantías previas de Clinton, israelíes y americanos salieron de Camp David acusando a Arafat de intransigente y lo culparon por el fracaso del proceso de negociación.

En septiembre de 2000, esto es, poco después del fracaso de Camp David, el en aquel entonces líder interino del Likud, Ariel Sharon, decidió visitar la mezquita de Al Aqsa, en un gesto que contó con amplio apoyo dentro de su propio partido, dándole credenciales para permanecer como líder del Likud¹⁴. Pero este mismo gesto enfureció a los palestinos y provocó la llamada segunda Intifada, un movimiento inspirado en la primera, con la diferencia de que no era espontáneo, al mismo tiempo que era más violento.¹⁵ Antes de la victoria de Sharon contra Barak en febrero de 2001, los negociadores israelíes y palestinos tuvieron una última oportunidad de llegar a un acuerdo. Fueron las negociaciones de Taba – en el desierto del Sinaí – en las cuales importantes delegaciones representando a las dos partes volvieron a discutir sobre los mismos puntos que habían sido negociados en Camp David, y alcanzaron entendimientos que eran

¹⁴ El mayor rival de Sharon, el ex primer ministro Benjamín Netanyahu, había acabado de ser declarado inocente por la justicia de Israel de acusaciones de corrupción, que eran hechas contra él, y planificaba regresar para liderar el partido para eventualmente conquistar de nuevo el cargo de primer ministro.

¹⁵ La lucha en el seno del Likud tenía como telón de fondo la continua disminución en la popularidad de Barak y, por lo tanto, la perspectiva concreta de que el líder del partido participara y ganara las elecciones para el cargo de primer ministro.

satisfactorios para ambas partes. Sin embargo, las encuestas indicaban que las inminentes elecciones para el cargo de primer ministro en Israel darían la victoria a Sharon.¹⁶ En un gesto de grandeza política, Barak retiró a sus negociadores de Taba para no obligar al gobierno siguiente a honrar un acuerdo que no había negociado. Fue la última vez que representantes oficiales de palestinos e israelíes se reunieron y negociaron los contornos de una paz duradera.

La victoria de Ariel Sharon en las elecciones para primer ministro en Israel, la intensificación de la segunda Intifada, así como el desinterés del entonces recién electo gobierno George W. Bush por el conflicto en el Oriente Medio llevaron el proceso de paz al punto muerto. En vez de negociar el *status* final y los contornos de un nuevo Estado palestino y sus relaciones con Israel, palestinos e israelíes pasaron a negociar sobre cómo restablecer la confianza entre ellos para poder reanudar el proceso de paz. Los mediadores del conflicto encontraron situaciones de odio mutuo y ausencia total de confianza entre las partes, condiciones éstas parecidas con la situación que prevalecía en la década de los ochenta o al comienzo de la década de los noventa. El tan mencionado “mapa del camino” – resultado de una mediación de los EE.UU., de Rusia, de la Unión Europea y de la ONU – tiene como objetivo apenas permitir que las partes reanuden las negociaciones de paz. Pero ni siquiera esto han conseguido, y los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001 contra los EE.UU. apenas confirmaron el *imbroglio*: Israel consiguió convencer a los EE.UU. de que la amenaza terrorista con la cual se enfrentaban era la misma y, por lo tanto, que los dos estaban del mismo lado de la barrera. Con esto, los EE.UU. perdieron cualquier ambición de ser mediadores imparciales entre israelíes y palestinos, tomando posición abiertamente a favor de Israel. Tres ejemplos ilustran esta actitud.

¹⁶ Una reforma electoral durante la década de los noventa, cuyo objetivo era reforzar el cargo de primer ministro, dándole legitimidad por el voto popular, instituye la elección directa para el cargo, inclusive sin la necesidad de realizar elecciones legislativas.

Sharon ha tratado de debilitar a Arafat y quitarle cualquier legitimidad y se ha negado a ni siquiera encontrarse con el líder palestino. Los EE.UU. han adoptado la misma postura israelí de aislar a Arafat. Fue en este contexto que la Autoridad Nacional Palestina creó el cargo de primer ministro (ejercido primero por Mahmud Abbas, de marzo a septiembre de 2003 y, desde septiembre de 2003, por el expresidente del parlamento palestino, Anmed Qorei). Pero la figura de Arafat permanece central, a pesar de debilitada por acusaciones de corrupción y abuso de poder. El segundo ejemplo son los asesinatos selectivos cometidos por Israel contra líderes palestinos que Israel acusa de terrorismo. A pesar de la condenación internacional casi unánime de estos asesinatos, Israel no vaciló en matar dos líderes del Hamas. Primero fue el líder espiritual del Hamas, Sheikh Yassine, el 22 de marzo de 2004, e inmediatamente después, su sucesor, Abdelaziz Rantissi, el 17 de abril de 2004. El gobierno de los EE.UU. ni siquiera condenó al gobierno de Israel por estos dos asesinatos, alegando el derecho de Israel de defenderse. El tercero y último ejemplo es la construcción de la barrera de separación entre israelíes y palestinos, cuyo principio fue condenado por la Corte Internacional de Justicia en La Haya, en julio de 2004, y cuyo trazado ha sido ampliamente cuestionado por la propia justicia israelí. Pero el presidente George W. Bush afirmó que la realidad del terreno terminó imponiendo prerrogativas que no pueden ser ignoradas y que futuras negociaciones tendrán que tener en cuenta esta nueva realidad, legitimando con esto la política de Sharon del hecho consumado.

En resumen, la cuestión palestina se encuentra en posición central entre las prioridades árabes y su falta de solución, así como el alineamiento total de los EE.UU. con Israel, refuerza la desconfianza de los árabes en relación con el Occidente, lo que será discutido a continuación.

RELACIÓN CON EL OCCIDENTE

Para entender la visión árabe del Occidente, es necesario tener en cuenta dos facetas diferentes del mundo árabe: su homogeneidad y su heterogeneidad. El mundo árabe es homogéneo en el sentido de tener sus trazos comunes definidos por la existencia de un Otro común (Israel), así como por la existencia de amenazas y vulnerabilidades comunes (la falta de democracia y el predominio de economías cerradas y arcaicas). La heterogeneidad del mundo árabe procede de la existencia de un Otro común pero diversificado (el Occidente, más específicamente los EE.UU., y el Reino Unido, en el Mashreq, y Francia y los EE.UU. en el Magreb), así como en la existencia de Otros *internos* diferentes entre el Magreb y el Mashreq (cristianos y kurdos en el Mashreq, beréberes y judíos, en el Magreb).¹⁷ Estas distinciones han lanzado desafíos diferentes para ambas regiones y ambas han respondido de forma distinta a ellos. La influencia de los EE.UU. en el Mashreq (y el énfasis actual en democratizar lo que denominan Gran Oriente Medio), la influencia de Francia y de la Unión Europea en el Magreb (y la llamada alianza euro-mediterránea) han sido determinantes para la evolución política y económica de ambas regiones. En este sentido, es válido reiterar que el conflicto entre Israel y algunos países árabes ha sido particularmente importante para la definición de una identidad y de una agenda común a *todos* los Estados árabes, ya que por medio de ellos ha sido definida la relación con los EE.UU., así como con la Unión Europea e inclusive entre Estados Árabes.

En el transcurso de los últimos años, los países árabes han tenido que tratar con dos iniciativas. La primera es la llamada alianza euro-

¹⁷ En diferentes momentos de la historia y hasta el siglo XX, Turquía, Irán e inclusive Pakistán han sido considerados también como Otros por diversos países árabes. Los cambios radicales realizados por Atatürk en Turquía, y por el Sha, en Irán, son reveladores en este sentido. En esta investigación, estos Otros musulmanes pueden ser incluidos en diversos momentos, pero no representan mi principal objeto de investigación.

mediterránea, iniciativa lanzada en Barcelona en noviembre de 1995 en una reunión entre los países de la Unión Europea y los demás países del Mediterráneo. La iniciativa tenía como objetivo el establecimiento en el horizonte de 2005, de una zona de libre comercio en la región y era dividida en tres capítulos: uno económico y comercial, un segundo político, mientras que un tercero era cultural. Según la iniciativa lanzada en Barcelona, el establecimiento de una zona de libre comercio en la región necesitaba de avances en los tres sectores.¹⁸ Fueron establecidas negociaciones bilaterales entre la Unión Europea, por una parte, y varios países de la región, por la otra, y fueron alcanzados acuerdos con varios países, árabes y no árabes (Israel, Turquía, así como Túnez, Marruecos, Jordania, Argelia y Egipto firmaron estos acuerdos). Pero si la iniciativa había aprovechado el entusiasmo derivado de la firma de los acuerdos de Oslo, ella había sufrido con la paralización del proceso de paz en el Oriente Medio. Los países árabes se negaron a sentarse en la misma mesa de negociación con Israel y negociar una zona de libre comercio para toda la región. Con esto, los foros bilaterales quedan privilegiados. Pero en el transcurso de la década de los noventa, la iniciativa de la alianza euromediterránea era la principal iniciativa económica y política que trataba con la región de forma amplia, sin distinguir entre árabes y no árabes.

Esto no significa la ausencia de los EE.UU. de la escena. En el contexto de los resultados de la Conferencia de Madrid, los EE.UU. incentivaron a Israel y a los países árabes para que establecieran las bases de una zona de paz y prosperidad económica y comercial entre ellos. Los primeros pasos fueron negociados en reuniones multilaterales, primero en Casablanca y, después, en Doha. De la misma forma que con la iniciativa europea, la estagnación y después

¹⁸ Paralelamente a la iniciativa de la alianza propiamente hablando, la Unión Europea lanzó el plan MEDA, cuyo objetivo era brindar a los países del sur del Mediterráneo – todos árabes – ayuda financiera para preparar sus economías para el libre comercio.

el naufragio del proceso de paz entre Israel y los palestinos colocó una pala de cal en el proceso. Pero los EE.UU. tuvieron también iniciativas dirigidas a varios países de la región. La Iniciativa Eizenstat, nombre del exsubsecretario del Tesoro de los EE.UU., que estaba dirigida a los países del Magreb, es una de las más importantes en este sentido. En esta iniciativa, los EE.UU. tenían como objetivo estimular a los tres países del Norte de África para que firmaran un acuerdo de libre comercio conjunto con los EE.UU., a pesar de las diferencias y de los conflictos entre ellos. Pero frente a las dificultades de superar los desentendimientos entre los tres países, los EE.UU. terminaron firmando acuerdos de libre comercio separados con ellos, así como con Jordania, Egipto, y varios países del Golfo.

En 2004, después de la invasión de Irak, los EE.UU. prepararon y circularon, entre las chancillerías occidentales, la iniciativa “Greater Middle East Initiative”, que defiende una movilización de las potencias occidentales para incentivar la modernización y la democratización de la región que se extiende desde Marruecos hasta Pakistán. La iniciativa tiene dos vertientes: una en el área de seguridad y la otra en el área política y de derechos civiles. En el área de seguridad, el enfoque es el combate al terrorismo y a la proliferación de armas de destrucción masiva, con la OTAN desempeñando una función crucial. En el área de la ampliación de los derechos civiles y políticos, la iniciativa prevé la implementación de reformas jurídicas, así como del propio poder judicial. La iniciativa trata particularmente con la cuestión de las mujeres, garantizándoles la protección de la ley y el acceso a la educación y al empleo. La iniciativa prevé también la implementación de democracias electorales, transparentes y respetuosas de las libertades individuales y de expresión. Forman parte también de la iniciativa el estímulo al sector privado y a la implementación de economías de mercado, con un rol destacado para la instalación de un banco de desarrollo económico regional. La iniciativa encontró grandes resistencias por parte de los países árabes, inclusive entre los principales aliados de los EE.UU. en

la región. Una reunión de jefes de Estado de la Liga Árabe en Túnez intentó tratar sobre el asunto de forma preventiva y definir – sin gran éxito – una posición común entre los miembros de la Liga. Sin embargo, la fuerte resistencia de los países árabes, conjuntamente con la falta de entusiasmo de los socios europeos de los EE.UU. – que consideraban que tenían en su alianza euromediterránea algo bastante similar – y los serios problemas que los EE.UU. han encontrado en Irak redujeron el alcance y la ambición de la iniciativa. La falta de perspectivas concretas para la creación de un Estado palestino sólo aumentó la resistencia de los países árabes a la iniciativa de los EE.UU..

Se puede afirmar que a pesar de las diferencias entre el Magreb y el Mashreq, la relación entre el Occidente y el mundo árabe puede ser entendida de forma homogénea y dictada de forma nítida por la desconfianza de los países árabes en relación con las iniciativas mencionadas encima. Las diferencias regionales entre los países árabes pueden definir que éste o aquel país occidental sea el objeto de la desconfianza y que esto sea definido por factores como la relación con las antiguas potencias coloniales. Sin embargo, los factores de homogenización, es decir, el hecho de que la solución del conflicto entre Israel y los palestinos esté completamente paralizada, mientras que Irak pasa por una gran inestabilidad, son también presentes y apenas refuerzan la desconfianza generalizada de los árabes con el Occidente. No obstante, no se puede ignorar que la resistencia de los países árabes se debe también al hecho de que ambas iniciativas – tanto la europea como la americana – tienen un componente de liberalización e inclusive de democratización de la vida política en los países árabes, un asunto que los líderes de estos países se niegan a discutir.

CONCLUSIÓN

La situación en Irak, el conflicto entre israelíes y palestinos y la relación del mundo árabe con el Occidente son cuestiones vinculadas

entre sí. No se puede discutir una de estas cuestiones sin discutir las demás: hasta la caída del régimen del expresidente iraquí, Saddam Hussein, la opinión pública árabe, así como sus líderes políticos constantemente la comparaban a la insistencia de los EE.UU. de aplicar las resoluciones del Consejo de Seguridad de la ONU relativas a Irak, pero no las resoluciones relativas a la cuestión palestina. Después de la caída del régimen de Saddam Hussein, muchos árabes consideran la presencia americana en Irak como una fuerza de ocupación y se preocupan sobre el futuro papel de Irak en el seno del mundo árabe. Sin embargo, cada país árabe cuenta con sus propias prioridades, y las define en términos regionales o internos. Cuestiones de balanza de poder regional, de prestigio o de territorialidad son importantes y relevantes para varios países árabes. Las fronteras que comparten con Israel y los conflictos territoriales que se derivan de estas fronteras definen de forma fundamental las prioridades de las políticas exteriores y de defensa de Siria, del Líbano y de Jordania. En el caso de Egipto, la solución del conflicto territorial con Israel mediante los acuerdos de Camp David no significa que no sean tomados en consideración cálculos de balanza de poder. Puede afirmarse, inclusive, que el prestigio de aquel país se deriva en larga medida de su peso en la región y de su influencia en la balanza de poder regional. Finalmente, en el Magreb, cuestiones territoriales y de balanza de poder definen de forma clara las relaciones entre Argelia y Marruecos. La lucha por la supremacía regional y la definición de la balanza de poder regional son los prismas comúnmente usados para analizar la cuestión del Sahara Occidental.

Otras cuestiones también son fundamentales y forman parte de las prioridades del mundo árabe. El terrorismo, sobre todo después del 11 de septiembre, es seguramente una de estas cuestiones, ya que una parte importante de lo que se considera como terrorismo internacional tiene raíces en la región. Además de esto, varios países árabes han sido el blanco de acciones terroristas al estilo del 11 de

septiembre de 2001. Puede citarse aquí a Arabia Saudita, Marruecos y Túnez. La cuestión étnica también ha influenciado y definido las prioridades del mundo árabe. Los acontecimientos dramáticos que han ocurrido en la región de Darfur en Sudán – y que el Congreso de los EE.UU. no vaciló en calificar como genocidio – ilustran perfectamente la importancia de esta cuestión étnica en el mundo árabe. Pero en este trabajo, traté apenas de destacar los temas comunes a la agenda política árabe, que la definen de alguna forma, y que tienen una conexión internacional.

Brasil va a tratar con esta complejidad del mundo árabe. Existe un enorme campo de acción para un país con el potencial y la capacidad de acción de Brasil. Sin embargo, el desafío es grande. Elegir el comercio como una prioridad de acción brasileña en el mundo árabe sólo puede ser un comienzo. Brasil tiene recursos, legitimidad y credibilidad para tratar con la cuestión palestina y contribuir en alguna medida para mediar en el conflicto. De esta forma, Brasil pasaría a ser relevante para la agenda de las prioridades del mundo árabe.

BIBLIOGRAFÍA INICIAL

Michael N. Barnett, (1996) "Sovereignty, Nationalism and Regional Order in the Arab States System" *in: State Sovereignty as Social Construct*, Thomas J. Biersteker, Cynthia Weber (Orgs.) (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 148-189.

_____, (1996) "Identity and Alliances in the Middle East", *in: The Culture of National Security – Norms and Identity in World Politics*, Peter Katzenstein (Org.), (Nueva York: Columbia University Press), pp. 400-450.

Thierry Desrues, Eduardo Moyano (Orgs.), (1977) *Cambio, Gobernabilidad y Crisis en el Magreb – Una reflexión desde las orillas*, (Córdoba, Instituto de Estudios Sociales Avanzados de Andalucía).

Gilberto Dupas, Tullo Vigevani (Org.), (2001) *Israel/Palestina – A Construção da Paz Vista de uma Perspectiva Global* (São Paulo: UNESP).

John L. Esposito, John O. Voll, (1996) *Islam and Democracy*, (Nueva York: Oxford University Press).

Deborah J. Gerner, Jillian Schwedler (Org.), (2004) *Understanding the Contemporary Middle East* (2ª Ed.), (Boulder: Lynne Rienner).

Miguel Hernando de Larramendi, Bernabé López García, (Orgs.), (1996) *Sistemas Políticos del Magreb Actual*, (Madrid: MAPFRE).

Raymond Hinnebusch, Anoushirvan Ehteshami (Orgs.), (2002) *The Foreign Policies of Middle East States*, (Boulder: Lynne Rienner).

Keith Krause, (1996) "Insecurity and State Formation in the Global Military Order" in: *The European Journal of International Relations*, Vol. 2, Nº 3, pp. 319-354.

Gilles Kepel, (2000) *Jihad – Expansion et Déclin de l'Islamisme*, (Paris: Gallimard).

Gema Martín Muñoz, (1999) *El Estado Árabe – Crisis de legitimidad y contestación islámica*, (Madrid: Ballaterra).

Emran Quereshi, Michael A. Sells, (Orgs.), (2003) *The New Crusades – Constructing the Muslim Enemy*, (Nueva York: Columbia University Press).

Percepciones y Prioridades Externas en el Mundo Árabe: Visiones a Partir del Tercer Sector

Juliana Johann*

PRIORIDADES – 1:

Es fundamental señalar de antemano la vigencia de profunda diversidad de objetivos de inserción y de proyección de política exterior (e inclusive contradicciones) presentes en las realidades de los elementos del conjunto de lo que comúnmente se suele llamar Mundo Árabe. En la mayoría de las circunstancias, la percepción de las jerarquías de prioridades puede variar, en caso de que se esté hablando a partir del Golfo o del Levante o inclusive del Magreb, o en caso de que se trate o no un miembro de la OPEP o un Estado línea de frente (con ‘frontera’¹ con Israel) o no, un integrante de las iniciativas de cooperación euromediterráneas o no, un régimen aliado de Washington o no y, entre estos, un prioritario receptor de ayuda externa americana o no, entre muchas otras variables relevantes. No obstante, traspasando estos varios ‘mundos árabes’, o subsistemas del sistema árabe, continúa prevaleciendo una unidad en la división. De esta forma, es muy importante recordar que, a pesar de sus innumerables divisiones, disputas y fragmentación fraternal y, también

* Master en Relaciones Internacionales por la Universidad de Brasilia y consejera para asuntos internacionales de la presidencia del *Palestine Monitor*.

¹ Con la fundación del Estado de Israel, la división de la tierra palestina se dio por medio de la fuerza y la violencia – y no por acuerdo. Israel viene (durante 55 años) resistiéndose a delimitar fronteras permanentes.

su pluralidad en contenidos, en realidad los árabes se constituyen (o así se perciben) en un pueblo y una nación², y no una colección de países diseminados al azar, pasivamente disponibles y accesibles a la intervención y dominio a partir del exterior³.

De esta forma, en términos de modeladores de identidad colectiva, la posibilidad de trascender la esfera de los Estados-nación se presentó a los árabes en la forma de un “pannacionalismo”⁴. Tanto en el pasado como en la actualidad, mucho se argumentó y se argumenta – especialmente en proposiciones emanadas de los diferentes *think thanks* americanos (e israelíes) que se dedican a pensar sobre la región⁵ – que un nacionalismo estrecho y la separación doctrinaria de los Estados árabes serían mejores y tendrían una realidad política más útil que una imposible integración total, más algún esquema de cooperación interarábico en las esferas económicas, políticas y culturales. Esto hace evidente que una de las corrientes de pensamiento más persistente e influyente en el reciente orientalismo⁶ – y que también fue evidente en

² Un aproximado o combinado ‘núcleo étnico’ hecho de símbolos, de recuerdos y de mitos, que, por medio de una lengua, una religión y una cultura, molda una cultura (SMITH, *in*: FEATHERSTONE, 1990).

³ Tesis orientalistas de que las civilizaciones del ‘Oriente’, sobre todo la musulmana, serían básicamente estacionarias y, en este sentido, de alguna forma exteriores a la inexorable marcha del progreso, con poblaciones indolentes, fanáticas, dependientes, furiosas y retardadas, fácilmente impresionables, propensas a la sumisión más indigna, al despotismo ciego y cruel, etc., formaron parte de un conjunto inmenso y sistematizado de disciplinas que construyeron el imaginario de un “Oriente” predispuesto a sufrir intervenciones de un “Occidente” que, exclusivamente, constituiría el mundo del conocimiento, de la crítica, del *know-how* técnico y de las instituciones que funcionan (SAID, 1996).

⁴ Entre tanto, con excepción de la identidad paneuropea, la mayor parte de los “pannacionalismos” que emergieron – paneslavismo, panarabismo, panturquismo y panafricanismo – no conocieron continuados instantes coronados de éxito.

⁵ En general los investigadores de la estrategia están muy fijados en la política o muy absortos en la actividad de consejo a los gobiernos para saber mantener el equilibrio entre las demandas contradictorias del poder y de la verdad.

⁶ El discurso y producción del saber que formó/forma parte de un aparato institucional que no buscaba/busca un saber desinteresado sobre su objeto. Muchas veces, en estos casos, es común que se describan los conflictos más coherentes y, con frecuencia, los más cínicos (Afganistán, Líbano, Liberia, Bosnia, Argelia), como un universo anómico inexplicable, irracional, poblado

las políticas regionales, tanto de EE.UU. desde la década de los cuarenta, como las de Israel – incluye una arraigada hostilidad virulenta contra el nacionalismo (pan)árabe y la concomitante voluntad política de oponerse a él y combatirlo de todas las formas posibles, con la intención de derrotar una recurrente fuerza política independiente de considerable poderío potencial. De esta forma, desde principios del siglo XX, el estado de la condición árabe contemporánea viene indicando que los árabes jamás lograron adquirir su incontestable independencia colectiva, en todo o en parte, precisamente como consecuencia de los designios de potencias extranjeras (SAID, 2003). El fin de la Primera Guerra Mundial marcó el inicio del Oriente Medio⁷ moderno. Las selecciones hechas por los líderes imperiales (otomanos, italianos, franceses y británicos) en sus espasmos moribundos ayudaron de forma decisiva, a pesar de que no exclusivamente, a formar las realidades conflictivas que perduran hasta la actualidad. Los conflictos que agitan a la región actualmente son en gran parte resultados de las derivaciones de las decisiones equivocadas que fueron tomadas – de forma bastante arbitraria – desde hace más de ochenta años por europeos que tenían poco entendimiento o preocupación con la región⁸. Con el objetivo

de individuos entregados a sus pulsaciones mortíferas primitivas. Los artículos sobre estos conflictos mezclan artículos de periódico, CNN, Internet y reflexión neofilosófica que apenas giran alrededor de Hobbes. Son raros los que hacen investigación de campo. Y no se habla suficientemente sobre lo que se origina de dichas prácticas y la facilidad con la cual el etnocentrismo y el racismo pueden desarrollarse en este medio.

⁷ “Medio” en relación con la geografía inglesa. Esta denominación incluye partes del Mundo Árabe (pues excluye a los países del Norte de África, excepto a Egipto) e incluye a países no árabes: Turquía, Israel e Irán. Algunos incluyen además a los también no árabes Afganistán (Asia central) y Pakistán (sudeste asiático).

⁸ En aquellos tiempos, el príncipe Faisal de Arabia le dijo al agente británico que más tarde quedó conocido como Lawrence de Arabia – “Jóvenes hacen guerras y las virtudes de la guerra son las virtudes de los jóvenes, coraje y esperanza en el futuro. Entonces, viejos hombres hacen la paz y los vicios de la paz son los vicios de los viejos, desconfianza y cautela. Debe ser así”. Es una lástima que esta afirmación no haya sido lo que prevaleció en la secuencia de los acontecimientos. En las negociaciones que rediseñaron el mapa del Oriente Medio, después de la Primera Guerra Mundial, la arrogancia y la ignorancia desempeñaron un rol mucho mayor que la cautela y la desconfianza. Y, estas decisiones han probado desde aquel entonces que fueron

de avanzar en su empresa colonial, el “Occidente” siempre logró encontrar colaboradores en el “Oriente”, seducidos por la opulencia colonial, que apoyaron en la toma del control y facilitaron la prolongada presencia extranjera en suelo árabe⁹. Sin embargo, los colonialistas europeos fueron expulsados del mundo árabe por una onda de guerras de liberación contra Inglaterra, Francia e Italia. La descolonización de los imperios europeos fue, entre tanto, instantáneamente sustituida por una nueva acometida por hegemonía entre EE.UU. y la URSS. La presencia soviética fue más corta, limitada en alcance y mejor recibida por los habitantes locales. Además, la existencia de la bipolaridad ofrecía a los Estados débiles la posibilidad de negociar alineamientos, un precioso suministrador de recursos: alineándose a esta o aquella potencia, podían contar con su apoyo diplomático y, sobre todo, su ayuda militar y financiera¹⁰. Después del colapso del bloque socialista el expansionismo americano en la región ampliada del Oriente Medio desconoció límites, excepto en algunos casos excepcionales, como

desastrosas y que el Oriente Medio es una fuente importante de violencia y discordia política en el mundo. Hoy, con la región siendo una vez más centro del conflicto mundial, es difícil no cuestionarse sobre si tal vez Hegel no estaba correcto cuando dijo que lo que aprendemos de la historia es que no aprendemos con la historia.

⁹ Todos los árabes se hacen la misma pregunta que cualquier extranjero naturalmente hace: ¿por qué los árabes nunca unen sus recursos para luchar por causas que por lo menos oficialmente afirman que apoyan, en las cuales, como el caso de la Cuestión Palestina, su pueblo cree de forma activa, si no apasionada? Más allá de los naturales costos de coordinación y cooperación, y naturales variantes de niveles de confianza, entre las causas para esta contradicción paradójica entre intenciones y resultados pueden enumerarse, indudablemente, las causas endógenas de miopías y desperdicios y se puede atribuir cierto peso a estructuras que inmovilizan a las sociedades árabes en agregados de líderes inseguros, intelectuales alineados y de personas miserablemente insatisfechas y frustradas. Sin embargo, sería grave no percibir los inherentes legados nefastos de una clara línea de continuidad de dominio imperial e intervenciones imperialistas, desde el dominio turco otomano sobre los árabes en el siglo XVI, pasando por los británicos y franceses, hasta los americanos e israelíes.

¹⁰ Recursos utilizados principalmente no para combatir a los vecinos aliados al polo rival, ni para las necesidades de la Guerra Fría, sino para garantizar el mantenimiento de los regímenes en el poder.

Irán. Hasta hace poco tiempo, la búsqueda americana de hegemonía había evitado los dos medios europeos de control colonial – invasiones y bases militares. Estos procedimientos habían sido sustituidos por una estrategia en la cual Washington basaba su política regional en la existencia de un *proxy* – el estado de Israel¹¹ – y una red de regímenes árabes proamericanos. Sería otra reedición de esta tradición el actual objetivo de Washington (además, actualmente, de un objetivo explícita y literalmente declarado): el de rediseñar el mapa del mundo árabe según sus intereses¹², no los de los árabes. De esta forma, la política estadounidense (e israelí) continúa siendo la de crear las más amplias condiciones posibles para la fragmentación de los árabes, su falta de acción colectiva y su debilidad militar y económica. Y la política del dividir para gobernar ha prosperado porque cada gobierno árabe teme que, en caso de oponerse a ella, esto provocaría daño a su relación bilateral con EE.UU. Esta consideración ha sido prioritaria frente a cualquier contingencia, por más urgente que sea¹³. De hecho, es notable que

¹¹ Son muchos los debates sobre si Israel es o no un aliado inmoderado. Existen dos escuelas de pensamiento referentes al análisis de las relaciones EUA-Israel. Unos consideran que se trata de un Israel americano (América que dicta a Israel que la política regional de éste debe estar de acuerdo con las necesidades de EUA), mientras que otros consideran que se trata de una América israelí (lo opuesto, o sea, que EE.UU. simplemente adoptan e integran la preferencia regional israelí a sus estrategias globales). Ambas pueden ser consideradas correctas, dependiendo de qué período histórico se trate y dependiendo también de cuál presidente gobierne y cuál la posición de éste en el Congreso americano.

¹² Durante los más de 50 años transcurridos desde que EE.UU. asumió el control de la influencia en la región, su política regional es ejercida basándose en dos principios predominantes: garantizar el libre flujo de petróleo a los Estados occidentales y la defensa de Israel (y ambos se oponen directamente al nacionalismo [pan]árabe). En perspectiva, la idea de instalar en Irak una democracia de estilo estadounidense significa alinear el país con la política de Washington: un tratado de “paz” con Israel, mercados petrolíferos para ganancias para las compañías occidentales y un mínimo de orden civil que no permita ni una oposición real ni una construcción auténtica de instituciones sólidamente soberanas.

¹³ Existe el deseo de los líderes de conquistar la “benevolencia de EE.UU., y entre ellos, de competir por el título de aliado preferencial (sin tener conciencia del desprecio que la mayoría de los americanos siente y lo poco que su *status* cultural y político es comprendido o valorizado en EUA). Inclusive, algunos regímenes árabes emiten señales de que están actualmente pura

los países árabes estuvieron siempre más dispuestos a combatir y competir entre sí que a enfrentar verdaderos agresores del exterior (SAID, 2003). El resultado – después de la más extensa ocupación militar de la historia (la ocupación israelí de los territorios palestinos y de territorios sirios y libaneses) y después de la invasión de Irak (donde, a pesar de los esfuerzos internos, una de las más despreciables tiranías en el seno del conjunto acabó cayendo por intervención de un poder externo) y su conversión en entidad bajo ocupación militar extranjera – es una nación árabe gravemente desmoralizada, en estupor, aplastada y en vías de capitulación, en patente impotencia donde, por lo menos por parte de las autoridades oficiales, aún no se verificaron esfuerzos efectivos para la preparación de una respuesta colectiva a la altura del desafío. Entre tanto, si algunos líderes árabes y gran parte de la intelectualidad árabe han sido siempre afligidos por un cierto pesimismo y fatalismo que indicaría que, como consecuencia de sus propios errores o debido a la superioridad del(de los) enemigo(s), estarían siempre condenados a perder, algunos estamentos de las sociedades árabes contestan estas visiones e inclusive continúan presentando una increíble resiliencia frente a los desafíos descomunales, de procedencia interna y externa, y continúan creyendo que son capaces, como personas y como colectividades, de mucho más de lo que supondrían sus líderes y el resto del mundo. Con relación a los desafíos externos, entre tanto, parece que existe un consenso de que la generalizada percepción árabe contemporánea es la de un panorama externo extremadamente hostil. La tradicional bendición mixta de que por lo menos partes del mundo árabe ostentan

y simplemente cansados del problema palestino. Algunos de estos regímenes parece que no tienen problemas ideológicos para enfrentar a Israel como un Estado Judaico sin fronteras declaradas y que ocupa Jerusalén de forma ilegal desde hace casi cuatro décadas, ni, tampoco, con la marginalización de los Palestinos provocada por Israel. Algunos parece que están dispuestos a aceptar estas circunstancias (inclusive consideradas injustas) sin mayores problemas, siempre que los Palestinos simplemente se comporten o se vayan, sin alarde (para algún lugar que no sea el de estos regímenes).

una abundancia de recursos estratégicos altamente valiosos y comerciables (petróleo y gas) produjo una reedición y retraducciones de viejas tácticas de “demonización”: las últimas novedades brindadas a los árabes fueron la presentación de parte de su conjunto como integrante de un “eje del mal”, lo que incluye como corolario la receta de “terminar Estados” en un proceso de “guerra infinita”, con la consecuente clasificación/presentación del total de los miembros de las colectividades que forman, tanto el mundo árabe como el mundo islámico¹⁴, como la de enemigos que serán combatidos, pacificados, sometidos, subyugados, extirpados.

De esta forma, se percibe una crisis sin precedentes – un ataque de grandes proporciones a su futuro “soberano” por un nuevo poder “imperial”, EE.UU., que trata de garantizar la hegemonía por medio de una creciente presencia militar en todas las partes del mundo (no más sólo presencia proyectada o fuerzas preestacionadas en portaaviones o plataformas móviles, sino implementando un expansionismo de bases militares permanentes) y que, en el plano regional, afina sus políticas con un *proxy* que, por lo general se comporta de forma irredentista y que de forma creciente refina sus capacidades de influir a su favor procesos de decisión en esferas internas en EE.UU. (los EE.UU. tienen un interés geopolítico de disciplinar a Israel y alejarse de él, pero, teniendo en cuenta la fuerza del *lobby* a favor de Israel, actualmente conjunción de lobby judío con lobby protestante fundamentalista – el precio que deberá pagar internamente hace este proyecto casi imposible).

¹⁴ Las diferencias entre musulmanes, senegaleses, chinos, indonesios, árabes y sudasiáticos son mucho mayores que las que distinguen a los no musulmanes de la misma nacionalidad. No se comprende que los extremistas no son representantes de la mayoría de los musulmanes y que, si hay algún choque de civilizaciones en algún lugar, éste puede ser aquel que se da DENTRO de la civilización islámica, entre pequeños grupos de extremistas y un grupo mayor de colectivos que no comparten la visión de vida y de mundo como la interpretan los extremistas y que, simplemente, aspiran a una vida normal y mejor (fuera del cuadro lamentable de índices de desarrollo humano vigentes en la región) – mejores condiciones económicas y usufructo de derechos humanos y derecho al desarrollo, etc.

Aunque, desde 1945, los EE.UU. controlaran la mayoría de los recursos económicos mundiales, así como la mayoría de las capacidades militares y una red de bases militares extendiéndose por dos océanos y cuatro continentes, y aunque la estrategia americana del período post Guerra Fría, inclusive cuando era multilateral, haya sido la de preservación de dominio geopolítico, contemporáneamente los EE.UU. ejercen una posición de influencia sin paralelos anteriores. En un corto espacio de tiempo los EE.UU. (por primera vez desde el fin de la Guerra Fría) construyeron una bien definida línea de política exterior, entablaron/entablan dos guerras impactantes, aumentaron considerablemente sus gastos militares, establecieron importantes relaciones militares con varios países claves de la ex Unión Soviética, colocaron a todos sus enemigos a prueba, fueron mucho más allá de los límites establecidos por las leyes de la guerra en su tratamiento de sospechosos de terrorismo, introdujeron importantes cambios políticos y medidas burocráticas en el plano interno y, probablemente, enterraron el llamado “Síndrome de Viet Nam” (que, según algunos, lograba imprimir un fondo de moderación y freno a instintos belicosos en el colectivo americano). En este proceso, los EE.UU. implementaron una nueva doctrina estratégica que justifica el uso preventivo de poder militar contra amenazas potenciales, en vez de amenazas reales, entrando de esta forma en enfrentamiento con varios de sus aliados claves europeos.

De esta forma, no importa si se denomina “Imperio”¹⁵, o unipolaridad *sui generis* (la de una “nueva Roma” posmoderna), o

¹⁵ A pesar de que uno de los temas centrales de la historiografía americana haya sido el de que no existe un imperio americano (McDOUGALL, 1977), ver, sobre la utilidad y renovada propiedad del viejo término favorito de tiempos más radicales, enterrado desde hace algún tiempo, para la mayoría de los académicos (especialmente los del “centro”), condenado a la basura de la Historia junto con su geminado concepto de “imperialismo”, los recientes trabajos de Michael Cox. Estos demuestran que, si en los años 60 era monopolizado por las izquierdas, el término pasó a ser recientemente favorito de la derecha neoconservadora americana, cuando esta propone abandonar la falsa de que América no es un Imperio y, aceptar que, si el mundo debe ser un lugar estable, entonces los EE.UU. deben actuar con el

hegemonía, o supremacía, o estado de “hiperpotencia”, etc., ésta era de predominio global sin paralelos. Lo que se convirtió este Nuevo

mismo procedimiento imperial con el que los Británicos y Romanos actuaron siglos antes: “luchando las ‘salvajes guerras de paz’ (citando a uno de estos nuevos gurús de esta derecha neoconservadora) para proteger así y ampliar el imperio de la libertad” (BOOT, 2002). Obviamente, estos “nuevos imperialistas” fueron cuidadosos al proponer algunas distinciones: que los EE.UU. serían inmensamente más benevolentes y que no buscarían tomar otros países, sino moldar las selecciones de estos en una dirección progresista. Esto combina con otro cuerpo de ideas también poderoso sobre el “excepcionalismo” americano, una condición que describe el más “obvio” hecho (por lo menos, obvio para la mayoría de los americanos) de que los EE.UU. son al mismo tiempo diferentes y superiores a todas las demás naciones. “It is an empire without a consciousness of itself as such, constantly shocked that its good intentions arouse resentment abroad. But that does not make it any less of an empire, with a conviction that it alone, bears the ‘ark of liberties of the world’”. (IGNATIEF, 2003). Pues, aunque los EE.UU. hayan acudido al uso de la fuerza de sus fronteras no menos que en 101 ocasiones, sólo entre 1801 y 1904, su misión – por lo menos en su ideario – no era conquistar a otros pueblos, sino liberarlos del despotismo, de la misma forma como él mismo se había liberado del dominio británico al final del siglo XVIII. Esto infundió a su política exterior un tono particularmente moralista e idealista, dándoles (a los elaboradores de política exterior americana) la convicción en el raro privilegio de buscar políticas para hacer avanzar sus propios intereses, mientras que, al mismo tiempo, consideraban/consideran, o por lo menos claman, que esto se hace para el beneficio de la Humanidad. Todavía en el ámbito del debate sobre si es adecuada o no la denominación “Imperio”, están los que se contraponen a la idea, citando el hecho de que los EE.UU. han defendido tradicionalmente el principio de la autodeterminación (con notables excepciones, como el caso de la cuestión Palestina). Sus opuestos, entre tanto, señalan el hecho de que, cuando los EE.UU. combatieron el colonialismo – tanto el tradicional como el de la esfera “comunista” –, ellos sólo habrían actuado de esta forma (y no siempre consistentemente) al tener pleno conocimiento de que, como resultado, obtendrían un conjunto de nuevos aliados potencialmente dependientes. Otros aspectos de la discusión incluyen consideraciones sobre si un “imperio” es constituido por el control territorial directo o no (anexión formal, opuesta a la dominación informal, o control político y económico directo). La afirmación de que los EE.UU. no cultivan apetitos territoriales directos ignora el importante hecho histórico de que el país hizo mucho más que una razonable conquista territorial: la nación que hoy denominamos EE.UU. sólo se transformó en los EE.UU. porque anexó amplias porciones en el siglo XIX: de Francia y Rusia (por compra), de México y de España (por la conquista militar), de Inglaterra (por acuerdo) y, con mayor salvajismo, de los tres millones de indígenas nativos, prácticamente eliminados en el proceso. Históricamente, el comprometimiento de los EE.UU. en América Latina y su integración en el sistema hemisférico, liderados por ellos – que suponía/presupone una definida jerarquía de poder, fue de carácter brutalmente explotador en varios momentos de la historia. Para una definición contemporánea de “Imperio”: “Empire is the rule exercised by one nation over others both to regulate their external behaviour and to ensure minimally acceptable forms of internal behaviour within the subordinate states”. Citación de ROSEN, 2003.

Orden Internacional Americano, con su congregación de aliados dependientes, sus amplias redes de inteligencia, sus “cinco comandos militares globales”, su más de un millón de hombres y mujeres “en armas estacionados en cinco continentes” (ante los ojos de poblaciones aprensivas) y sus grupos de portaaviones “en alerta en cada océano”, trae, inevitablemente, consecuencias para todo el resto del mundo, cuando elaboradores de la agenda americana dejan claro que la hegemonía americana no es simplemente tomada como algo dado, sino que será buscada y mantenida con todos los medios necesarios. De esta forma, la nueva legión de los actuales agentes en el comando de esta “hiperpotencia” – Reaganitas por formación, hegemónicos por inclinación, y muy concientes de que existía una laguna entre las posibilidades militares americanas y su papel global – está determinada a remover todos los impedimentos que siente que están siendo impuestos por la “comunidad internacional” sobre la única superpotencia remanente del período posterior a la Guerra Fría (ZAKARIA, 1998). De esta forma, las implicaciones de las inherentes contingencias y oportunidades de aquello que se convirtió en el más extenso sistema internacional de la historia – un único actor verdaderamente significativo, actuando en el sistema internacional (WILKINSON, 1999) – son, sobre todo y necesariamente, inevitables para los árabes.

Después de los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001, la “Coalición” del presidente americano no representó una auténtica respuesta global al terrorismo¹⁶, sino la internacionalización de los

¹⁶ La cuestión del terrorismo internacional consta desde hace mucho tiempo en la agenda de la concertación internacional. Aquí debe recordarse la obstinada tradición de la política exterior americana de resistir – e inclusive obstruir – esfuerzos coordinados con el objetivo de combatir el terrorismo: en diciembre de 1987, cuando la Asamblea General de las Naciones Unidas aprobó una resolución contra el terrorismo (a pesar de las imposibilidades de llegar a una definición del fenómeno que reflejara un consenso), un país se abstuvo de votar, Honduras y otros dos votaron contra: los EE.UU. e Israel. Por su parte, la definición americana de terrorismo no es adecuada para sostener una agenda global, por no tener aplicación internacional, ya que no es fruto de Convención. De esta forma, un poco

objetivos de política exterior de un país: – “usted tiene la libertad de participar según nuestras reglas o de ser aislado completamente”. La respuesta a los atentados terroristas contra la mayor potencia fue una respuesta de seguridad y de fuerte decisión bélica en una escalada represiva¹⁷, que propinó un tremendo golpe al sistema jurídico del Estado de derecho (interno) y un estado de excepción (externo), llevando a la disociación entre derechos humanos de los ciudadanos y derechos humanos de los extranjeros (“bárbaros”)¹⁸. Adoptó un discurso que no distingue diferencia, desigualdad, adversario y enemigo, y omite el hecho de que la dialéctica de las civilizaciones, bastante real, no conduce al “choque”, sino a la mezcla (ALKER, 1995). De esta forma, internamente, se verificó una ofensiva conservadora contra los derechos civiles, con la creación de tribunales militares para juzgar secretamente a los sospechosos de terrorismo,

irónicamente, la amplia “Guerra contra el terrorismo internacional” fue lanzada por un gobierno que, en el pasado, protegió el terrorismo internacional (terrorismo de bandos y terrorismo estatal) como parte de su agenda de política exterior (CHOSSUDOVSKY, 2002). Después de la Segunda Guerra, usándolos como obstáculos al Comunismo y al nacionalismo progresista, los EE.UU. apoyaron a los elementos más reaccionarios y/o extremistas en el Oriente Medio, incluyendo a grupos confesionales (Talibán y varios jhalistas presentes en Afganistán), sin importarle si los mismos acudían a prácticas terroristas, si eran países con tradición de terrorismo de Estado (Israel), siempre que hicieran el “trabajo sucio” tercerizado. En los años 60 en Irak (así como en el Irán de aquel entonces) no existían condiciones para arreglos con ningún grupo confesional. Los EE.UU. apoyaron entonces el ala mafiosa del partido Baath iraquí, incitándola y aceptando que diezmase a los comunistas y, después, a los sindicatos de obreros del petróleo. Saddam se encargó del trabajo y obtuvo, como recompensa, armas y acuerdos comerciales, hasta que cometió su error fatal de evaluación, cuando invadió a Kuwait.

¹⁷ David Held argumenta que existían y existen alternativas a la forma como las coaliciones occidentales respondieron a los desafíos profundos de terrorismo de masas y violencia política. Es el caso de la adopción de opciones por otras políticas factibles y efectivas que se remitan a las causas de estos fenómenos (en un contexto de una mejor regulación de la globalización para que ésta pueda favorecer el desarrollo humano, cambios económicos equitativos, justicia y democracia) (HELD, 2004).

¹⁸ La defensa de los derechos de los inmigrantes y refugiados – que venía siendo uno de los principales objetivos de activistas humanitarios en Europa, Australia y, poco a poco, en los EE.UU., se encuentra en el presente momento amenazada por la onda creciente de racismo y xenofobia en los países “centrales”.

presos en masa sin acusación definida, y con incentivo a la delación por parte de inmigrantes en situación ilegal, a cambio de visas, o inclusive de la concesión de la ciudadanía norteamericana. El papel de otros enemigos anteriores (Comunismo, etc.) pasó entonces a ser determinado por el terror – contra él todo haciéndose permitido, desde la usurpación de derechos civiles hasta la tortura¹⁹. La sociedad americana parece que ha pasado a ser decididamente menos abierta y menos tolerante, al mismo tiempo que su Estado se convirtió en más intruso interna y externamente. La onda de solidaridad internacional y de unión nacional, desencadenada por los atentados, facilitó mucho el fortalecimiento de una presidencia, hasta aquel entonces considerada como de dudosa legitimidad y de intelectualidad sospechosa. De esta forma, los atentados constituyeron una ayuda vigorosa para los planes del núcleo central del gobierno Bush, además de reforzar su fuerte sentido antiárabe y la paranoia anti Irak²⁰. Como respuesta al 11 de septiembre, los EE.UU. no acudieron a las formas judiciales normales. El país se opuso a la presentación de pruebas y continúa oponiéndose a la existencia de una jurisdicción internacional, lo que generó una intensa alarma internacional y discusiones sobre la legalidad de una guerra que sería declarada por razones penales²¹. Los EE.UU., con un presidente con alegaciones en tono presuntuoso de juez moralista, obstinado e

¹⁹ La Secretaria General de Amnistía Internacional, Irene Khan, declaró que las fotografías de los iraquíes torturados por americanos eran “la consecuencia lógica de la conducción de la guerra contra el terror por los EE.UU. desde el 11 de septiembre. Es el resultado natural de una política, abiertamente seguida por la administración americana, de pinzar y escoger cuáles pedazos de la ley internacional aplicará y cuándo.”

²⁰ “La lista de estados terroristas no es un lugar donde que me gustaría estar”. Palabras del secretario de defensa americano, en entrevista después de la invasión de Irak: Citado por *The Times*, 14.04.2003.

²¹ En términos estrictos y jurídicos la legitimidad de dislocar el “pacto de Guerra” del campo del Derecho Internacional hacia aquel del Derecho Penal, mientras se aguardan investigaciones que permitan caracterizar el crimen y decidir el castigo de una persona física, no encuentra fundamento previo. Además de esto, una guerra entablada por varios Estados y varios ejércitos aliados para castigar a un individuo puede ser caracterizada, como mínimo, como una extravagancia histórica (FIORI, 2002).

ignorante, que se atribuyó privilegios “divinos”, se atribuyeron derechos de intervención e ingerencia, no sometido a restricciones temporales, espaciales o metodológicas. De esta forma, la percepción de los nuevos intereses americanos trajo una metamorfosis de la percepción del vector de las amenazas contra los EE.UU., vector que ahora pasaría a congregarse el terrorismo, el Oriente Medio y el Nordeste de Asia. Vinieron a continuación dos tareas para “cambio de regímenes”: los ataques y la toma de Afganistán y, después, de Irak²². Mientras tanto, para justificar el ataque al segundo, un blanco no relacionado irrefutablemente con los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001, que desencadenaron la

²² Un factor común de estas dos sociedades era la debilidad de ambas, entidades a punto de colapso debido a los efectos debilitantes de los conflictos desastrosos en los que ambos estuvieron sumergidos durante más de dos décadas. Afganistán fue invadido por la URSS en 1980. La lucha por la expulsión de los invasores incluyó guerrillas locales y grupos entrenados por los EE.UU., con mediación saudita y pakistaní. Desde la expulsión de los soviéticos, el país se vio sumergido en luchas de grupos rivales. Uno de los proverbios comunes de este país destrozado por décadas de ruina es: “No restriegue sal en mis heridas”. El Irak de Saddam invadió vecinos. Inmediatamente después de su ascensión como líder iraquí, Saddam invadió Irán en 1980, esperando una rápida victoria, pero el conflicto sangriento se extendió durante ocho años. Quebrado, Irak invadió Kuwait, con el saldo de ver su infraestructura reducida a la era preindustrial (éste que ya había sido considerado el país de mayores índices de desarrollo económico en el “Tercer Mundo”), así como un saldo de 13 años de debilitantes sanciones económicas impuestas por la ONU, combinados con 13 años de insurgencia en el norte autónomo kurdo y 13 años de bombardeos americano y británico en las zonas de exclusión área impuesta por estos dos aliados (y, a pesar de la publicidad, zonas nunca reconocidas o legitimadas por la ONU o demás miembros de la comunidad internacional). Las sanciones de la ONU, que tuvieron la intención de debilitar el régimen, provocaron un efecto contrario, pues, en el caso de Irak, el poder del gobierno fue reforzado y no debilitado. Esto se dio mediante una revitalización del sentimiento nacionalista dirigido contra las potencias favorables al mantenimiento de las sanciones, y no contra el régimen local; y, mediante el establecimiento de una mayor dependencia de la población al régimen por la introducción de cupones de racionamiento o por los diversos fenómenos de sustitución y contrabando, que permitieron al régimen iraquí, y NO a la sociedad iraquí, sufrir durante largos años los efectos nefastos de las sanciones sin debilitarse por su causa. Generaciones que sólo conocieron guerras en Irak generaron comentarios como: “En Irak, desde el nacimiento hasta la muerte, un hombre sólo conoce huecos: la salida del canal vaginal de la madre, la entrada en las trincheras de guerra y, finalmente, la sepultura.” O: “Estas tres décadas [bajo Saddam, cuando éste aún era el número dos del país, ya controlaba el aparato de seguridad] fueron muy duras. La primera década disolvió nuestra grasa. La segunda consumió la carne. La tercera trituró los huesos. Pero estamos determinados a mantener nuestras cabezas en pie.”

“guerra contra el terrorismo global”, los ataques y la toma de Irak exigieron una exhibición de contorsiones. Éste incluyó no apenas señalar una conexión necesariamente “natural” y automática entre *rogue states*, armas de destrucción masiva y terrorismo, y una solución “obvia” de las posibles convergencias entre un régimen despótico secular y grupos religiosos con una agenda fundamentalista²³, sino también la formación de una red de falsas alegaciones y falsificaciones de “pruebas” por parte de los servicios de inteligencia americano y británico²⁴. La supervalorización del riesgo de un Irak armado, cuestionando las reglas de un juego que acepta formalmente, adhiriendo al tratado de no-proliferación (TNP), ofuscó el hecho de que los adversarios eran esencialmente desiguales y asimétricos. Por una parte la coalición de Estados entre los cuales algunos de los más poderosos del mundo y, por otra, un Estado debilitado por una sucesión de desastrosas guerras y, todavía más, por un régimen dictatorial. Los medios de comunicación desempeñaron un papel clave transformando las incertidumbres en peligro, los riesgos, en amenazas, las transformaciones de estructura, en responsabilidades de grupos desfavorecidos²⁵. La administración americana argumentó para su público interno que, tanto la guerra contra Irak²⁶, como el aumento del presupuesto de defensa,

²³ El Partido Baath iraquí profesaba un fascismo secularizador, inspirado en el socialismo soviético, que no tiene nada que ver con el radicalismo islámico sunita de Al Qaeda, procedente del clero wahabita de Arabia Saudita.

²⁴ El impacto de los escándalos de documentos forjados provocó una grave crisis de confianza entre los líderes que los utilizaron, pero afectaron al primer ministro británico Tony Blair más que a George Bush. La credibilidad de Blair cayó de forma significativa y éste finalmente terminó admitiendo que los acontecimientos en Irak acabaron “lanzando una grave sombra en la política británica”. Esto afecta sus oportunidades de reelección. Después de la derrota electoral de José María Aznar, en función de su participación en las fuerzas de Coalición, aumentó el recelo de la impopularidad de mantener alianzas incondicionales con el Imperio y hacer la guerra colocándose de espaldas a los gobernados.

²⁵ Lo más alarmante es que, a pesar de todas las revelaciones recientes, las investigaciones muestran que cerca del 70% de los americanos aún consideran que: 1) los atentados de Al Qaeda fueron organizados por Irak; y 2) que Irak contaba con armas de destrucción masiva en cantidad y calidad que lo transformaban en una amenaza creíble.

²⁶ Varios analistas señalan diversas evidencias de que el plan de invasión de Irak estaba en la agenda de los neoconservadores desde hacía mucho tiempo y que el 11 de septiembre apenas

constituían medidas necesarias en la guerra contra el terrorismo. Desafió el “sentido común” de que una guerra efectiva contra el terrorismo no requiere una máquina de guerra y no se lleva a cabo por medio de guerras convencionales²⁷. De esta forma, en lo que posteriormente se consideró como un error estratégico, la administración Bush invadió a Irak sin haber desarrollado una amplia coalición para ello y sin haber obtenido el aval de las Naciones Unidas. Así, la invasión de Irak, sin la aprobación del Consejo de Seguridad, opuso a los EE.UU. contra la comunidad internacional, incluyendo algunos de sus más cercanos aliados. Con seguridad, nunca otra guerra, inclusive antes de haber comenzado, había generado tanta oposición global. Esto no se deriva, en gran parte, de una simpatía por el objetivo americano, sino por el hecho de que se tomaron políticas peligrosamente agresivas de un Estado excesivamente poderoso, liderado por un presidente poco interesado en lo que pensara la opinión pública global. Y, raramente en la historia una nación movilizó tanto *hard power* en tan poco espacio de tiempo y nunca perdió tanto *soft power*²⁸ durante el proceso²⁹. Aunque los mencionados “valores” políticos y económicos americanos (o considerados como “americanos”) siempre provocaron y provocan

funcionó como un elemento que facilitó que pudiera ser “vendido” de esta forma, según un asesor de Richar Perle afirmó ANTES de la toma de posesión de Bush Jr. y ocho meses antes del 11 de septiembre: “Idealmente, nuestra primera crisis debería ser con Irak. Sería una forma de demostrar que ahora es un mundo nuevo”. (*The Iraq Factor*, 22.01.2001).

²⁷ Los terroristas no tratan de derrotar a una fuerza militar, sino provocar suficiente daño al punto de inducir a gobiernos a cambios de comportamiento. La Administración Bush aún no explicó cómo una costosa capacidad militar expandida puede defender a los ciudadanos americanos contra células terroristas que, entre sus arsenales, utilizarían elementos como carros bomba con explosivos elaborados a partir de fertilizantes.

²⁸ De acuerdo con el NYE, *soft power* es la habilidad de un país de hacer que otros hagan lo que éste desea, estimulando la emulación, en vez de utilizar la coerción o tributos. Éste es generado por el carácter apelativo general de la cultura de un país, de sus ideales políticos y de sus políticas. Es la habilidad de comprender precisamente cuándo es mejor equilibrar formas tradicionales de poder – fuerza – con formas no tradicionales, “conquistando corazones mentes”.

²⁹ Comentario de Charles Grant en mayo de 2003 en el “Centre for European Economic Reform”.

un gran mimetismo en el mundo, consolidando la proyección del *soft power* americano, viene emergiendo de forma creciente, un entendimiento de que la receta de lo que es bueno para los EE.UU. o para el modelo de globalización liderada por los EE.UU. tal vez no constituya, necesariamente o automáticamente, un bien común³⁰. De esta forma, los elaboradores de la política exterior americana se enfrentan con el dilema de que no siempre se puede ser unilateral y, al mismo tiempo, esperar el mantenimiento de relaciones amigables con otros países o con grupos de presión externos o inclusive internos³¹. A pesar de esto, neoconservadores, cristianos sionistas y AIPAC³² prefieren aumentar la política americana para la región, después de la “victoria” impresionante en Irak, estimulando una política exterior que conceda a los palestinos en los Territorios Ocupados³³ el mismo

³⁰ Para que la globalización funcione, los EE.UU. no deben tener miedo de actuar como la superpotencia invencible que en realidad son. La mano invisible del mercado jamás funcionará sin un punto invisible. La cadena McDonald's no se expandirá sin la McDonnell Douglas (fabricantes de aviones F15), de la misma forma que el punto invisible, que garantiza la seguridad mundial de las tecnologías del Silicon Valley, se llama ejército, fuerza aérea, fuerza naval y cuerpo de fusileros navales de los EE.UU. Thomas Friedman, asesor de la exsecretaria de Estado, Madeleine Albright, en artículo en la *New York Times Magazine*, 28.03.1999.

³¹ Tampoco esperar complacencia de los gobernados, ya que la mayoría de las encuestas recientes en los EE.UU. han señalado que, ahora, la mayor parte de los americanos considera que los EE.UU. deben actuar dentro de normas acordadas por las Naciones Unidas y conjuntamente con sus aliados.

³² “America-Israel Public Affairs Committee”, una de las más poderosas entidades dedicadas al *lobby* judaico en el Congreso americano.

³³ El pueblo palestino, actualmente, se divide en:

1) la población de la diáspora, actualmente diseminada por varios países del globo, muchos aún viviendo en campos de refugiados en los países vecinos a Palestina – éstos incluyen aquellos (más sus descendientes) que fueron expulsados de Palestina en 1948 por el terror perpetrado contra la población civil local cuando fue instaurado el Estado de Israel en la tierra palestina que, bajo Mandato británico, fue dividida por decisión de las Naciones Unidas (el Plan de División de la ONU de 1947 preveía la creación de dos Estados en la tierra de la Palestina histórica: uno [el 55% del territorio] para colocar a los judíos, que emigraban y emigrarían de Europa y de otras áreas, clamando un derecho “histórico” a tierras consideradas por ellos como sagradas); y otro [el 45% del territorio remanente de la Palestina histórica] para colocar a la población árabe palestina del territorio original. En 1978 fue establecido el Estado de Israel en el 78% de las tierras de la Palestina histórica; 700.000 palestinos fueron expulsados y no fue creado ningún Estado palestino, dando origen a un gran problema de refugiados.

tratamiento destinado a los Talibán y a la red Al Qaeda, sugiriendo que Israel, con los EE.UU., adopten, en relación con ellos, políticas semejantes a las utilizadas contra Saddam³⁴. En consonancia, la invasión americana de Irak fue acompañada por un aumento de la brutalidad israelí en los Territorios Ocupados³⁵.

2) La población que resistió a la expulsión y terminó continuando dentro de las fronteras del Estado de Israel (los llamados “árabes israelíes”, que actualmente constituyen ciudadanos de segunda categoría en el Estado de Israel [Israel, como entidad confesional-sectaria, viene fracasando en ofrecer igualdad a sus propios ciudadanos en los últimos 55 años]).

3) La población que actualmente vive en lo que “sobró” (no formalmente anexada, pero actualmente ocupada) de Palestina: la Cisjordania y la Franja de Gaza. De esta forma, los palestinos son actualmente un pueblo fragmentado y diseminado (algunos llegan a definir el *ethos* de la nación palestina como “refugialidad”), pueblo que sufrió el exorbitante costo de la destrucción de su sociedad y la expulsión de su mayoría, así como el execrable intento de destrucción de su *ethos* (no sólo sus trazos de existencia nacional fueron sistemáticamente borrados por los inmigrantes que los sustituyeron [a base de balas], sino que su propia existencia fue recurrentemente negada [famosa declaración de Golda Meir de que “no existe tal cosa como ‘pueblo palestino’”]). Actualmente es sometido a un execrable sistema de regulaciones – un virtual *apartheid* – tanto en los territorios, como para los palestinos en Israel.

³⁴ Lo que no es nada sorprendente cuando se tiene en cuenta que las nuevas “tácticas” utilizadas por la administración americana en la persecución de sus objetivos estratégicos están directamente conectadas a Israel. La intervención militar directa en el Oriente Medio fue concebida en las mentes de los especialistas más extremadamente proisraelíes, antes que se transformaran oficialmente en responsables por la elaboración de la política exterior americana (PAPPE, 2003).

³⁵ La población palestina en los Territorios, expuesta a nuevas formas de horror sin precedentes. Aunque hace 37 años (desde el comienzo de la ocupación israelí) la vida en los territorios es sometida a todo lo que un régimen de ocupación trae consigo, desde el comienzo de la segunda Intifada la represión y las expulsiones aumentaron; asedio, gas lacrimógeno, munición real utilizada para dispersar las manifestaciones, bombardeos, cerco, cierre de ciudades enteras, toque de queda, trincheras y bloques de concreto, prisiones arbitrarias, ejecuciones sumarias, demoliciones de casas y propiedades, asaltos aéreos, tanques, humillantes y asustadores registros de residencias y de cuerpos y extenso y repetitivo trauma psicológico. Todo esto ha pasado a ser más intensamente parte del día a día de la vida palestina. Paralelamente, la destrucción ilegal de tierras productivas y propiedades contribuiría para minar la economía, sumada a las severas restricciones al movimiento de palestinos y de bienes y mercancías impuesto en los últimos tres años, provocando depresión económica severa y el aumento agudo del desempleo y la pobreza. En un contexto de libertad de movimiento casi ausente (734 barreras militares dentro de esas minúsculas áreas [últimos datos de la OCHA-ONU]), la vida se resume a la caminata de los vivientes, de puesto de control en puesto de control, de humillación en humillación,

La guerra de Irak no tiene precedentes en, por lo menos, un aspecto: el primer caso en que un cambio de régimen impuesto por la fuerza fue empleado como medio para alcanzar metas de no-proliferación³⁶.

En su controvertido “final”, la guerra contra Irak fue vista alternadamente como liberación de tiranía y como una conquista destinada a la dominación de la nación árabe. Los gobernantes árabes vecinos recibieron la noticia del colapso del régimen iraquí con una mezcla de alivio, aprehensión y cautela. Sobre las percepciones árabes, la mayoría de los árabes sienten que lo que ocurrió y viene ocurriendo en Irak es prácticamente una catástrofe³⁷. Y lo que parece que surgió en el país, tanto durante como después de la – ilegítima e ilegal – guerra

enjaulados en su propia tierra en una prisión colectiva (las medidas de castigo colectivo son prohibidas por la ley internacional). De esta forma, los últimos tres años de gradual reocupación y de una execrable combinación de ocupación y *apartheid*, deben ser vistos en este contexto: reafirmación del control exclusivo de Israel sobre la seguridad de toda la Cisjordania y gran parte de Gaza, mientras que, al mismo tiempo, aquel país se exime de la responsabilidad financiera o administrativa en relación con el bienestar de la población civil y el funcionamiento de la economía local (obligación del ocupante de acuerdo con la ley internacional). El actual “funcionamiento” del gobierno es llevado a cabo por medio de la utilización de la violencia en suspensión.

³⁶ Si los EE.UU. consiguieran evitar que Irak se transforme en otro Viet Nam, podrían tratar de repetir la hazaña en Irán, en Libia o donde quiera que hubiera un “Estado renegado” cuya ocupación ofrezca alguna expectativa de ganancia. Entre tanto, en relación con los litigios de no proliferación, tanto con Corea del Norte como con Irán, la administración Bush se ha enfrentado con relevantes limitaciones, tanto en relación con el uso de la fuerza como con la habilidad de producir “cambios de régimen”. Esto ha llevado a una reversión de la estrategia para una combinación alternativa de contención y estímulo selectivo. Sin embargo, los clamores de los neoconservadores para ataques contra Irán parece que se intensifican, estando en curso la preparación de la opinión pública para el próximo blanco de la Doctrina Bush y/o planes israelíes para que los ataques sean llevados a cabo por ellos y no por los americanos, a medida que variadas consideraciones políticas internas israelíes estimulan a Sharon a buscar formas (externas) de distraer a la opinión pública israelí (la administración Bush puede acudir a la fuerza, con o sin Israel, antes de la elección de noviembre. Las opciones incluirían “ataques quirúrgicos” o acciones clandestinas con fuerzas especiales).

³⁷ La intelectualidad árabe se dividió entre algunos estudiosos que abogaron que la intervención americana en Irak podría tener el potencial de traer democracia al mundo árabe y la gran mayoría que manifestó la opinión opuesta: que la intervención americana en Irak sería/es desastrosa e incapaz de traer potencial de democratización para la región y, especialmente, para Irak.

contra el pueblo y la civilización, que constituyen la esencia de Irak, representa una grave amenaza a la nación árabe ampliada. Y, de hecho, la invasión americana de Irak en abril de 2003 puede ser considerada como nada menos que un maremoto, pues señala otro ejemplo de implosión estatal³⁸. Hizo desaparecer un Estado completo, desde sus instituciones de gobierno, estructura de valores e instrumentos de represión hasta su infraestructura y sistema social. Algunos observadores árabes indicaron que ella había sido tan total en su destrucción como la provocada anteriormente por las hordas conquistadoras de la Edad Media, siendo que el Irak actual presentaba las mismas condiciones preexistentes para un colapso – un país destrozado por dentro, para estar listo para ser tomado³⁹ (SHAYYAL, 2003). Hay que tener presente que después de apoyar a Saddam Hussein y el régimen del partido Baath de Irak durante años, los EE.UU. y Gran Bretaña se arrogaron el derecho de negar su propia complicidad con este régimen despótico y después decretar que estaban liberando a Irak de su odiada tiranía.

Las Naciones Unidas fueron colocadas frente a un dilema y en una posición casi imposible en relación con Irak antes de la guerra y, después, en una situación aún más imposible dentro de Irak – un miembro fundador de la Organización, actualmente sin gobierno legítimo y ocupado (sin el consentimiento de la ONU) por otros dos miembros fundadores de la Organización, estos, además, miembros del Consejo de Seguridad. Por causa de los atrasos para la institución

³⁸ Cuando las instituciones políticas centrales son detonadas como consecuencia de guerra, conquista, revolución, o una combinación de las tres, comparables a los ejemplos de Somalia, Sierra Leona, Colombia o Zaire.

³⁹ A partir del momento en que el régimen baathista tomó el poder, estos gobernantes llevaron el país a un camino inalterable rumbo al desastre: a pesar de sus promesas en basar su autoridad en el pueblo e instituir los mecanismos de gobierno que favorecerían la participación popular, tomaron la dirección diametralmente opuesta. Aunque la constitución temporal de 1970 haya defendido explícitamente los principios de libertad, equidad, justicia y respeto a los derechos humanos, su aplicación fue hasta tal punto subvertida y consolidó una dictadura flagrante, que efectivamente alienó a la sociedad del proceso político. De esta forma, el sistema de partido único que emergió, no sólo alienó a las personas en relación con

de alguna forma viable de autoridad ejecutiva soberana iraquí para llenar el vacío político creado, la Organización se vio obligada a tratar con recurrentes dificultades para desempeñar su papel de facilitar la reconstrucción y de la transición política y constitucional, ya sea por obstáculos colocados por la obstrucción de los ocupantes o por problemas emanados de la opinión pública de una población ocupada que, como la mayoría de las demás opiniones públicas, frecuentemente no está en condiciones de hacer las sofisticadas distinciones entre mandatos dados al Secretario General por el Consejo de Seguridad (la ONU política) y los emanados del Secretariado (la ONU de las agencias humanitarias y de desarrollo). De esta forma se sumaron las dificultades (sobre todo en el campo de la legitimación) para la normalización de Irak, sin una fuerte acción política y diplomática comandada por la ONU, capaz de evitar los nefastos efectos del estacionamiento de las tropas extranjeras en el país por un largo período de tiempo.

Desde el final de la Guerra Fría⁴⁰ los EE.UU. lideraron seis operaciones de *nation building* – entiéndase el uso de fuerza militar en caso de un conflicto para provocar una transición a la “democracia” – en Somalia, en Haití, en Bosnia, en Kosovo, en Afganistán y, más recientemente, en Irak. Sin embargo, simplemente no existe doctrina legal que justifique la política de “imperialismo democrático” defendida por algunos neoconservadores: transformar sistemas políticos extranjeros por el uso de la fuerza americana. Estos acontecimientos dieron origen a la tesis de que, en los últimos tres años, tanto en Afganistán como en Irak, se violó el espíritu y la

el régimen, sino que también a éste último de los propios miembros del partido, ya que los asesinatos, torturas y otras formas de represión brutal, adoptadas por el partido Baath, no excluyeron a nadie, ya fuera de la oposición, miembros del partido gobernante o de la población en general.

⁴⁰ Anteriormente los americanos estuvieron vinculados a caídas de regímenes y así hicieron caer a Husni Zaim, en Siria, Mossadeq, en Irán (y estuvieron profundamente involucrados en la guerra civil libanesa), sin embargo, en contraste con los cambios de régimen actuales, estas acciones eran conducidas bajo el oscuro dominio de las operaciones clandestinas de la CIA.

letra de la Carta de las Naciones Unidas. Lo que en los años 90 apareció como si fuera un proyecto de hegemonía global “benevolente”⁴¹ parece que se transformó, en la década siguiente, en un proyecto “imperial” explícito, trayendo de vuelta el problema de la ausencia de reglas y consensos pactados entre las grandes potencias (FIORI, 2002). En el caso de Irak un proceso de “democratización” exitoso es particularmente importante desde el punto de vista de la política exterior americana, como consecuencia de la principal “explicación” para que la guerra haya cambiado de la eliminación de peligrosas armas de destrucción masiva (que no existían y se transformaron más en “armas de distracción en masa”) y de “amenaza inminente” (tampoco comprobada) para la aplicación *ex post* de “cambios de régimen”. Entre tanto, la administración americana no podrá, simultáneamente, democratizar y controlar a Irak (procesos de democratización exigen un grado de Estado efectivo y un nivel significativo de soberanía estatal [WHITEHEAD, 2004]) y, por lo tanto, tendrá que decidir cuáles de las dos opciones quiere. Para los iraquíes, la opción entre ser controlados por un poder extranjero o democratizarse es clara. Mientras más el control sobre el proceso de transformación política sea transferido de un ejército de ocupación (así como de su faz civil) para legítimas organizaciones internacionales, mayores serán las oportunidades de democratización auténtica en Irak⁴². La destrucción física del poder del Estado, la interferencia en instituciones de la sociedad civil y la violencia y

⁴¹ En estos años estuvieron en vigor indagaciones sobre el sistema post-bipolar y el futuro de la guerra, incluyendo las posibilidades – o no – de emergencia de una unipolaridad que podría – o no – ser en sí pacificadora.

⁴² Lo que incluye más que la imposición: Ustedes se transforman ahora en una democracia, pero, incluido en el paquete, está el hecho de que nosotros escogemos cuál es el tipo de democracia y prescribimos formas constitucionales que sirvan a nuestro interés. Por ejemplo, nombrar a un gobierno que no sea un producto del gobierno de la mayoría (para evitar una mayoría chiíta). De esta forma, no sobran espacios para saludables cuestionamientos como el de saber por qué la fórmula estadounidense de democracia (generalmente un eufemismo de libre mercado y de escaso interés por servicios sociales y mejoría de las condiciones humanas

falta de legitimidad de la ocupación fueron responsables por el surgimiento de nuevos centros de poder y autoridad que ahora deben ser integrados en el proceso político. La magnitud de la empresa involucrada en la construcción de un nuevo sistema de gobierno legítimo en Irak es monumental e incluye complejidades como las crisis de identidad, legitimidad, inmersión, asimilación y distribución, que son todas articulaciones mutuamente interdependientes de la crisis de unidad nacional, en sí misma en la raíz de una variedad de deficiencias históricas crónicas⁴³. Una serie de impedimentos para la creación de un verdadero gobierno democrático para un Irak unificado incluye riesgos como la actual promoción de tratamientos étnico / confesionales⁴⁴. Si el partido estatal monolítico que caracterizó al antiguo régimen no se coloca como opción, la promoción de afiliaciones estrechamente sectarias a costa de los más altos intereses nacionales sólo perpetuarán el abuso de las libertades civiles, que la población iraquí sufre desde hace tanto tiempo. De esta forma, quedan en abierto las cuestiones

[para todos]), surge como si fuera la única. Y de saber si lo que se quiere construir en Irak es democracia como consentimiento o democracia como control, o democracia concebida como liberación, o democracia concebida como seguridad (¿y seguridad para quién?).

⁴³ - una elite política corrupta, cuyo criterio de ascensión no está relacionado a mérito superior, sino en consideraciones de riqueza, influencia o afiliaciones étnicas o sectarias.

- incompetencia y corrupción en los tres poderes del gobierno, perpetuando y agravando actividades ilegales e inmorales como exención de tributación, fraude electoral y violaciones de derechos humanos.

- inestabilidad política y una sucesión de regímenes cuya legitimidad no estuvo basada en el consentimiento de los ciudadanos.

- fragmentación de la estructura social general y agravamiento del problema político de asimilación.

- ausencia de participación popular en el proceso político y la marginalización de grupos capaces de liderar a la sociedad.

⁴⁴ "Las llamadas desigualdades 'sectarias' que americanos y británicos tanto trataron de convencernos de que eran las características vitales de la sociedad iraquí" (Anas Al-Tikriti, expresidente de la *Muslim Association of Britain*). Los iraquíes no viven en islas de kurdos, árabes, turcomanos, asirios o chiítas, sunitas y minorías cristianas, etc. Esto es un mito occidental. Existe y siempre existió un alto grado de matrimonios mixtos. Los hijos de estas uniones encontrarían dificultades para clasificarse como cualquier otra cosa que no sea iraquíes.

sobre si Irak se encamina hacia la sociedad civil o hacia la guerra civil⁴⁵. Se puede decir que actualmente la violencia es el recurso primario de diálogo político en Irak, que el acertado proceso político ha sido postergado, con vistas a que sus actuales controladores obtengan de forma gananciosa para sí más pedazos del pastel, que el espacio para ganancias político-sectarias se ha ampliado, y que las metas de algunos actores regionales – cuyos intereses entran en conflicto con los intereses iraquíes futuros – están siendo perseguidas en perjuicio de los mejores intereses de los iraquíes. Estos factores pueden llevar a la anarquía y a la división y, tal vez, a la guerra civil. Actualmente reina un estado de violencia generalizada caótica en el Irak ocupado y esta violencia viene desgajando el propio tejido social iraquí. Parte de ella tiene un carácter puramente criminal, otra parte es de naturaleza terrorista y emana de diversas milicias armadas, que controlan varios espacios⁴⁶ con objetivos políticos más o menos indefinidos⁴⁷ – muchos de sus perpetradores son tan oscuros, que estimulan la creencia común de que diversos y divergentes poderes externos están directamente interesados en fomentar el caos.

⁴⁵ Cuando la sociedad civil es subdesarrollada y cuando un aparato estatal es muy débil o pobre para tratar a todos los ciudadanos de forma igual, la democratización puede más suscitar que aliviar conflictos étnicos o sectarios. De esta forma, entre los *designs* institucionales que podrían apoyar a un Irak democrático a preservar la escalada de conflictos internos estarían: un sistema electoral que favorezca el conteo de votos que no sea influenciado por las divisiones étnicas; un federalismo no apoyado en cuestiones étnicas con un fuerte elemento de descentralización fiscal; un fuerte régimen de derechos para las minorías; y un aparato judicial capaz de garantizar la regla de la ley.

⁴⁶ Se hace necesaria la aclaración de que el control de algunas milicias sobre áreas de villas miserias y ciertas áreas de algunas ciudades fue un resultado directo del caos provocado por la ocupación. No fue la causa inicial del caos, según fue sugerido por portavoces de la Coalición (MAHDI, 2004).

⁴⁷ Hay una minoría fundamentalista que ansiaría transformar el país en un bastión teocrático antioccidental, pero que sabiendo que es minoría, trata de evitar la publicidad de sus anhelos que se verían perjudicados con una transición democrática legitimada, consolidada y basada en representatividad. Tratan, por lo tanto, de evitar esta transformación, sembrando el pavor e incitando a los sunitas contra los chiítas y a ambos contra los extranjeros.

Paralelamente a esto, ante la ausencia de un genuino proceso de determinar los responsables por los crímenes políticos y sufrimientos pasados con la consiguiente ausencia de un proceso de reconciliación⁴⁸, está también la violencia asociada a ajuste de cuentas de algunos grupos políticos. No menos importante, naturalmente, es la violencia militar de las 200.000 fuerzas extranjeras y de mercenarios armados⁴⁹ y, también, de los diversos grupos, que resisten contra esta presencia en el país. La ocupación es detestada. Las fuerzas de la “coalición” y las empresas occidentales son desdeñadas como despreciables. Todas estas formas de violencia vienen aumentando, llevando a un resultado catastrófico y caótico. En este contexto, desde la propalada “transferencia” de poderes, una potencia agresiva externa viene tratando en Irak con cuestiones políticas iraquíes esencialmente internas por medio de tanques, helicópteros con cañoneras y aviones F16. Las recientes ofensivas militares americanas son una peligrosa y mal juzgada escalada de acciones que revela la violenta realidad de una ocupación, que apenas pasó por cambios cosméticos desde la supuesta “transferencia” de poder a una

⁴⁸ Basadas en la convicción de que la justicia es una condición necesaria para la paz duradera sostenida y para la consolidación de la democracia y de que la diplomacia de la guerra y la paz puede ser perfeccionada si políticas para determinar la responsabilidad de criminales de guerra son consideradas como una estrategia integrada de justicia, paz y reconciliación, las presiones para la promoción de normas absolutas para hacer que avancen las reglas de ley internacional, por medio de la captura de criminales de guerra, aumentaron de forma dramática en la última década. Entre tanto, en su diplomacia preguerra con Irak, la administración Bush desperdició oportunidades de integrar una estrategia de justicia en sus objetivos más amplios (VINJAMURI, 2003-4).

⁴⁹ La invasión de Irak (y de Afganistán) también introdujo novedades en el modelo clausewitziano de guerra – una guerra que también fue tercerizada, por medio de empresas privadas de “mercenarios” bajo contrato gubernamental (CACI, etc.) y que alían alta tecnología, guerra psicológica y “trabajo sucio”. Estos precedentes llevaron a problemas cruciales como los de determinar responsabilidades (los escándalos de tortura en Abu Ghreib fueron realmente ilustrativos), así como para cuestionamientos sobre si las guerras pos Westfalia podrán ser una combinación de alta tecnología y barbarie.

administración iraquí provisional⁵⁰, ocurrida en junio de 2004. Esta “transferencia” llegó atrasada en más de un año para poder sostener esperanzas: una transferencia de poderes para un organismo que podría llamarse “soberano” (y ser reconocido como tal por los iraquíes, por la ONU, por la Liga Árabe y por la comunidad internacional), más la promesa de elecciones para instaurarlo, lo que, no habiendo ocurrido, es visto por lo menos como una aspiración futura⁵¹, podrían haber disipado y neutralizado muchos resentimientos iraquíes, antes que la resistencia armada se organizara mejor y mientras que los EE.UU. contaban aún con el beneficio de la duda.

Algunos liberales occidentales que, por consiguiente, se opusieron a la guerra, adoptaron el argumento de que los EE.UU. y Gran Bretaña tienen ahora la responsabilidad de permanecer en Irak y ver el país navegar hasta las márgenes seguras de la democracia y la estabilidad. Este argumento es basado en la presunción de que, dejándolo sólo, Irak entraría en un conflicto fratricida, que sólo los EE.UU. y Gran Bretaña, siendo naciones tan civilizadas y civilizadoras, podrían controlar. Este siempre fue un mito conveniente, pero las repetidas ofensivas militares británico-americanas contra

⁵⁰ Algunos iraquíes esperaban que la llamada “transferencia” de poder iría a permitir una disminución de la tensión y una retirada rápida de las fuerzas extranjeras de las ciudades, que sería seguida por una mayor cooperación entre la policía y la población para reducir la violencia indiscriminada. Se esperaba que la policía pasaría a ser más eficiente en la protección de médicos y otros profesionales contra los secuestros y asesinatos selectivos, y que los hogares, centros de culto y otros lugares públicos pasarían a ser menos inseguros, al tiempo que serían redoblados los esfuerzos para tratar con el monumental fracaso en el campo de la reconstrucción. En vez de esto, lo que ha prevalecido es un esfuerzo mayor de los Estados Unidos para involucrar a la policía y a otras nuevas fuerzas armadas iraquíes en una guerra por procuración contra los componentes políticos de la ocupación. De esta forma, la continuada ceguera de la ocupación americana se traduce en destruir o marginar, o tratar de crear obstáculos para la entrada en el proceso político, de movimientos que hacen una crítica legítima de este defectuoso proceso en curso, que es proyectado para servir a los objetivos políticos de la administración de los EE.UU. y de sus pocos aliados iraquíes.

⁵¹ Democracia atrasada fue considerada como democracia negada, especialmente en la estera de la reivindicación de “directas ya” expresadas por líderes chiítas.

ciudades iraquíes deben dejar claro que el caos y los conflictos fratricidas ya existen y están siendo diseminados y prolongados por fuerzas militares extranjeras (MAHDI, 2004).

De esta forma, lo que viene ocurriendo, tanto en Afganistán como en Irak, nos da un balance desolador. Recientemente, el presidente americano declaró que Afganistán es un modelo para Irak, inclusive cuando aquel país se hunde, más y más, en la violencia y la inestabilidad. Para muchas personas esto suena como una metáfora de espejos rotos: ¿los iraquíes deben mirar para Afganistán para tener una imagen de su futuro o viceversa? E, inclusive contra la advertencia de analistas políticos – de que sería mejor crear un ambiente de seguridad para entonces convocar elecciones en Afganistán – la urgencia de Bush en realizar elecciones rápidas en Afganistán, a pesar de la ausencia de seguridad – con vistas a mostrar resultados “positivos” antes de las elecciones presidenciales americanas – revela la ambigüedad del discurso democratizador americano cuando se confronta con las acciones americanas. Constituye también un aviso de que la calidad de la democracia nunca puede ser tomada como algo dado, aunque se trate de los EE.UU.⁵².

La mayoría de los observadores prevé un fracaso de lo que ahora se monta en Irak, pues el gobierno de los EE.UU. no quiere entender que una “paz” americana no es capaz de convertirse en una paz “iraquí”, a no ser que se les dé a los “verdaderos” iraquíes⁵³ la oportunidad de construir su propio futuro. De esta forma, a partir del mundo árabe, se intensifican los clamores para el establecimiento

⁵² No existe razón para pensar que las sociedades liberales desarrolladas estén inmunizadas contra aquello que Freud llamó “el regreso de lo reprimido”, bajo la forma de olas de miedo, de odio y de búsqueda de chivos expiatorios. Freud destaca que la barbarie de los civilizados, que no son más educados en la cultura tradicionalmente violenta de los cazadores y guerreros, puede ser más cruel e ilimitada, a partir del momento en que son rotos tabúes sociales y morales (FREUD, 1985).

⁵³ Y no sólo para aquellos que, entre los muchos en el exilio, aceptaron cooperar con los servicios secretos de los EE.UU. e Inglaterra.

de una fecha para una retirada completa de las fuerzas extranjeras, que será, entonces, seguida por una consulta sobre aquello que puede y debe ser hecho para apoyar el país. El dilema del fracaso americano debería (en el más saludable de los escenarios) llevar al regreso de la autoridad de la ONU al control del período de reconstrucción posguerra en Irak⁵⁴. Para la mayoría de los observadores árabes, sería catastrófico para el mundo si el mundo aceptara el llamado de los EE.UU. para apoyarlos en llevar adelante la situación caótica creada por ellos⁵⁵. Washington debe reconocer su fracaso criminal, al mismo tiempo que, al responsabilizarse por la seguridad en Irak, renuncien a su “derecho” de liderazgo en otras áreas. La autoridad americana debe ser sustituida por una autoridad indicada por la ONU, que apoye (y no lidere) el proceso de legitimación y reconstrucción, teniendo en cuenta el considerable fracaso de los esfuerzos de reconstrucción americanos⁵⁶, así como el hecho de que la ONU es mucho más capacitada que el gobierno americano para apoyar el proceso de transformación institucional. De esta forma, la sucesión de acontecimientos parece que ha probado que los EE.UU. entablaron una guerra “escogida” sin la aprobación de la ONU, con consecuencias que demuestran que ignorar determinadas normas impone costos considerables inclusive a los más poderosos. Guerras por “democracia” son costosas e ineficientes, cuando son llevadas a cabo sin apoyo

⁵⁴ “El mundo pasó a ser demasiado complejo para que un solo país, inclusive una potencia sin rivales a su altura, pueda determinar el futuro o el destino de la humanidad. Los EE.UU. se darán cuenta de que está dentro de su interés continuar ejerciendo su poder por medio de un filtro multilateral que le dé credibilidad, aceptabilidad y legitimidad. La era de los imperios terminó” Sérgio Vieira de Mello (20.06.2003, publicado en la *Croix*).

⁵⁵ Una fuerza musulmana de mantenimiento de la paz podría funcionar, pero NO operando bajo control americano. Si actuaran de esta forma se convertirán en tapón de cañón para los americanos – así como es la policía iraquí ahora.

⁵⁶ Hasta ahora los esfuerzos de reconstrucción fueron más retóricos que reales. Un expresionario iraquí bajo custodia en Abu Ghreib resumió la situación cuando le preguntaron si estaban mejor bajo los americanos que bajo Saddam: “Necesitamos electricidad en nuestras casas y no en nuestros años”.

internacional y sin amplia planificación para la fase de la paz que tendría que venir a continuación (HOBSBAWN, 2003). Apenas algunos meses después de la ocupación, los EE.UU. volvieron a las Naciones Unidas, buscando asistencia – que no tuvieron⁵⁷ – para compartir un peso crecientemente insostenible. De esta forma, los árabes pueden esperar que Irak llegue aún a demostrar, no sólo la norma del poder, sino el poder de las normas. Aunque todos reconozcan el incontestable poder de los EE.UU., no se estableció ningún principio normativo⁵⁸, ni acuerdo operativo, sobre la introducción y la “legitimidad” de las recientes acciones internacionales (los corolarios expandidos de la doctrina: nosotros tenemos la fuerza, por lo tanto tenemos el derecho). De esta forma, los últimos acontecimientos en Irak dejan el saldo de una infinidad de cuestiones y tareas pendientes para la comunidad internacional/transnacional: en tiempos de guerras “infinitas”, entabladas por un “*imperium*”, parece crucial traer al debate para examinar quién limitará el uso abusivo de la fuerza y del miedo, cuestiones referentes a los límites impuestos por la ley (si es posible que se llegue “a la paz por la ley”, en un “nuevo orden mundial” apoyado en la seguridad colectiva, donde la seguridad de unos no sea en perjuicio de otros [si existen posibilidades para que se llegue a la “paz” por otro camino que no sea el camino “único” de la disuasión o de los cálculos de poder y equilibrio]) y, sobre todo, cuestiones sobre la jerarquía, la igualdad y el predominio de los EE.UU. en la ley internacional (¿serán los EE.UU. más iguales que el resto?). ¿Cómo la existencia de este poder (hiperpotencia) es compatible con un sistema colectivo de gobernabilidad basado en principios como igualdad y consentimiento de los Estados? ¿Serán la posición

⁵⁷ Aunque algunos indican (y aunque muchos iraquíes reclaman sobre esto) que la Resolución 1483 habría legitimado la ocupación de Irak.

⁵⁸ Intentos para desarrollar doctrinas basadas en “prevención” e intervención humanitaria no vienen obteniendo amplio apoyo, por el hecho de que la mayoría de los Estados valoriza la norma de la no intervención.

excepcional y la exención americanos compatibles con anhelos por gobernabilidad global sostenida? ¿Y la posición excepcional de Israel, país que quiere ser un caso aparte en cuestiones de ordenamiento internacional?⁵⁹ Además, el fracaso de Irak en su invasión de Kuwait de 1990 (que fue condenada como inaceptable, con base en un orden internacional emergente, fundamentado en la cultura económica, en el papel del derecho y en la desvalorización de la violencia por la democracia) habría hecho comprender la obsolescencia de la guerra tradicional, ya que la existencia de normas internacionales, sostenidas por el conjunto de las grandes potencias, limitaría las posibilidades de conquista y modificaciones de fronteras con ventajas para el agresor. Mientras tanto, Israel continúa, aproximadamente, con sus acostumbradas prácticas de anexión mediante el uso de la fuerza⁶⁰; la reciente construcción del muro ya fue señalada y caracterizada de forma inequívoca como equivalente a la anexión *de facto*⁶¹: el trazado del muro no sigue la “frontera” entre Israel y los

⁵⁹ Efectivamente, Israel vive en la excepcionalidad, situación que trata de mantener concientemente: su historia es presentada como un hecho único y excepcional (su excepcionalidad les autorizó a regresar – con derechos que no fueron extendidos a la población indígena local – a una tierra mil años después, después del execrable holocausto nazi. De esta forma, ellos están convencidos de que siempre se encuentran en una situación de un medio hostil y, en medio de tantos enemigos declarados o falsos amigos, ellos estarían “autorizados” a utilizar medios extraordinarios para garantizar la supervivencia. De esta forma, piensan que actúan según las normas éticas cuando se otorgan el derecho de tener armas de destrucción masiva y no aceptan entre sus vecinos la posibilidad de que las tengan (ilustrado por el bombardeo de Osirak, un reactor nuclear iraquí, llevado a cabo por israelíes en un ataque “preventivo” en 1981 que fue posteriormente muy condenado en la ONU). Se reservan varios derechos, inclusive el de provocar un intolerable desgaste humanitario sucesivamente durante 37 años, a veces en nombre de la “seguridad” y a veces en nombre del “derecho” del pueblo judío y derechos preferenciales en la región. Quieren ser alabados por haber cultivado el desierto aunque esto haya sido logrado con la expropiación de los recursos hídricos de otros habitantes de la región.

⁶⁰ La legalidad internacional establece la “no-admisión de la adquisición de territorio mediante el uso de la fuerza”.

⁶¹ La ley internacional prohíbe no apenas la anexión de territorio, sino TODOS los cambios en el *status* del territorio.

Territorios palestinos ocupados; el muro se adentra (en algunas partes, profundamente) en el área palestina, separando a palestinos de palestinos, no palestinos de israelíes y abriendo camino para la posibilidad de “limpieza étnica” [por medio de la “transferencia”, un eufemismo utilizado para referirse a las insistentes propuestas de expulsión de palestinos para Jordania]. La anexión de las colonias/asentamientos (80% de la población de colonos pasan de esta forma a localizarse “dentro” de Israel) es la consideración principal para la determinación de la ruta del muro⁶². El muro hace irreversible la situación de las (ilegales) colonias/asentamientos⁶³, hasta ahora expuestas a la posibilidad de desmantelamiento, que sería negociado en acuerdos de paz. El muro no es apenas una estructura física, es un régimen completo de sistema de “permisos” (por lo general negados) para acceso a áreas “enclavadas”, declaradas “zonas cerradas”⁶⁴. Los planes para la construcción de un segundo muro en la parte oriental (pero no entre la “frontera” con Jordania y los Territorios) significa que los palestinos estarán aprisionados no sólo dentro de los 78 enclaves/”guetos”⁶⁵ creados por

⁶² Desde el comienzo de la ocupación en 1967, sucesivos gobiernos israelíes (tanto Laboristas como Likud) establecieron colonias, violando la ley internacional. Este proceso de colonización no sólo facilita la adquisición a larga escala de tierra palestina, sino que sirve también para limitar seriamente la contigüidad territorial de las áreas palestinas pobladas y, por lo tanto, hace imposible una “solución de dos Estados”. A las colonias israelíes son destinados recursos hídricos más abundantes, que, típicamente, están sumergidos bajo estas áreas, ya que la mayoría de las colonias en la Cisjordania son instaladas estratégicamente para controlar el acceso a los principales recursos acuíferos y mantos freáticos.

⁶³ Así como la “transferencia” de poblaciones para el territorio ocupado es ilegal, también lo es el traslado del Muro de las Líneas del Armisticio hacia dentro de los territorios, con el objetivo de acomodar las colonias de las poblaciones transferidas.

⁶⁴ En estas zonas, propietarios de tierras palestinos, así como trabajadores rurales no propietarios, están ahora prohibidos de llegar a sus tierras y/o lugares de trabajo o residencia. Sin embargo, las mismas órdenes militares (escritas) que niegan el paso a palestinos, especifican literalmente que el acceso pasa a ser, ahora, exclusivo de cualquier ciudadano israelí o de cualquier “persona de descendencia judía”, israelí o no.

⁶⁵ Que no pueden ni siquiera ser denominados Bantustanes, ya que éstos, en África del Sur, por lo menos incluían amplias extensiones de tierra.

la ruta/camino del muro de la parte occidental, sino también por todos los lados, mientras que los israelíes “formalizarán” su control también sobre amplias zonas entre las áreas palestinas más densamente pobladas y la frontera jordana, por medio de su principio de “máximo de tierra con un mínimo de gente”. El resultado más peligroso del muro es que él destruye el potencial de una coexistencia pacífica, al destruir el potencial de un Estado palestino independiente y de la “solución de dos Estados”.

Recientemente la Asamblea General de las Naciones Unidas sometió el asunto del muro al Consejo de Seguridad, que, ante la ausencia de consenso, dejó de actuar. De esta forma, la Asamblea General adoptó una resolución exigiendo que Israel “cese y revierta la construcción del muro en los Territorios Palestinos Ocupados”, que es contraria a la ley internacional. Solicitó al Secretario General que mantuviera informada a la Asamblea General sobre su cumplimiento y, después de recibir el primer informe, declaró expresamente que “otras acciones deben ser tomadas, si fuera necesario, dentro del sistema de las Naciones Unidas”. Enseguida, la Asamblea General solicitó a la Corte Internacional de Justicia, el más alto órgano judicial del Sistema de las Naciones Unidas, que analizara las “consecuencias legales de la construcción de un muro en los Territorios Palestinos Ocupados”. Los Procedimientos en la Corte fueron un momento decisivo en la lucha palestina. Israel sometió declaraciones escritas indicando que la Corte:

- 1) no tenía competencia/jurisdicción para juzgar el caso;

- 2) debía negarse a analizar el caso por dudas sobre su admisibilidad, incluyendo objeciones de politización (debería abstenerse de juzgar el caso en cuestión, pues se trataría de un problema político y no jurídico, lo que politizaría a la Corte;

3) tomara en cuenta en el caso el aspecto negativo del suyo, lo que perjudicaría las posibles negociaciones bilaterales futuras entre las partes, y

4) apreciara que no existía evidencia suficiente para que fuera posible una sentencia. Fueron marcados procedimientos orales públicos, sin embargo, Israel decidió boicotear esta etapa de los procedimientos⁶⁶. Israel no tenía forma de defender el muro dentro de los parámetros de la legalidad internacional. Escapó de la Corte porque no tenía condiciones de defender el caso. Cuando decidió mantenerse fuera de la Corte, decidió mantenerse fuera de la legitimidad internacional. Aquellos que se opusieron a que la Corte analizara el asunto fueron precisamente los que trataron de politizar la ley internacional. La sentencia del Tribunal Internacional declaró que su competencia para juzgar el caso estaba fundamentada y declaró el muro incompatible con la legalidad internacional, pidió que se coloque fin a la “situación ilegal” provocada por la construcción del muro, exigió el desmantelamiento de las partes del muro que se desvían de la Línea del Armisticio, así como la compensación y reparación de los daños causados (tierras agrícolas devastadas, redes

⁶⁶ Lo que no ocurrió con la “batalla” fuera de la Corte. Israel no penetró en la Corte, sin embargo coordinó y se involucró en el segundo *front* en La Haya: las manifestaciones públicas frente a Tribunal. Mientras que los palestinos no contaban con las mismas condiciones de fletar aviones para enviar manifestantes, etc., la caminata palestina fue mayor y contó con la participación masiva de europeos que se trasladaron de Bélgica, Inglaterra, Suiza, Francia, Italia, etc. Los palestinos invocaron el sentido de justicia del mundo. La caminata israelí fue compuesta mayoritariamente por israelíes (lo que hizo evidente su aislamiento), sin embargo, en una típica manifestación apelativa del “estilo israelí de ser”, invocaron la piedad del mundo. Explotando el dolor del luto, llevaron carteles coloridos de las 935 víctimas de atentados terroristas, equipos de socorro con sus uniformes, velas y la carrocería de un ómnibus bombardeado que fue transportado para La Haya (bajo los protestos de los palestinos que alegaron que violaría la neutralidad de la sede del Tribunal). Los palestinos tenían a su disposición más de 3.000 fotografías de víctimas del conflicto (ya que la fracción media desde el comienzo de la segunda Intifada oscila entre: para cada fatalidad israelí corresponden por lo menos cuatro o cinco palestinas) para exhibir en caso de que quisieran haber optado por el mismo estilo de “relaciones públicas”.

de carreteras destruidas, campos de olivos milenarios arrancados, etc.). La Corte dio el carácter *erga omnes* (frente a todos) a la sentencia, obligando a la comunidad internacional a garantizar su cumplimiento. Israel anunció que no reconocerá la sentencia. Los desdoblamientos del asunto deberán incluir la probable solicitud de sanciones de la ONU contra Israel. El episodio de la Corte ocurrió en un momento esperado desde hace mucho tiempo por los palestinos. Durante mucho tiempo se ha propuesto/reivindicado el carácter político del conflicto palestino-israelí, lo que hace que la solución deba ser una solución política. Entre tanto, de lo que los palestinos han sido testigos desde 1967 es de la expropiación territorial y la expansión de asentamientos, hechas por medios “legales”. La opinión de la Corte Internacional de Justicia revierte este proceso. El hecho de que el muro sea debatido en el Tribunal produce exactamente lo que ha sido lo más necesario y ausente: la sustitución de la política por la ley. La sentencia del Tribunal es autorizada en una declaración sobre cuestiones jurídicas básicas que desde hace mucho tiempo han sido disputadas por Israel y que apoyan el papel de la legalidad internacional, en un conflicto donde ésta ha estado ausente o sumergida por reivindicaciones políticas.

Todavía en el campo de la aplicabilidad y el cumplimiento de la ley internacional, no dejó de estar presente en la tensión de los árabes la nueva reedición escandalosa de la política de dos pesos y dos medidas: Israel continúa impune, siendo poseedor de armas de destrucción en masa (en la ilegalidad y sin control internacional) e Irak fue severamente castigado por el hecho de haber estado tratando de desarrollarlas. Israel fue recientemente señalado por las encuestas europeas como la principal amenaza a la seguridad mundial y como una amenaza nuclear global⁶⁷

⁶⁷ Israel es el Estado más militarizado de una zona muy militarizada y continúa siendo la única potencia nuclear (aunque no declarada o ambiguamente declarada) del Oriente Medio. El arsenal nuclear israelí es amplio; por no ser declarado, ni sometido a las salvaguardias internacionales, es difícil poder calcularlo, pero puede superar, en un cálculo nada exagerado, las 200 ojivas nucleares. Hay fuentes confiables (*Jane's Intelligence Review*) que aumentan esta

(Israel entró, por la puerta de servicio de la energía nuclear civil incógnito en el club cerrado de los países poseedores de armas nucleares) y, con el rechazo de firmar el Tratado de No Proliferación de Armas Nucleares (TNP), afirmó la intención de llevar adelante su programa nuclear militar sin ningún control internacional, a pesar de los insistentes pedidos de varios Estados regionales para que Israel adhiriera a las salvaguardias de la AIEA (Agencia Internacional de Energía Atómica)⁶⁸. El gobierno de los EE.UU. queda prohibido de proporcionar ayuda financiera a Israel, teniendo en cuenta el Acto del Congreso norteamericano que la prohíbe a Estados no signatarios del TNP. Entre tanto, Israel continúa siendo el mayor receptor de ayuda financiera americana, recibiendo más de 1/3 de la ayuda total a países extranjeros⁶⁹. Además, la hipocresía del desarme de las grandes potencias continúa⁷⁰. De esta forma, el emergente militarismo y las políticas americana e israelíes de ataques preventivos indican que la vieja política de dos pesos y dos medidas cambió para adquirir múltiples patrones, que emasculan la regla de la ley, sustituyéndola por un dogmatismo simplista e ilógico. Los EE.UU. y sus aliados pretendieron luchar en la guerra en Irak para proteger derechos humanos – sin embargo, abiertamente, violaron los derechos

cantidad para 300-400. Este arsenal incluiría un amplio margen de diversificaciones, desde las armas tácticas hasta otras de varios megatones, así como bombas termonucleares, o bombas H, y bombas de neutrones.

⁶⁸ A pesar de que Egipto está constantemente recolocando en la agenda (y manteniendo en la agenda) de todos los foros internacionales relevantes la propuesta egipcia (de hace muchos años) de librar a la región de armas de destrucción masiva, transformando al Oriente Medio en una zona desnuclearizada – lo que implicaría la desnuclearización de Israel – ésta no viene encontrando avances de implementación.

⁶⁹ A pesar de su economía relativamente saludable, Israel es un estado financiado, de forma no proporcional en relación tanto a su población como a sus “necesidades”, recibiendo ayuda financiera, ayuda militar directa e indirecta, además de ayuda caritativa de donaciones privadas de ciudadanos americanos.

⁷⁰ Los EE.UU. resisten a los tratados de desarme, propuestos por sus aliados (como el de la abolición de las minas terrestres); los EE.UU. anuncian que dejan pasar el último plazo para la destrucción de por lo menos el 45% de las reservas americanas de armas químicas (que son ADM) invocando “cuestiones políticas y operativas”, etc.

humanos con el objetivo de vencer la “guerra al terror”⁷¹, revelando la inherente contradicción de vencer el terror por medio del terror. La suspensión de los derechos humanos como parte de la alegada guerra al terrorismo introdujo un nivel de fuerza letal, adoptado por los EE.UU. y su alianza estratégica, sin precedentes e indefendible. Un estado de cosas donde la legalidad es determinada por los ojos de quien la ve, consiste en una receta para la anarquía. Además de esto, existe el riesgo de que las metas de los Objetivos de Desarrollo del Milenio, de la ONU, no sean alcanzados, porque los recursos y la atención internacional han sido dirigidos para la “guerra al terror”. Cambios recientes, como el hecho de que los EE.UU. insistan en su impunidad frente a la Corte Penal Internacional, han colocado cuestiones fundamentales sobre la contribución de la ley humanitaria y de la ley de Derechos Humanos y sus implicaciones, para la reglamentación de cuestiones internacionales⁷².

⁷¹ Las relaciones entre los Estados Unidos y la ley internacional han sido frecuentemente problemáticas (BYERS & NOLTE, 2003). A pesar de la retórica con la cual se colocan como defensores de los derechos humanos, los EE.UU. siempre presentaron un registro constrictivo de tardías o parciales ratificaciones en el área de tratados de derechos humanos y, ahora, volvieron a ser el blanco de las organizaciones internacionales de control de la situación de los derechos humanos en el mundo. En las comunidades académicas, según algunos analistas, “cuando un Estado no se conforma con una obligación internacional, no escogiendo estar por encima de la ley internacional, sino a lo largo de la ley...” Esta situación ha sido siempre posible porque ninguna regla es totalmente universal, precisamente debido al principio de igualdad soberana entre los Estados, cuya invocación ha sido siempre el privilegio de los Estados poderosos (COSNARD, 2003). Las consecuencias de las recientes acciones americanas, entre tanto, parece que son demasiado importantes para ser relevadas por estar paralelas a la legalidad. A pesar de que todavía no fue demostrado que la supremacía americana se haya transformado en ley, la creciente frecuencia con la que los EE.UU. acuden a arreglos bilaterales expande de forma efectiva el alcance de la ley nacional americana para campos que serían tradicionalmente considerados como siendo de la ley internacional. De esta forma, de acuerdo con Krisch, por medio de estas acciones los EE.UU. parece que asumen una posición jerárquicamente superior, *de facto* sobre otros Estados y sus ciudadanos, sin someter ellos mismos o sus ciudadanos a cualquier otra ley que no sea la suya. Al hacer esto, se argumenta, los EE.UU. están cerca de actuar como un gobierno mundial, en contra del principio de la igualdad soberana (KRISCH, *in*: BYERS, 2003).

⁷² Entre ellas, la nueva legislación antiterrorismo interna americana y la cruzada de los EE.UU. para subvertir la justicia internacional y garantizar la inmunidad global para ciudadanos americanos frente a tribunales internacionales, conducidas por medio de los

Desde hace mucho tiempo, el “Oriente” fue transformado por el Occidente en una zona donde los dictámenes de la ley internacional⁷³ no necesitan ser garantizados. En varios casos – el régimen del Canal de Suez, la creación del Estado de Israel, la agresión durante el conflicto libanés y dos guerras del Golfo, las sanciones punitivas y debilitantes impuestas por la ONU a Irak, etc. – quedó evidente que la legalidad internacional fue utilizada para favorecer intereses particulares. El resultado es una región, que ha sido tratada como de “segunda clase” en la comunidad internacional, y en la cual la ley internacional fue interpretada de forma arbitraria, aplicada selectivamente e impuesta de forma punitiva (ALLAIN, 2004), de lo que tenemos ejemplos fragantes. Recientemente, la manifiesta violación de las normas de derechos humanos llevaron a la creación de Tribunales Internacionales *ad hoc* (evidenciados ya en los casos de la ex Yugoslavia y Ruanda), pues es interés de la comunidad internacional que haya responsabilidad por los crímenes practicados. Entre tanto, las instancias más vulnerables han estado fuera de esta posibilidad de recurso a los derechos humanos. Las iniciativas de llevar a Ariel Sharon a la justicia, en función de la catástrofe humanitaria provocada por la potencia ocupante (violaciones de la ley humanitaria

pactos bilaterales negociados para proteger a los efectivos militares americanos de la jurisdicción de la recién creada Corte Penal Internacional. Los EE.UU. utilizan varios mecanismos en su legislación interna, en su administración y en su sistema jurídico para debilitar el papel de la ley internacional y restringir el alcance de la soberanía de los Estados, antiguamente la piedra angular del principio de su igualdad.

⁷³ La anarquía internacional centrada en el Estado siempre fue amenizada por reglas. En nombre del interés general, bien comprendido, traía en sí misma posibilidades de orden. Aquello que se determinó llamar “sociedad internacional” se apoya sobre cinco “instituciones” – el equilibrio del poder, el derecho internacional, la diplomacia, la guerra (a medida que el uso de la fuerza tendría que respetar reglas preestablecidas y servir para fines colectivos), el club de las grandes potencias. De esta forma, hasta la Primera Guerra Mundial, el derecho fue esencialmente un derecho de coexistencia, basado en una visión voluntarista según la cual todo parte del Estado. Fundado sobre las dos columnas de la soberanía y de la igualdad, el derecho imponía a los Estados obligaciones sobre todo negativas: no intervenir en los asuntos internos de los otros Estados, no llevar a cabo guerras injustas, no violar tratados, etc. La garantía del orden internacional debería estar en el estricto respeto a las competencias

constituyen crímenes de guerra), suscita preguntas sobre si el Oriente Medio quedará inmune a esta tendencia. De esta forma, la destrucción en masa cometida por Israel en los territorios ocupados no es contestada. Continúa sin relevante interferencia o intento más allá de la retórica de impedirla, a pesar de que, en los últimos años, la conducta israelí en los Territorios Palestinos Ocupados, en sus sistemáticos abusos de derechos humanos y civiles, haya excedido las “luces rojas”. Inclusive los aliados, acostumbrados a que la dimensión humanitaria sea sacrificada en el altar de la conveniencia política, consideraron difícil aceptar la extensión de la agresión israelí. Entre tanto, el discurso liberal de los derechos humanos, en otras circunstancias tan elocuentes, permanece en un embarazoso silencio frente a Palestina, mirando hacia el otro lado; pues Palestina representa el caso-test para la introducción de un verdadero universalismo en asunto de terror, refugiados y derechos humanos, al mismo tiempo que una verdadera complejidad moral y frecuentemente desviada de forma rápida para apoyar varias afirmaciones nacionalistas (SAID, 2002). Criminalizar el derecho a la resistencia palestina o reducir la lucha palestina a sus surtos terroristas, identificándola perversamente con el terrorismo, pura y simplemente – el paradigma terrorista parte de la visión global compartida por Israel y los EE.UU. – no llevará a la solución de la cuestión. Existe responsabilidad compartida de la comunidad internacional por el deterioro de la situación. La Carta de las Naciones Unidas exalta la promesa de reafirmar la fe en los derechos fundamentales y en la dignidad y el valor de la persona humana, en los derechos iguales de hombres y mujeres y de las naciones grandes y pequeñas. A medida que se permite que países como Israel (y los EUA) se consideren por encima de la ley internacional, nadie podrá esperar que los valores mencionados en la Carta preserven su propia paz y seguridad. La cuestión de Palestina no es sólo la de una agresión israelí contra líderes civiles palestinos. Israel está destruyendo la posibilidad de la solución de dos Estados, y

lo hace mientras el mundo asiste. Y el mundo fracasa en acusarlos, ante la ausencia de mecanismos que garanticen un fin a los tratamientos vacilantes y apologeticos del tema, así como la resistencia de la comunidad internacional en describir, registrar y condenar las acciones de Israel. Es urgente desde hace mucho tiempo la acción necesaria para garantizar el cumplimiento por parte de Israel de la legislación internacional. Encontrar disculpas y justificaciones y garantizar la inmunidad a agresores y ocupantes sólo llevó a más caos en el orden mundial⁷⁴. Sin embargo, Israel está siempre dispuesto a desviar la atención de la ocupación para la cuestión de la “seguridad”. Las medidas restrictivas que acompañan la ocupación, impuestas a los palestinos, son inherentemente discriminatorias: específicamente

de cada uno. En esta lógica, no había ninguna necesidad de institucionalización, de organismos permanentes, a no ser, tal vez, alguna forma jurisdiccional, inspirada en la vieja técnica de arbitraje que permite evocar el derecho en caso de conflictos, bajo la condición, sin embargo, de respetar una base consensual. Paralelamente a este realismo voluntarista, surgió otra visión de derecho y de la sociedad internacional, a veces considerada idealista, que obtuvo reconocimiento político en la Sociedad de las Naciones y fue consagrada por el Sistema de las Naciones Unidas y por una proliferación de agencias especializadas y de programas *ad hoc* que cubrían progresivamente todos los campos de la actividad humana. De esta forma, fueron propuestos sucesivamente como fines colectivos: la prohibición del recurso a la fuerza, la emancipación de los pueblos colonizados, el derecho al desarrollo, la protección del patrimonio común de la humanidad, la defensa de los derechos de las generaciones futuras, la ingerencia democrática. Desde esta perspectiva, el derecho internacional no está más exclusivamente al servicio del orden del Estado, sino que es visto como la armadura de un orden social al servicio de las necesidades humanas. Otra emergencia fue la de una cooperación interestatal fundada en instituciones que no provienen del derecho, ni de las organizaciones internacionales – los regímenes – y cuya teoría subyacente es aquella de la selección racional y de la satisfacción recíproca de intereses bien comprendidos (participantes dotados de atributos diferentes, debiendo actuar en un contexto de incertidumbre, en medio a las imposiciones que modelan sus selecciones. El régimen, por lo tanto, hace esta elección más fácil, pues aumenta la información, disminuye las incertidumbres mutuas, etc.).

⁷⁴ Los palestinos enfrentan principalmente dos cuestiones recurrentes: ¿cómo la comunidad internacional puede haber aceptado, estimulado y a veces patrocinado la emigración masiva de judíos para la tierra de la Palestina histórica y, después, para Israel, mientras que permite que Israel rechace el derecho de regreso de los palestinos a su tierra, hogares y propiedades? Tampoco la política de construcción y expansión de colonias les va a proporcionar *status* legal. Nunca se cuestionó sobre la ilegalidad de la ocupación y de las políticas y prácticas de los ocupantes. No hubo voluntad de permitir que los Palestinos recuperen y gocen/ejerzan sus derechos.

dirigidas a los palestinos – *porque* ellos son palestinos – y no proporcionales, pues son impuestas a todos los palestinos y no a individuos específicos que pueden razonablemente ser considerados como una amenaza a la seguridad. Israel tiene el derecho de tomar medidas PROPORCIONALES, NECESARIAS y RAZONABLES para proteger la seguridad de sus ciudadanos. Pero los clamores de “necesidad” son recurrentemente abiertos al abuso por parte de Israel. A pesar de las legítimas preocupaciones de seguridad de Israel, su respuesta al problema ha sido sistemáticamente desproporcionada desde cualquier criterio de la ley humanitaria⁷⁵. Civiles, tanto en Palestina como en Israel, continúan pagando un precio exorbitante por el continuado conflicto. La enorme tragedia palestina incluye el hecho de que los palestinos han sido considerados no lucrativos y endemoniados, reducidos, por lo tanto, a la condición de no portadores de derechos humanos. De esta forma, en un cuadro donde la anarquía debe ser limitada por reglas consensuales, Israel no puede, una vez más, tener autorización para continuar la incesante violación de los derechos y la confiscación de las propiedades palestinas, bajo el apoyo de “procesos de paz” o bajo la apariencia de una iniciativa de “paz”. Los derechos de los palestinos no pueden ser simplemente ignorados o suspendidos cada vez que existe un “proceso de paz” en curso. Desde hace mucho tiempo Israel nutre un temor de intervención internacional (envío de observadores internacionales), que lo impedirá de llevar adelante su agenda.

Si, tanto en el Irak ocupado por los EE.UU. como en la Palestina ocupada por Israel, deben ser respetadas las obligaciones indicadas en la 3ª y en la 4ª Convención de Ginebra (que imponen obligaciones en relación con los prisioneros de guerra y la preservación de la

⁷⁵ Además de la confiscación de tierras, propiedades y de la nivelación de casas, incluye políticas que restringen no sólo el movimiento de personas y mercancías, sino también el acceso de personal humanitario a los locales necesarios, en flagrante violación de las reglas del humanitarismo.

infraestructura, administración y economía de los territorios ocupados), en casos donde la ley humanitaria no opera, el amplio alcance de los derechos humanos y libertades civiles debe prevalecer. Esto también coloca cuestiones sobre cuán efectiva es la ley humanitaria para alcanzar sus objetivos: la conducción de hostilidades militares y ocupación de territorio están expuestas a los preceptos de la ley humanitaria internacional, que deben garantizar la protección y la asistencia a las víctimas de los efectos de conflictos armados, tanto internacionales como entre Estados.

Al mismo tiempo, tanto los territorios palestinos como Irak continúan profundizando fases de desarrollo continuado, lo que prueba que desarrollo sin seguridad es imposible y seguridad sin desarrollo es sólo temporal. En estos dos lugares, donde debido al catastrófico estado de cosas, la importancia crucial de los esfuerzos desarrollistas es alarmante, la asistencia al desarrollo continúa siendo aplicada en actividades de apoyo inmediato.

PRIORIDADES – 2

“Si la guerra es el fracaso de la diplomacia, entonces la diplomacia, tanto bilateral como multilateral, es nuestra primera línea de defensa”⁷⁶. Para los árabes, inevitablemente, los mayores desafíos diplomáticos están en agregar un medio de componer alguna forma de estrategia para tratar con Israel y con los EE.UU. Naturalmente se abren las oportunidades bilaterales y, también, la búsqueda de la formación de alianzas. En el horizonte más amplio de actuación multilateral, se abren desafíos y posibilidades/oportunidades. La lógica de la superpotencia global viene estimulando la otra cara del sistema unipolar: que tal vez el siglo XXI sea el siglo del antiamericanismo, en todo el planeta, fenómeno que también viene

⁷⁶ Kofi Annan.

creciendo entre las masas árabes, aunque la región viene deslizándose hasta un antiamericanismo fácil, que muestra muy poco entendimiento de lo que en realidad son los EE.UU., como sociedad. De esta forma, un camino lógico de prioridades árabes sería aprovechar las percepciones de los demás “otros” (no el “imperio” ni sus aliados incondicionales), sobremanera percepciones que apuesten en el recurso a la ley internacional y la reglamentación global y en la habilidad de las instituciones internacionales/ transnacionales para alcanzar un orden global, sumando, de esta forma, esfuerzos. Como víctimas recurrentes de sistemáticas violaciones del consenso pactado, es un interés de los países árabes la defensa de la legalidad internacional.

2.1 - Israel

Los líderes de Israel están claramente determinados a hacer lo que siempre hicieron: hacer que la vida (palestina) sea imposible. La segunda Intifada (movimiento insurreccional del pueblo palestino) no fue una opción de los palestinos. Fue una reacción natural y una respuesta a la anexión de territorios y a la alteración de los hechos en el terreno (mientras fingía negociar) por parte de Israel, al tiempo que los palestinos asistían impotentes al desdoblamiento. La Intifada fue la reacción palestina a la imposición por parte de Israel de una solución *de facto* en el terreno. Durante siete años los palestinos esperaron que los acuerdos de Oslo produjeran resultados y, durante siete años, los palestinos no llevaron a cabo, prácticamente, ningún acto de resistencia, ni siquiera resistencia civil, mientras que Israel construía colonias/asentamientos (ilegales) en tierra (ilegalmente) ocupada. La Intifada es un resultado directo de la política israelí, ya que Israel desea negociar, no con base en principios universales, sino con base en el poder. El estado en el que se encuentran las actividades palestinas es alarmante (aunque parezca que el mundo no comprende

o, por lo menos, se resiste a actuar): no se trata de una lucha entre dos existencias, como le gustaría demostrar al gobierno israelí – ellos o nosotros⁷⁷ –, ni una guerra entre dos partes iguales⁷⁸, ni un caso de disputa de negociación. El caso palestino es una lucha de liberación nacional. Y lo fundamental de la cuestión continúa siendo la libertad basada en la justicia y con dignidad. El centro del problema continúa siendo la ocupación colonial (y racista) del territorio mediante el uso de la fuerza. Por lo tanto la cuestión consiste en el fin de una ocupación (dígase de paso la más larga de la historia moderna), que Israel no está dispuesto a llevar a cabo (si acaso, Israel parece interesado en *soft occupation*), resistiendo a cualquier presión para hacerlo, tratando de imponer condiciones para que cualquier “fin” de la ocupación signifique la misma cosa, bajo otro nombre, cualquiera que se quiera dar (“autonomía”, Estado Bantustán [puñado de pedazos de territorios aislados], etc.⁷⁹). Cualquier solución

⁷⁷ Aunque en una atmósfera cargada en las dos partes, muchos observadores confirman que el opresor odia a la víctimas más de lo que las víctimas odian al opresor, y aunque se hayan convertido en los “judíos” de los israelíes, los palestinos continúan afirmando que no quieren que éstos se conviertan en los “palestinos” de los palestinos. Siendo una de las características del conflicto la militarización de las sociedades israelí y palestina, se observa la fragmentación y la politización intra e intersocial, tanto de cada sociedad como entre ellas. Estas tendencias colocan en peligro la democratización y el respeto a los derechos humanos en ambas sociedades. Actualmente existen dos sociedades en impasse: la sociedad israelí, cercada por el miedo de atentados no hace relación, salvo excepciones, entre su actual catastrófica situación económica y social y las políticas de Sharon; la sociedad palestina, bajo la violencia de una implacable represión exterior, que ataca sobre todo a los cuadros del movimiento de resistencia, enfrenta dificultades para destinar otros horizontes, especialmente en función de la falta de estrategia de la dirección palestina. Desde el comienzo de las negociaciones de “paz”, los palestinos fueron llevados a dividirse entre escoger negociadores que vendieron su causa y produjeron un chiste de lo que sería un futuro soberano y la alternativa de las “negociaciones” de grupos más radicales: resistencia hasta la liberación, con sus inherentes costos e incertidumbres. Sólo recientemente parece que comenzaron a surgir nuevas alternativas para llenar el vacío político de una tercera opción.

⁷⁸ Al usar la denominación de “guerra”, Israel puede esperar proporcionar a sí mismo márgenes más amplios que aquellos permitidas bajo la ley internacional aplicable al empleo de la fuerza letal.

⁷⁹ Palestina se convertiría en un Estado nominal, en vez de un Estado real: algo que tendría una bandera y un himno nacionales y sellos postales, pero sin todos los demás requisitos que definen a un Estado.

negociada del conflicto significará una retirada israelí de territorios palestinos, lo que Israel se niega a hacer, a no ser en sus términos. Israel continúa demostrando su preferencia por los “procesos” e *interim agreements* interminables y prorrogables y no por la “paz”. El principio en el que se basaban varios procesos de paz (cambio de tierra por la paz) deja a los palestinos frente a sólo una reacción posible: “Nosotros podemos satisfacer el hambre israelí por paz⁸⁰ si Israel abandona su apetito por territorios”. A pesar del desmesurado precio humano pagado, los palestinos, en Oslo, ofrecieron un compromiso histórico a los israelíes: los árabes hoy no están más desafiando el derecho de Israel a la existencia, están apenas desafiando la expansión israelí (y, realistamente, los árabes creen que los EE.UU. estén comprometidos a sólo garantizar la existencia de Israel, no su expansión). Si los israelíes se retiran del territorio obtenido por su expansión, verificada desde 1967⁸¹, los palestinos están listos para reconocer las fronteras israelíes anteriores a 1967. Pensaban que éste era el objetivo israelí: el reconocimiento árabe y el establecimiento de relaciones normalizadas. Hoy esto es ofrecido no apenas por los palestinos, sino por el mundo árabe en su conjunto. Las Cumbres Árabes de Fez (Marruecos) de 1982, repetidas veinte años después en Beirut en 2002, ofrecieron la fórmula para un compromiso histórico. Sin embargo, los israelíes resisten a percibir que la seguridad viene de la paz, y que la paz y la seguridad son procedentes de la aceptación regional y no del crecimiento territorial (y los palestinos son la llave para la aceptación regional de Israel). Después de Oslo, los palestinos se vieron en una situación única en la historia de la política moderna: se

⁸⁰ Yitzhak Shamir terminó su pronunciamiento durante la Conferencia de Madrid (1991), refiriéndose al hambre israelí por paz.

⁸¹ Desde 1967, Israel expropió el 79% del área de la Cisjordania y de la Franja de Gaza, utilizando la tierra para colonias israelíes (ilegales), carreteras exclusivamente para colonos y la ligación de estas colonias con Israel, y campamentos y depósitos militares (y áreas destinadas para “reservas ecológicas”). Las colonias y la extensiva red de carreteras (para uso exclusivo) destruyen la continuidad de las áreas palestinas.

convirtieron en una población ocupada, pero responsabilizada por la seguridad de sus ocupantes. El derecho legal de los palestinos de oponerse a la hegemonía israelí fue invertido por la presentación, por parte de los dirigentes israelíes, del conflicto al mundo como un conflicto entre partes militares simétricas. Los fundamentos para una solución nunca fueron plenamente tomados en cuenta y las cuestiones que permitirían que prevaleciera una paz real han sido evitadas. Los Acuerdos de Oslo, en vez de convertirse en bases para una paz final, constituyeron la fundación para permitir que los palestinos aceptaran un *status quo* inaceptable: la colonización de la Cisjordania y de la Franja de Gaza en Bantustanes separados, que nunca irían a alcanzar una soberanía real. De esta forma los árabes tienen como prioridad demostrar que los palestinos no aceptarían nada menos que una paz viable y, así, se hace obvio que el fin de la violencia llegará con el fin de la ocupación⁸². Para los palestinos, la visión última es simple, y los medios para alcanzarla, claros: paz y seguridad, obtenidos por el fin de la ocupación israelí de la Cisjordania (incluida Jerusalén Oriental) y de Gaza, de una vez y para siempre. Sólo una de las dos partes está en condiciones de terminar el régimen de ocupación (cuya existencia y mantenimiento están en la raíz de toda la violencia, de ambas partes), pues es sólo una de ellas la que optó por ella y la mantiene. Las prioridades palestinas y árabes son las de convencer al mundo (para que éste convenza a Israel) de que es un interés israelí terminar con la ocupación (Sharon ha fracasado completamente en proporcionar la seguridad que prometió a la población israelí). Al implementar en los territorios políticas que son calculadas para matar y oprimir y, abandonando cualquier estrategia orientada hacia una solución

⁸² Las reiteradas afirmaciones sobre “ciclos de violencia” y las alegaciones israelíes de que los “palestinos no quieren la paz” pueden ser fácilmente desenmascaradas: ¿qué persona sana – después de 37 años de ocupación, incluidos siete de negociaciones vacías, y, ahora, más de tres años de 2ª Intifada – no querría paz? La actual resistencia palestina es, tanto una expresión de frustración, procedente de la conciencia de que las negociaciones anteriores no llevaron a la paz, como una declaración de que los palestinos no irán a aceptar ser esclavizados por un sistema de *apartheid*.

pacífica, debe estar muy claro para los israelíes que su primer ministro no puede garantizar su seguridad). Además, esperan que Israel termine siendo convencido de que no puede sentir orgullo por continuar con sus prácticas coloniales y ser el último poder colonial (y con sistemas de racismo reglamentado) de la historia. Sin embargo, el “destino del Estado de Israel está ahora en las manos de un grupo de personas cuya visión de mundo es primitiva y cuyas percepciones son deficientes, estando incapacitados para comprender las dimensiones mentales, emocionales y políticas del conflicto. Éste es un grupo de líderes políticos y militares fracasados que fracasan en todas sus acciones. Ellos tratan de ocultar sus fracasos por medio de una catastrófica escalada⁸³. Sharon subió al poder con el plan de destruir las posibilidades de un Estado palestino. El actual gobierno de extrema derecha israelí comienza una nueva era de abandono de los principios que llevaron a la posibilidad de negociación – con el apoyo de los EE.UU. (Bush abandona el rol histórico de los EE.UU. de mediar y facilitar un “proceso” de “paz” y pasa simplemente a adoptar las posiciones del gobierno israelí expansionista de ultraderecha⁸⁴). Todas las posibilidades de “negociación” se convierten, en este sentido, en una paz israelí. Después de la iniciativa de paz que surgió de la Cumbre de la Liga Árabe en Beirut (con compromisos mutuos y equilibrados, según acuerdos anteriores y resoluciones pasadas)⁸⁵, la actual posición de la

⁸³ Comentario de Uri Avneri (ex-miembro del Knesset – el parlamento israelí – y actualmente activista líder del grupo pacifista israelí Gush Shalom), cuando fue asesinado (por Israel) el jeque Ahmed Yassim.

⁸⁴ Sobre la última participación de Bush en el proceso de paz, Mahmoud Abbas (Abu Mazem), el ex primer ministro palestino, declaró: “Todo nos recuerda lo que fue la declaración Balfour [declaración inglesa que prometió la Palestina a un movimiento colonial europeo judío, abriendo camino para la inevitable expulsión y exilio de la población palestina]: una promesa (de donar una tierra), por aquellos que no son sus dueños, a otros que no la merecen. ¿Con qué capacidad o título los Estados Unidos negocian, en nombre de los palestinos, con los israelíes?”

⁸⁵ El plan de paz presentado por los árabes en la Cumbre de Beirut ofreció a Israel exactamente aquello que viene rechazando: tierra a cambio de paz. Fue positivo haberlo registrado oficialmente, como contrapeso a la beligerancia israelí, sin disfraces (independientemente de que su verdadera motivación haya sido también un gesto de pacificación hecho a las poblaciones

Liga puede ser expresada por las recientes declaraciones del Secretario General de la Organización⁸⁶, según las cuales la única elección que quedó a los árabes en el momento es la no capitulación (frente al hecho de que a Israel se le da la oportunidad de requisar el 15% del territorio ocupado antes de que las negociaciones comiencen y antes de que se haga cualquier movimiento para implementar algo del llamado “Mapa del Camino”⁸⁷): “Lo que está ocurriendo es un salto en dirección a la fase final, con la tierra palestina siendo absorbida por Israel, sin solución para la cuestión de los refugiados. No creo que esta generación esté apta para aceptar una solución israelí (...). Si la cuestión es saber si los árabes están dispuestos a aceptar una paz israelí (y no acordada) de acuerdo con condiciones, conceptos e intereses israelíes, entonces la propuesta es lo más definitivo: No (...). ¿Hay alguna cosa que los árabe pueden hacer? ¿Tenemos alguna carta en la mano? Tal vez una carta que rechaza aceptar la oferta y dejar la idea suspendida. Está dentro de nuestras capacidades no capitular”. Entre tanto, para los Palestinos, cuya vida, durante esta espera por tiempos más favorables para nuevas “soluciones” tiene que “acomodarse” a la tradición israelí de ir creando hechos consumados

árabes enfurecidas, que están totalmente cansadas de la mediocre inacción de sus gobernantes). La Liga Árabe viene atravesando una larga crisis, enfrentando dificultades para ejercer la capacidad de generar ideas y de defender intereses con un margen de autonomía en relación con los Estados que la crearon.

⁸⁶ Amr Musa, Secretario General de la Liga Árabe, en entrevista concedida el 19.04.2004 al periódico kuwaití Al-Qabas.

⁸⁷ La única entidad con mandato internacionalmente reconocido para negociar una paz permanente con Israel sigue siendo, de acuerdo con el marco de los Acuerdos de Oslo, la Autoridad Nacional Palestina (que emergió de la OLP). Entre tanto, en una conferencia de prensa cofrecida con el primer ministro israelí, Ariel Sharon, George Bush anunció que había aceptado la reivindicación israelí por tierra palestina (ilegalmente ocupada y controlada ya por Israel). Además de esto, determinó que a los refugiados palestinos [hasta ese momento, inclusive después de las olas de refugiados creadas por conflictos en Afganistán, Irak, Ruanda, Sudán, etc., los refugiados palestinos continúan siendo la MAYOR población de refugiados del mundo] nunca se les permitiría regresar a sus ex hogares en lo que ahora es Israel y tendrían que, en vez de esto, ser reasentados en un posible Estado Palestino, cuyas amplias porciones George Bush acaba de “donar”.

en el terreno, este escenario (de espera por tiempos mejores o espera por alguna forma de acción-intervención internacional – esperada desde hace mucho tiempo y desde hace mucho tiempo de carácter tardío) es aquel de una pesadilla catastrófica. Las medidas israelíes, combinando tácticas de contraterrorismo con coacción estratégica y castigo colectivo de la población civil ocupada, produjo una crisis inmensa en las vidas palestinas y su sustento y alteró el paisaje de seguridad geopolítica en las tierras palestinas más allá de lo reconocible en los últimos tres años. Éstas, combinadas con el deliberado desmantelamiento de ciertas estructuras institucionales políticas de seguridad, establecidas por los acuerdos de 1993, aumentan las esperanzas de la derecha en Israel de evitar que Palestina se convierta en un Estado. Sharon capitalizó estas posibilidades para maniobrar exigencias internas y externas conflictivas y, lo que es más importante, postergar cualquier negociación significativa con los palestinos. La ausencia de un plan de “desconexión” unilateral de Gaza⁸⁸ llevará a que, una vez más, muchos palestinos lleguen a la conclusión de que la violencia, y no las negociaciones, es la única opción para obtener sus derechos. La mayoría de los palestinos que apoyan una solución negociada y pacífica de dos Estados (Un Estado judío y un Estado palestino en la tierra histórica de Palestina, esta patria que, para los palestinos, no es una patria mística, construida y reconstruida en un exilio, sino una única tierra natal muy real), ahora ve que los palestinos ni siquiera son más bienvenidos en la mesa de negociaciones. Israel está ahora negociando la paz con los EE.UU. – no con los palestinos. Podría esperarse que por lo menos ocurriera alguna reacción en estos tiempos en que “el rey está desnudo”: George Bush, que recientemente optó por autodeclararse negociador “palestino”, finalmente muestra el carácter de chiste del “Proceso de Paz para el Oriente Medio”: un mecanismo por el cual Israel y los EE.UU.

⁸⁸ La propalada “retirada” (parcial) israelí de la Franja de Gaza será seguida por una intensificación de la colonización en la Cisjordania.

imponen una solución a los palestinos. El resultado de esto es que palestinos e israelíes se encuentran, ahora, más lejos de una paz permanente de lo que jamás estuvieron anteriormente⁸⁹ (EREKAT, 2004). Además de seguir tratando de alterar hechos en el terreno (instalación y expansión de colonias y otras estructuras y, ahora, el muro), Israel ha aumentado sus exigencias en las negociaciones⁹⁰ y los palestinos han sido progresivamente forzados a disminuir las suyas. Se les permitirá a los palestinos continuar viviendo en “guetos”, pero parece que no hay perspectivas de transformar sus guetos en un Estado factible. Mientras esta “solución” puede ser vendida a los palestinos como “temporal” (Estado “provisional”), como se vio en Oslo (y el muro presentado como medida “temporal”), lo temporal se convierte rápidamente en permanente. Se les pide a los palestinos que abdiquen de sus derechos para vivir en servidumbre permanente bajo un sistema de *apartheid*, en el contexto del clásico proverbio israelí – “lo que no avanza por la fuerza, avanzará con más fuerza”. Entre tanto, ninguna fuerza brutal (inclusive desmesurada) o coerción política logró nunca disminuir el derecho inalienable de un pueblo a la autodeterminación. De esta forma, específicamente para los palestinos, el camino adelante incluye:

1) elecciones libres⁹¹;

⁸⁹ Cfe. Declaración de Saeb Erekat, negociador jefe de la OLP, en abril de 2004.

⁹⁰ 1) No será permitido a ninguna entidad palestina controlar sus fronteras, con cualquier otro Estado (una entidad “sin fronteras” – para siempre cercada, ya sea por medidas temporales o permanentes, por poblaciones israelíes y ejército israelí).

2) Cualquier autoridad o autogobierno de la entidad palestina debe permanecer funcional, no soberano.

3) Ningún acuerdo o arreglo con palestinos o con los demás árabes debe llevar a la disminución de la capacidad israelí de alterar el *status quo* y crear hechos en el terreno, dentro de los territorios.

⁹¹ La situación actual, con un presidente que, aunque electo por el 78% de los votos, ya expiró su mandato en 1999, genera un círculo vicioso donde todos culpan a todos (y quien pierde es el movimiento de democratización de oposición palestino): en un área reocupada, la presencia de tanques y barreras militares y la virtual falta de libertad de movimiento hacen imposible la conducción de elecciones y/o campañas electorales y/o asistencia a las urnas. De esta

2) rechazo de soluciones parciales;

3) en medio a la escasez generalizada, encontrar formas para la intensificación del apoyo a la gran mayoría desfavorecida (los sin trabajo, los sin techo⁹², los sin esperanza) para aumentar su resiliencia⁹³;

4) buscar solidaridad internacional (la oficial y la de las organizaciones de las sociedades civiles).

Internamente, las prioridades deberían incluir la necesidad de reorientar la estrategia de hacer que el costo de la ocupación sea mayor que sus beneficios para Israel. Mientras que los palestinos tienen el derecho de resistir a la ocupación, es muy importante que racionalicen su resistencia para hacerla más productiva y que mantengan la lucha y la integridad moral de los palestinos como pueblo que está luchando por libertad e independencia (en oposición a la contraproducente opción de atentados terroristas⁹⁴ llevada a cabo por ALGUNOS grupos radicales. Esta estrategia termina confundiendo a los espectadores occidentales. La estrategia de la primera Intifada [fenómeno que explotó

forma, Arafat puede continuar en el poder inclusive sin renovación/confirmación o legitimación de un mandato expirado y, al mismo tiempo, Israel y otros actores externos, pueden continuar acusando que los palestinos no son democráticos mientras que Israel sí es.

⁹² La insidiosa política israelí de demolición de casas como castigo colectivo genera un creciente contingente de desposeídos.

⁹³ Para no verse más apenas frente al camino de una emigración (ya dificultada por los factores básicos tales como la ausencia de lazos consulares y de la vulnerabilidad procedente de la ausencia de reconocimiento y de documentos de viaje, que una población sin Estado enfrenta), los palestinos, tantas veces convertidos en refugiados en sus propias tierras y en tierras vecinas, conocedores de la falta de dignidad con la que serán tratados en otro lugar, tienden actualmente a resistir a las opciones de partida. Sin embargo, la cantidad de palestinos que optan por partir viene creciendo, lo que facilita mucho los designios de Sharon: crear condiciones para “liberar” la tierra de sus gentes sin necesidad de “transferencia” forzada (con su corolario de condena internacional).

⁹⁴ El primer atentado suicida ocurrió cerca de 27 años DESPUÉS del inicio del opresivo régimen de ocupación. Este hecho demuestra que este fenómeno deplorable es el resultado de las medidas y políticas israelíes y no la causa de tales políticas y medidas.

espontáneamente y que continuó de esta forma predominantemente, a pesar de los intentos de los líderes en el exilio de tratar de orientarla] – resistencia por los palestinos a tanques, munición, gas lacrimógeno, política de “romper huesos”, etc., apenas con piedras, neumáticos quemados y caminatas pacíficas – dejaban muy claro que se trataba de un embate entre opresor y oprimido. Ciertas estrategias empleadas en la segunda Intifada [con militarización por parte de los líderes, aunque con rifles contra los F16, Apaches y tanques], como los atentados suicidas contra civiles en áreas de Israel no restringidas a objetos militares o a colonos EN LOS territorios ocupados] terminaron confundiendo el sentido del conflicto frente a los diferentes públicos). De esta forma, los esfuerzos palestinos deberían concentrarse en la promoción de estrategias de lucha no violenta, de manifestaciones populares masivas. Todavía en el campo interno, el tradicional fraccionalismo palestino viene creando dificultades para alcanzar una alianza nacional unificada, que incluya, con unanimidad, todas las tendencias políticas. De esta forma, una limitación recurrente de la Autoridad Palestina, derivada de los asaltos exteriores, es su incapacidad de coadunar a todos en una misma estrategia de acción: enfrentamos a un enemigo cuyos designios en relación con nuestras tierras y vidas son muy conocidos y que deben ser combatidos por todos juntos y con una estrategia común y sin fragmentación.

Entre los desafíos externos de los palestinos se encuentra la urgencia de desmitificar la táctica de denominar antisemitas a todos los críticos de Israel (mito según el cual oponerse a las medidas represivas del gobierno israelí equivale a antisemitismo). Nadie, hoy, acusaría a los abolicionistas o a los que lucharon contra el *apartheid* en África del Sur de ser antiblancos/anticristianos por el hecho de que eran antirracistas y antiopresión⁹⁵. Se debe dejar claro que pueden

⁹⁵ Los americanos consideran a Henry de Patrick como héroe y revolucionario por haber dicho: “Me dé libertad o me dé la muerte”, mientras que colocan como “terroristas” de forma generalizada a personas que luchan contra la opresión mucho peor que los “impuestos sin representación”.

haber costos internacionales para los comportamientos israelíes, a medida que el mundo deje claro que la relación de los diversos actores involucrados depende del comportamiento israelí en los territorios y de cuanto Israel estará dispuesto a aceptar los derechos palestinos.

Externamente, se debe trabajar con los israelíes para imprimir cambios internos⁹⁶. Es necesario conectarse con los actores israelíes que comparten la visión de una paz justa⁹⁷, incluyendo organizaciones sociales y políticas progresistas (de oposición) israelíes⁹⁸, tanto las que tratan con las cuestiones de la ocupación como las que tratan con cuestiones de discriminación de comunidades DENTRO de Israel (la discriminada comunidad palestina con ciudadanía israelí) y pasar a ellos la tarea de mostrar a la sociedad israelí que ambas sociedades son víctimas de la ocupación.

Finalmente, a los palestinos se les presentan, por lo tanto, dos opciones en relación con Israel como gobierno: continuar luchando

⁹⁶ Existen dificultades inherentes en este proceso: la mayoría de los israelíes, incluidos aquellos en el llamado “campo de la paz” (que disminuyó de forma asustadora en los últimos años), ignoran el discurso palestino y la perspectiva palestina sobre el conflicto árabe-israelí. Su postura paternalista revela falta de la necesidad de entender esta perspectiva (ya que se negaron a aceptar la “oferta generosa” de Barak, los palestinos debe ser reeducados, hasta que entiendan, finalmente, su error, pidan disculpas y acepten el *diktat* israelí. Los instrumentos empleados en este proceso educativo son misiles, tanques, “asesinatos selectivos” y estado de cerco generalizado.

⁹⁷ En Israel, a pesar de que el llamado “campo de la paz” viene, de forma alarmante, retrayéndose, continúa la lucha entre aquellos que se proclamaron “redentores de la tierra” (que, por más tierra que obtengan, siempre irán a querer más), y aquellos que quieren vivir en un Estado que merezca existir (referencia al filósofo israelí Yesayahu Leibovitz que, en 1969, anticipó que en áreas de la ocupación, “serán erigidos campos de concentración por gobernantes israelíes... Israel será un Estado que no merecerá existir y que no valdrá la pena preservar”. (¿Qué distante está su profecía en la cercada Franja de Gaza?). A lo largo de la ruta del muro, donde éste continúa avanzando, existen israelíes que, conjuntamente con palestinos, están colocando sus cuerpos enfrente a escavadoras gigantes protegidas por el ejército israelí.

⁹⁸ El término progresista o, a veces, izquierda “radical”, distingue aquellas organizaciones que son las más activas en la lucha antiocupación de las demás del llamado “campo de la paz” israelí.

por una solución de dos Estados. Algún día, después de admitir que los palestinos son “iguales”, dejando de lado la asimetría de *maestros / esclavos*, los israelíes podrían eventualmente reunirse en una confederación o cualquier arreglo de cooperación regional, etc., o embarcar, como ya se discute polémicamente en ambas sociedades, en una solución de un Estado único binacional (judíos y palestinos viviendo en el mismo Estado, que, en este caso, tendría que convertirse legalmente y *de facto*, no en un Estado exclusivo de los judíos⁹⁹). Como los palestinos seguramente no serían “naturalmente” integrados a las estructuras existentes del Estado israelí, y como esta entidad resistiría para dismantelar sus estructuras para arreglos más inclusivos, los palestinos saben que esta segunda opción llevaría por lo menos unas dos décadas de lucha *antiapartheid* social dentro de este Estado binacional. Entre tanto, debido a la nueva aceleración del expansionismo israelí, Israel no tendrá, en poco tiempo, nada para ofrecer a los palestinos en una negociación, excepto ciudadanía en Israel, que tendría que ser transformado para que estos pudieran aceptar esta opción.

⁹⁹ Claro que esta empresa incluiría una infinidad de obstáculos de integración, especialmente si se tiene en cuenta que Israel tiene antecedentes de artificialidades e imposibilidades: el Estado israelí es religiosamente definido (un Estado que aspira a ser exclusivamente judío), dentro de un Oriente Medio árabe; un Estado que se considera opcionalmente, y es también considerado por los vecinos como una entidad extranjera y alineada, una parte del mundo occidental y su extensión en el Oriente Medio. De esta forma, ser un Estado “exclusivamente Judío” y, al mismo tiempo, ser una democracia (una demanda democrática fundamental es que el Estado debe ser laico) crea una serie de contradicciones. Los considerables esfuerzos de relaciones públicas de Israel insisten en que el país es una fuente de valores “occidentales” y la única “democracia” en la región, al tiempo que es intrínsecamente racista y un lugar donde el estado de emergencia y excepción se transforma en un estado permanente, la regla y no la excepción. En un Estado que se fundamenta sobre la limpieza étnica, los israelíes se identifican con la tierra, pero no con los locales, y niegan la propia existencia de una población nativa. Cuando el traslado y la expulsión no funcionaron se sobrepusieron a los demás y desean permanecer en la mayor extensión de territorio posible, al tiempo que niegan derechos de ciudadanos a sus habitantes, creando, por consiguiente, un sistema de *apartheid*.

2.2 – EE.UU.

En Oriente Medio, los EE.UU. están involucrados en esfuerzos en cinco campos diferentes, pero vinculados, con un relativo éxito en apenas una de las áreas:

1. La guerra americana al terror ha expandido, energizado y diseminado redes de terror alrededor del mundo;

2. El único éxito que Washington puede reivindicar en el Oriente Medio es su intento de liberar economías moribundas que se hincharon en la cima, después de décadas de estatizaciones ineficientes y corruptas, ya que la asistencia técnica y el estímulo americano fueron los catalizadores de transiciones económicas.

3. Esfuerzos paralelos de promover reformas políticas en la región parece que han tenido el efecto exactamente contrario – fortaleciendo a autócratas y regímenes policiales que, rápidamente, aprendieron que Washington parece que aprecia a los líderes árabes que hablan de democracia y reforma política, pero practican la reducción, o inclusive la represión leve, de los derechos de los ciudadanos. La presión pública bastante brutal para que los regímenes árabes reformen sus sistemas políticos ha provocado la triste situación en la que vemos a legítimos activistas árabes, con gran credibilidad y defensores de la democracia, silenciados y excluidos. La “agenda política de reforma” árabe fue adoptada ahora por líderes árabes. Al presionar de forma tan grosera por la meta de reforma política árabe, seguramente bienvenida, Washington probablemente hizo retroceder en muchos años el verdadero momento de la democratización en la región.

4. La “diplomacia pública” americana lanzada para tocar corazones y mentes de los árabes (utilizando sus propios medios de

comunicación y otros medios) también tiende a ser contraproducente. La diplomacia americana es tan mal recibida y tan ampliamente rechazada en la región árabe-islámica-asiática que sus esfuerzos sólo incentivan lo que existe errado en las políticas de Washington, en vez de enfatizar lo que tiene correcto en los valores básicos americanos (así, “si su política básica es el problema con la audiencia, no utilice un altoparlante para amplificarla”). De esta forma, son las políticas americanas en relación con las acciones israelíes en Palestina, con sus acciones en Irak y con la política petrolífera en general, las razones básicas del colapso de la popularidad americana en Oriente Medio y del crecimiento del jihadismo.

5. Los EE.UU. han transformado su papel de único mediador “legítimo” en el conflicto árabe-israelí en una confusión desordenada de diferentes, infinitas y cambiantes prioridades, posiciones, actores y direcciones (la política de Washington en la conducción de los esfuerzos de “paz” simplemente continúa agregando, cada mes, nuevos elementos y posiciones diferentes y frecuentemente contradictorios), lo que la convierte en ineficiente e irresponsable a los ojos del mundo.

Bush pretende reformar el mundo árabe, al mismo tiempo que sirve como “franquicia” de un gobierno israelí involucrado en la expropiación de tierra palestina y en la dominación y humillación del pueblo palestino. A medida que los EE.UU. rechazan jugar con imparcialidad en el conflicto Israel-Palestina, los esfuerzos de los EE.UU. para vencer la “guerra contra el terrorismo” estarán seriamente perjudicados. Si los actores locales de la región fueran entregados a sí mismos en cualquier negociación, no llegarán a un compromiso aceptable, por una variedad de condicionantes, pero, especialmente, porque la fuerza militar (del más fuerte) tendrá siempre la mayor posibilidad de imponer sus términos. De esta forma, existe

una necesidad decisiva e indispensable de participación de fuerzas externas. Entre tanto, los EE.UU. han desarrollado su diplomacia en el Oriente Medio como el arte de postergar lo máximo posible lo inevitable¹⁰⁰. Nunca hubo una escasez de iniciativas de “paz” para la región: Planes Mitchel, Oslo I, Oslo II, Marshall, Tenet, Ayalon-Nusseibi, los así llamados “Acuerdos de Ginebra”, “Mapa del Camino”, etc. Sin embargo, la sucesión de “procesos de paz” apadrinados por los EE.UU. ha provocado un concepto amorfo de reconciliación, producido por científicos sociales americanos para disminuir la violencia regional a niveles de “baja intensidad”. En esencia, el “proceso de ‘paz’” es un proceso interminable que consiste en propuestas políticas, negociaciones y *shuttle diplomacy*, que no lleva a ningún lugar y cuya intención es contener conflictos y no terminarlos. En el caso del Oriente Medio, la “contención”, para Washington, significa satisfacer actores regionales que hablan en nombre de la Causa Palestina, al mismo tiempo que funciona como elemento de apoyo del mantenimiento del delicado equilibrio entre las alianzas simultáneas conflictivas con Israel (inclusive una que es expansionista y fanática) y los otros regímenes prooccidentales del área (PAPPE, 2003). Estos procesos incluyen indecisión y omisiones, o tratan de colocar a los palestinos de rodillas y conseguir que acepten una oferta, aunque sea inadecuada, desprovista de justicia y en violación de todos los principios de la ley internacional aplicables en el caso. La visión predominante en los actuales procesos de paz en el Oriente Medio se basa en una concepción de “paz negativa” que se fundamenta en la fuerza de ocupación militar israelí, así como en una concepción restricta y

¹⁰⁰ Nahum Goldman una vez transcribió un diálogo con Moshe Dayan: “Moshe, los americanos le dan ayuda y consejo, pero usted siempre toma la ayuda y deja de lado el consejo. ¿Qué ocurriría si los americanos le dijeran que usted sólo podría recibir ayuda si tomara también el consejo? Moshe respondió que “en tales circunstancias, yo tendría que tomar el consejo”.

negativa de “seguridad”. Esta visión perpetúa el conflicto y provoca el aumento de la tensión y la violencia, teniendo efectos perversos sobre las sociedades civiles de ambas partes y afectando, sobre todo y de forma indiscriminada, a las poblaciones civiles, sus vidas, bienes, proyectos de vida, sus derechos más fundamentales y su dignidad. Es un proceso que carece de una voluntad política firme y siempre está apartado de los procesos sociales que, en la base, trabajan con los objetivos de transformación de las relaciones sociales. Hasta el presente momento, el llamado proceso de paz fue caracterizado por ser poco inclusivo y participativo, excluido de la voluntad popular que, mayoritariamente, desea el fin del conflicto.

En la base, una prioridad árabe incluiría el aumento de las conexiones de las respectivas sociedades civiles como el emergente movimiento antiguerra en los EE.UU. y tratar de influir procesos internos en los EE.UU., ya que éstos son más complejos que un actor monolítico¹⁰¹. De esta forma, se abren posibilidades de influir la unipolaridad por dentro, debido a las características del proceso político interno americano.

2.3 EUROPA

Los EE.UU., como todos los poderes “imperiales” del pasado, son frecuentemente acusados de unilateralismo, acusación generalmente apropiada, pero que, la mayor parte de las veces, es recibida como irrelevante. Como muchos americanos argumentan (de la misma forma que los romanos y los británicos ya argumentaron antes de ellos) que las responsabilidades inherentes al liderazgo y que

¹⁰¹ Entre tanto, a pesar de la diversidad interna, existen situaciones en las que los EE.UU., como Estado, actúan de forma unitaria e inclusive coherente y, en lo que se refiere al exterior, “desde el punto de vista de aquellos a quien son dirigidas las decisiones y de aquellos que son afectados por ellas, los EE.UU. frecuentemente parecen ser un actor unitario” (BYERS & NOLTE, 2003).

la realidad del poder significan que el fuerte debe hacer lo que es debido – aunque, a veces, esto sea injusto – y los débiles deben aceptar su destino. Para algunos, vivir bajo un *imperium* americano sería preferible a sus desventajas, ya que muchas naciones, en caso de que fuera dada la opción de escoger vivir según sus dictámenes o tratar de sobrevivir fuera de ellos, vienen optando por la acomodación. Sin embargo, las encuestas existen para ser creíbles, quedó claro, en los últimos dos años, que nunca hubo tanto resentimiento contra los EE.UU. como hoy. Los EE.UU. tratarán de hacer que dure su “momento unipolar”, mientras que otras potencias tratarán de formar una coalición para acelerar el fin de este momento. Entre tanto, Europa, a pesar de su pasado de imperios y a pesar de su profunda tradición humanista y plural, no cuenta con recursos de poder suficientes para contraponer el peso necesario a las acciones del actual gobierno de los EE.UU., con las cuales ella no esté de acuerdo. Sin embargo, si la primera fase de la “guerra contra el terrorismo”, bajo el impacto de los atentados a los EE.UU., encontró un relativo consenso mundial, la segunda – la del “eje del mal” – provocó varias dificultades, especialmente entre los europeos, en lo que se refiere a las restricciones de libertades públicas y a las acciones y juzgamientos unilaterales. Suscita, también, temores en relación con los resultados negativos de las acciones norteamericanas en el empeoramiento de crisis regionales. Además de esto, colocó cuestiones sobre cuán lejos la “justificación” de autodefensa puede ser llevada. Al contrario de los EE.UU., que han rechazado hacer conexiones casuales, la percepción europea es la de creer que se pueda atacar al terrorismo sin entender sus causas¹⁰², forma parte de su entendimiento de que la eliminación del fenómeno no pasa necesariamente o exclusivamente

¹⁰² Los europeos tienden a considerar el terrorismo como algo con lo cual se tiene que convivir, como parte del paisaje. Los norteamericanos lo asumen como un nuevo espectro internacional multiforme, hoy islámico, en el futuro de otra procedencia, orientado hacia una opción apocalíptica de diseminar destrucción por todo el mundo. De esta forma, lo consideran como un tumor que necesita ser extirpado.

por medidas militares o policiales. Tienen en cuenta la relación entre terrorismo y pobreza, y la opinión pública europea atribuye la raíz del terrorismo del tipo Al Qaeda a la intensificación de los conflictos del Oriente Medio (existe la percepción, en menor o mayor grado, de la falta de soluciones viables, presentadas por los “mediadores” involucrados; también, la concomitancia del empeoramiento brutal de la segunda Intifada con el 11 de septiembre hace creer en una relación entre los dos hechos) y a una nueva generación de jóvenes árabes (que subsiste en un continuado mar de miseria humana y humillación), que adhirió a las tesis radicales del Islamismo como *forma desesperada de enfrentar a la política norteamericana de estrangulación de los pueblos palestino e iraquí*, con la percepción concomitante de que, si los EE.UU. actuaran de forma moderada en lo que se refiere a los conflictos Israel-Palestina y a Irak, el terrorismo se calmaría (DUPAS, 2003). Los EE.UU., al actuar como hiperpotencia o superpotencia solidaria, estimularon la resistencia de sus aliados, en algunos casos hasta la divergencia explícita (involucrando a la Corte Internacional de Justicia, el Protocolo de Kyoto, el Tratado de Limitación de Mísiles Balísticos y el papel de las Naciones Unidas). Los europeos creen que los EE.UU. apoyan de forma incondicional a Israel y no demuestran simpatía por los derechos palestinos. Además de esto, existen discordancias sobre cómo tratar con Irán, Corea del Norte, Siria, Libia e Irak. Los europeos actúan por la vía del diálogo y del estímulo y los EE.UU. por el aislamiento y por el castigo. Lo que los europeos saben hacer mejor es la manipulación pacífica (no militar) de crisis y reconstrucción de áreas con posterioridad al conflicto. Además de esto, Europa, estratégicamente no preparada y desfasada en relación con los gastos de seguridad americanos, conciente de la dificultad de mejorar su preparación (poblaciones menos acostumbradas a tolerar altos gastos con defensa), enfatiza los mecanismos y foros internacionales de negociación. Los EE.UU., desde lo alto de su magnificencia estratégica,

distantes militar y tecnológicamente de sus aliados (y eventuales adversarios), ven en las alianzas más un estorbo que un refuerzo de su poder y tienden a resolver los conflictos por la fuerza, en caso de que tales mecanismos y foros dificulten las soluciones, inclinándose cada vez más por actuar sin trabas. Entre tanto, los americanos, inclusive con su inmenso poder, aún necesitan de aliados para enfrentar el terror organizado, la proliferación nuclear, etc. Y Europa necesita un puente con los EE.UU., porque no hay garantías de que continuará siendo una isla de estabilidad y prosperidad (la integración no puede convertirse en autodestrucción y una Europa parroquial y vulnerable a conflictos regionales y a los desafíos de la globalización). No obstante, el caso de Irak dejó clara la dificultad de hablar de una “política exterior europea”, cuando se aproximan la posición de Inglaterra – de alineación prácticamente automática con los EE.UU. – y la posición de la “nueva Europa” de los países del Este, que apoyaron la guerra en Irak, a la posición de la “vieja Europa”, constituida principalmente por Francia y Alemania, que se opusieron a esta operación. La crisis en Irak hizo que todas las tensiones latentes de las últimas décadas afloraran en las relaciones entre Washington y París. Por una parte la solitaria superpotencia remanente vive el auge del unilateralismo y, por otra, la vieja potencia europea que, por su geografía e historia, se hace defensora natural del multilateralismo¹⁰³. El antiamericanismo profundo y difuso de los últimos cincuenta años encontró, finalmente, su causa y su bandera. Y Francia actuó con la capacidad de articulación de ideas que le caracteriza y con la convicción de que tenía de su lado la razón, el derecho y la parte más bien informada de la opinión pública internacional. Por una posición, ya sea basada en el autointerés bien entendido¹⁰⁴ o en

¹⁰³ La resistencia a la invasión de Irak movilizó profundamente a los franceses y llevó a Chirac, que expresó esa posición, a niveles inéditos de popularidad.

¹⁰⁴ Después de haberse opuesto con más vehemencia a las sanciones económicas contra Irak, Francia venía recibiendo promesas del ex-régimen iraquí sobre contratos petrolíferos cuando fuera normalizado el comercio del país. La intervención americana alteró esta situación. En

principios, Francia nostálgica del poder mundial decidió – por lo menos durante un período – enfrentar a la superpotencia, teniendo la convicción de que la buena causa es la suya y de que vuelve a hablar, como tanto le gusta hacer, en nombre de lo mejor que había en la sociedad de las naciones¹⁰⁵ (AZAMBUJA, 2003-4). No obstante, muchos consideran que, si Francia, Inglaterra y Alemania concuerdan en adoptar, junto con sus socios, una política más sutil de diálogo crítico y unificado con Washington, la Unión Europea puede tener el tipo de impacto trasatlántico que tanto Inglaterra como Francia profesan buscar.

En relación con la Europa “periférica”, los recientes acontecimientos hicieron que España emergiera como actor de gran interés para los árabes. Después de la terrible masacre de Madrid y después de las elecciones y la victoria de la oposición al gobierno de Aznar – que había participado en la guerra contra Irak – el paisaje europeo se encontró claramente transformado. La respuesta de la sociedad española constituyó, para todas las naciones democráticas, un bello ejemplo de responsabilidad y *accountability*¹⁰⁶. Herido por un acto terrorista repulsivo, amenazado enseguida por un intento de

este momento, mientras avanzan los contratos con empresas norteamericanas en las operaciones de reconstrucción de Irak, los europeos vacilan entre conseguir alguna parte del botín y mantener una distancia prudente frente a un cuadro aún en deterioro. Además de esto, la guerra contra Irak, financiada por el aumento considerable del déficit público americano, puede reducir la inversión en otros países. La valorización del euro, empujada por el reajuste general de las monedas, necesario para el equilibrio del déficit externo de los EE.UU., hace que las exportaciones europeas pierdan competitividad y obliga a fuertes reducciones de costos y presupuestos. Rusia, gran exportadora de petróleo, sólo pierde si los EE.UU. usan las reservas iraquíes para derrumbar el precio del producto. De esta forma, los europeos no actúan por pacifismo o para defender los intereses de los países periféricos, sino que lo que está en juego es una variedad de diversos intereses político-económicos.

¹⁰⁵ Como nos indica Marcos Azambuja, Francia es de cierta forma un país ideológico, en el sentido de que allí, como en pocos otros lugares, las ideas cuentan y de que una opinión pública informada quiere que se creen polos alternativos, a partir de los cuales se diseñe, con mayor legitimidad, el orden internacional.

¹⁰⁶ “GUERRA AYER, TERROR HOY, VOTO MAÑANA” (Cartel colocado en la estación Atocha, 12.03.2004) y “LA GUERRA ES DE USTEDES; LOS MUERTOS NUESTROS” (Cartel utilizado en las manifestaciones, 13.03.2004).

manipulación política también monstruoso, el país encontró fuerzas para reaccionar. Al no ceder al miedo y a la manipulación, la nación española se negó a dejarse caer en la estratagema del impasse en el que otros pueblos (particularmente el pueblo israelí) cayeron. El subsiguiente cumplimiento de la promesa del nuevo gobierno de retirar las tropas españolas (1.300 soldados) que se encontraban en Irak¹⁰⁷, así como el nombramiento del gobierno de Zapatero y de Miguel Ángel Moratinos¹⁰⁸ como ministro de relaciones exteriores, son augurios prometedores para los observadores árabes. Los países escandinavos cultivan una fuerte tradición de ayuda al desarrollo del sur del mundo y, por consiguiente, tienen fuerte presencia en la financiación de proyectos desarrollados en Palestina, así como en otras regiones de conflicto y posconflicto del Oriente Medio. Su presencia humanitaria/desarrollista termina sirviendo como un elemento más de seguimiento, monitoreo y denuncia de los procesos que se desdoblán en el terreno, lo que contribuye para un compromiso diplomático de sus países, asumido como positivo por parte de los países árabes. De esta forma, los escandinavos seguirán siendo prioridades relevantes.

2.4 – DEMÁS ACTORES ESTATALES

Más allá del paisaje europeo, parece que surge una combinación de limitaciones, posibilidades y desafíos. En el contexto asiático, China y Rusia, las dos naciones que, en el pasado, fueron las rivales

¹⁰⁷ El 90% de la población española se había manifestado contra la participación de España en la guerra contra Irak, ANTES del envío de las tropas.

¹⁰⁸ El exembajador español acreditado en Israel y ex Enviado Especial del Consejo de Ministros Europeos para el Proceso de Paz del Oriente Medio [desde 1996] y gran conocedor de las realidades de la región, estuvo profundamente involucrado en las negociaciones de Taba y participó en las negociaciones para el fin del cerco israelí a la Iglesia de la Natividad, en Belén, en marzo-abril de 2002, durante la reinvasión y la reocupación israelí de la Cisjordania. Es altamente respetado por las elites palestinas. Los operadores de política exterior de Israel recibieron con desagrado la noticia de su reciente nombramiento.

más directas de los EE.UU. (y ambas miembros del Consejo de Seguridad), se encuentran actualmente más empeñadas en rescatar a sus poblaciones de complejas encrucijadas económicas y en revertir el descompás administrativo-económico, que en ejercer cualquier tipo de veleidad geopolítica, cuando son conocedoras de que, para la modernización de sus estructuras económicas, dependen del beneplácito comercial americano. Rusia también es miembro del Cuarteto (grupo que incluye a los EE.UU., la UE y la ONU) y, por lo tanto “copatrocinadora” de la iniciativa de “paz” (propuesta por los EUA) que quedó conocida como “Mapa del Camino”. De ella los árabes esperan un compromiso más constructivo dentro del Cuarteto. La India, país “ballena” con fuerte tradición multilateralista y no alineada (uno de los fundadores del movimiento), y tradicional portavoz de las causas “tercermundistas”, con lazos relativamente estrechos con varios actores del mundo árabe en el pasado (además de contar con un gran contingente de expatriados dependientes de empleos en los países del Golfo), podría naturalmente ser considerada como un aliado natural. Entre tanto, surgen como hechos preocupantes para los árabes: la reciente aproximación del gobierno nacionalista indio, tanto con los EE.UU. (con motivaciones en el cuadro de la rivalidad india y la emergente percepción de Nueva Delhi de que su lucha contra los separatistas de Cachemira podría ser “adoptada” por la retórica de la guerra contra el terrorismo global); la reciente aproximación india con Israel (incluyendo una creciente cooperación militar); y la confrontación de los fundamentalistas indios (la base de apoyo del gobierno nacionalista) con la población musulmana india. El gobierno Vajpayee consideró seriamente la solicitud americana de envío de soldados para Irak, pero tuvo que retroceder frente a la movilización popular, estimulada por todo el espectro de grupos de oposición. Sin embargo, la sociedad civil india continúa adoptando, vibrantemente, la Causa Palestina y sus diversos grupos pacifistas y contrarios a la globalización, continúan

oponiéndose al control americano de Irak (ambos fenómenos evidenciados con claridad durante la última edición del Foro Mundial Social, realizado en la India el año pasado, por primera vez fuera de Porto Alegre). En el contexto ampliado de África (subsahariana), la prioridad obvia reposa en África del Sur. Hasta la caída del régimen del *apartheid* sudafricano, las relaciones del país fueron caracterizadas por la concentración de vínculos con Israel (inclusive cooperación militar) y ausencia de una representación diplomática ampliada en la región. Después del advenimiento de la democracia en el país, alteró significativamente su influencia en la región y, hoy, es aceptado, ahí, como un interlocutor político. Actualmente, África del Sur apoya un proceso de paz que sea justo, equitativo e incluyente, y defiende el fin de la ocupación ilegal que ha causado conflictos y violencia, afectando a todos los pueblos de la región; alerta hacia el hecho de que la paz y la seguridad, tanto para israelíes como para palestinos sólo podrá ser alcanzada con el respeto a los derechos inalienables de los palestinos a la autodeterminación, en un Estado soberano. Como prominente actor en el movimiento no alineado, África del Sur ha estado activa en la interacción con actores de la región, en un esfuerzo por encontrar una solución justa y duradera para el conflicto árabe-israelí. Además de esto, debido al hecho de que está siendo implementado por Israel un verdadero régimen de *apartheid* en los territorios palestinos ocupados, las estrategias de la lucha sudafricana que llevaron a la participación de actores internacionales en esta lucha, pasan cada vez más a interesar a actores de la sociedad civil palestina.

Para una política regional en relación con América Latina, Venezuela, como país miembro de la OPEP (la Petróleos de Venezuela/PDVSA es el quinto mayor productor de petróleo del mundo), surge como evidente actor relevante para los cálculos árabes. A pesar de las crisis políticas que vienen movilizándolo al país, la reciente victoria del Presidente Hugo Chávez en el último referendo (la octava vez que Chávez conquista aprobación pública para su gobierno y

para sus políticas, después de dos elecciones presidenciales y seis plebiscitos) parece confirmar en el poder a un presidente que se anuncia como un entusiasta defensor de la solidaridad internacional y que, como muchos gobiernos árabes, enfrenta intentos (velados o no) de ingerencia americana en asuntos internos. Para los árabes, Brasil tiene una enorme significación simbólica. Esto se debe no sólo al hecho de que el país ocupa el *ranking* de la 15ª economía del mundo, sino también por su tradición de política exterior. Brasil se solidariza con los criterios del unilateralismo y defiende la continuación de los esfuerzos de la ONU, una postura tradicional del país, defendiendo un mundo libre de hegemonías y regido por un multilateralismo renovado. Brasil denuncia reiteradamente el déficit democrático del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas y anuncia la candidatura brasileña a un asiento permanente en el Consejo, apoyándola en el hecho de que es un reconocido defensor del Derecho Internacional y del multilateralismo, así como de la solución pacífica de controversias. Es, también, el país que más veces (al lado de Japón) participó en el Consejo. Como las resoluciones de la ONU, tanto las de la Asamblea General como las del Consejo de Seguridad, en relación con Palestina (innumerables y no implementadas hasta el presente momento¹⁰⁹) siguen siendo ignoradas por los diversos planes de “procesos de paz” ya intentados, continúan, en un plano aunque simbólico hasta el presente momento, funcionando como la consolidación de la posibilidad de respeto a los derechos negados a los palestinos. De esta forma, el Consejo de Seguridad es una arena crucial, donde los árabes pueden ganar o perder mucho, y los asuntos relacionados con los dinamismos del Consejo de Seguridad tendrán siempre un interés crucial para las poblaciones árabes.

¹⁰⁹ Los cuatro mayores violadores de resoluciones del Consejo de Seguridad son países del Oriente Medio (2 árabes y 2 no árabes): En PRIMER lugar, Israel, el país que más violó resoluciones; en segundo Turquía, en tercero Marruecos, y en CUARTO Irak. Al cuarto colocado le fueron impuestas sanciones.

Paralelamente, Brasil ha reiterado su total repudio a cualquier forma de terrorismo, así como el entendimiento de que el combate al terrorismo internacional debe usar todos los medios compatibles con la Carta de las Naciones Unidas y otras normas del Derecho Internacional. Brasil ha reiterado su convicción de que no hay solución para el conflicto del Oriente Medio (el problema de largo plazo más penoso que la comunidad internacional ha enfrentado, en las palabras del embajador José Mauricio Bustani, *Isto É*, 28/08/2003) sin la creación de un Estado palestino, al lado de la preservación del Estado de Israel. Todos los regímenes y mecanismos de cooperación de los cuales Brasil forma parte, en lo que se refiere a la no-proliferación y el control de tecnologías sensibles, confirman el compromiso brasileño con el desarme general y total y no sólo con la no-proliferación, lo que coincide con las aspiraciones árabes. Brasil también percibe la situación internacional, caracterizada por la creciente imposición del tema de la seguridad, en perjuicio de cuestiones de interés más inmediato de los países en desarrollo, como no favorable, considerando que la salida racional, en la inviabilidad de un “nuevo orden económico internacional” y de enfrentamiento abierto Norte-Sur, sería el refuerzo de la cooperación Sur-Sur. Con la fundación del G-20 y otras iniciativas, Brasil viene asumiendo el papel de portavoz de los países más pobres al coordinarse con China, India, África del Sur y otros países de “menor desarrollo relativo” (incluyendo algunos países árabes) para oponerse a la presión de los países desarrollados. Brasil emergió del encuentro de la OMC en Cancún con una sensación de reconocido éxito, que motivó que el país reconsiderara su importancia en negociaciones multilaterales.

Además de esto, siendo un país donde movimientos sociales y una vibrante sociedad civil comenzaron e inspiran los Foros Mundiales Sociales (que ahora se reproducen en foros regionales por todo el mundo y cuyos temas protagonizan la Cuestión Palestina y los

Movimientos de No a la Guerra, como lucha de todos), las sociedades civiles árabes ven a Brasil como una nueva “superpotencia”¹¹⁰.

2.5 – ACTORES NO ESTATALES

2.5.1 – ORGANISMOS INTERNACIONALES:

Estos son tiempos desafiantes donde el sistema de las Naciones Unidas atraviesa una crisis de legitimidad y credibilidad por el hecho de que la Organización fue excluida durante la guerra contra Irak, y marginada después del conflicto, desacreditada por su latente incapacidad de lograr presionar a Estados poderosos y por su falta de habilidad para responsabilizar a Estados por las violaciones masivas de derechos humanos. La única superpotencia considera, cada vez más, que la ONU debe convertirse en una simple extensión de su política¹¹¹. Los acontecimientos de 2003 parece que provocaron un golpe fatal en la visión de justicia global y derechos humanos universales, que inicialmente inspiraron la creación de instituciones globales como la ONU. ¿Si derechos humanos son utilizados como ropa que deberá ser vestida o retirada de acuerdo con la conveniencia, podemos confiar en la comunidad de los Estados para restaurar esta visión? ¿Y puede la comunidad internacional de los ciudadanos socorrer los derechos humanos de los escombros¹¹²? Desde el 11 de septiembre de 2001, los principios humanitarios fundamentales de

¹¹⁰ Cfe. Declaración de Mustafá Barghouthi, prominente líder de la sociedad civil palestina, en comunicación personal (julio de 2004).

¹¹¹ Hace años, el Congreso norteamericano ha retenido contribuciones que debe a la ONU para que ésta acepte sus condiciones. La deuda de los EE.UU. con la Organización, que está al borde de la insolvencia, se acerca a US\$ 1.000 millones – un año de gastos operativos de la ONU.

¹¹² De los escombros figurados y de los escombros literales, cuando el Alto Comisionado para los Derechos Humanos de la ONU muere bajo los escombros de un ataque terrorista en Bagdad. En la Caja de Pandora abierta por la invasión de Irak, inocentes y pacificadores están teniendo que tomar redoblados cuidados contra el “terror sin fin” de ambas partes.

neutralidad, imparcialidad y humanidad están siendo probados en el terreno, diariamente, debido a las consecuencias de polarizaciones políticas, religiosas y étnicas, ataques terroristas y operaciones militares. En el Oriente Medio han fracasado la defensa y la sustentación del principio primordial de las agencias humanitarias: el derecho de poblaciones vulnerables a recibir asistencia, independientemente de quienes sean y donde estén. Ya sea por intrusión y obstrucción de soldados israelíes, o por acciones de insurgentes iraquíes, se observan asaltos sistemáticos y continuados al propio corazón del humanitarismo internacional. En un mundo que se pregunta si puede vivir sin ella, la percepción árabe es que la ONU, a pesar de las innumerables deficiencias del sistema (las decisiones más cruciales dependen de la voluntad política para conceder a la Organización la necesaria delegación de autoridad), es no sólo necesaria, sino indispensable.

Cualquier “proceso de paz” para el Oriente Medio debería ser indisoluble de las (innumerables) resoluciones de las Naciones Unidas sobre el conflicto Palestina-Israel¹¹³ y del ampliado conflicto árabe-israelí. Entre tanto, éste ha sido el conflicto internacional en el que la legalidad internacional, corporificada en el sistema ONU, ha sido colocada de lado. La comunidad internacional debe garantizar que cláusulas de derechos humanos estén presentes y sean plenamente incorporadas en todas las negociaciones, en todos los acuerdos provisionales y todos los acuerdos finales. En relación con la actual situación en Irak, los árabes dan prioridad a un compromiso constructivo de la ONU y

¹¹³ Desde 1947, la Asamblea General nunca dejó de tratar con la Cuestión de Palestina o con sus aspectos. El Consejo de Seguridad adoptó 138 resoluciones (a pesar de las 39 veces que los EE.UU. vetaron resoluciones contra Israel y 27 veces que se abstuvieron) – que permanecen válidas – tratando sobre la cuestión (14 critican a Israel por desafiar las resoluciones de la ONU; 4 lo acusan de violación de la Carta de la ONU; 7 sobre deportación de civiles; 19 lo acusan de violaciones de la 4ª Convención de Ginebra). Sin embargo, el Consejo ha fracasado en hacer cumplir sus propias resoluciones y en tomar las medidas necesarias para garantizar su cumplimiento. Ha fracasado también en la prevención de la continua violación de la ley internacional y de la propia Carta de la ONU.

esperan que la Organización logre evitar las presiones para otorgar legitimidad a una ocupación militar. De la ONU los árabes esperan ayuda, intervención y no indiferencia (y que ésta funcione también como aliada para evitar la indiferencia de otros autores, cuando se argumenta que el rostro contemporáneo de la barbarie se expresa en la indiferencia¹¹⁴, en un contexto en el que crisis humanitarias, inclusive las de alto perfil como la de Irak y la continuada crisis en Palestina, dejen de atraer el interés público y caigan en un olvido colectivo).

Mientras que la comunidad internacional sigue discutiendo (sin implementación) sobre la necesidad de la protección de la población civil palestina de los violentos ataques militares y de los incidentes de violencia de colonos contra palestinos indefensos, los árabes consideran prioritario el envío de una fuerza militar de la ONU para la protección de civiles (y una fuerza de observadores para proteger y controlar las violaciones de derechos humanos) que serán ubicadas en los Territorios¹¹⁵.

¹¹⁴ La indiferencia sería un trazo estructural básico de la forma de organización de las sociedades que corresponde al modo contemporáneo de operación del capitalismo. La lógica del funcionamiento del intercambio intra e internacional en el interior del sistema "global" determinaría que el aumento de la capacidad de decisión de una cantidad restringida de agentes económicos, operando en todos los cuadrantes planetarios, genere efectos a gran escala caracterizados por la circunstancia de ser, en gran medida, indeterminados. Esta indeterminación no afectaría a estos agentes con capacidad de decisión altamente concentrada, porque la propagación de los efectos de sus actos podría, en gran medida, ser considerada por ellos como irrelevante para sus objetivos puntuales. Es en esta línea de reflexión que se puede sostener que la actual lógica económica dominante está centrada en aquello que se podría denominar indiferencia estructural, que incluye la irresponsabilidad de las agencias decisivas (empresas y Estados-nacionales, etc.) en relación con todo lo que exceda la órbita inmediata de su acción (COHN, 2002).

¹¹⁵ La imposibilidad del envío de cualquier tipo de fuerza (*peace keeping*, *peace enforcing*, o inclusive *fact finding missions*, como en el caso de Jenin), tanto por parte de la ONU como de otros organismos (UE, etc.) terminó generando el fenómeno de las misiones civiles a Palestina. En los últimos años, más de 8.000 activistas extranjeros, con vergüenza por la falta de acción de sus gobiernos y representantes, y de su propia capacidad de ciudadanos solidarios (como miembros de grupos religiosos, pacifistas o sindicalistas, etc.), fueron a Palestina y sirvieron como escudos humanos en las barreras militares o en el apoyo de la recogida de aceitunas, en los campos de olivos (con la presencia de unas caras rubiecitas que podrán causar algún problema con alguna embajada en caso de que sean "erróneamente" alcanzadas). Con esto,

Mientras se definen las nuevas reglas para la cooperación internacional: de la coexistencia a la gobernabilidad mundial (una posible evolución(?) de una “comunidad de Estados civilizados” para una “sociedad civil mundial”, en busca de espacio público y reglamentación), se hace claro que la(s) vía(s) rumbo a una “democracia cosmopolita” tendría(n) que pasar por la creación de instituciones en las que estuvieran representados los más diversificados actores sociales. De esta forma, como otros actores “periféricos”, varios interlocutores árabes vienen manifestándose a favor de las iniciativas de reforma de la ONU.

Teniendo en cuenta que las agencias humanitarias y de desarrollo de la ONU y de la UE son las que cargan el peso de realizar la mayor parte del trabajo humanitario en Palestina (ladeadas por varias ONG internacionales y locales) una prioridad crucial sería el cambio de eje en las cuestiones incompatibles entre humanitarismo y actividad política (dejar de sustituir el poder ocupante en sus obligaciones, así como dejar de sustituir la denuncia de violaciones por la distribución de un mínimo de ayuda humanitaria¹¹⁶). La comunidad internacional

los colonos disminuyen su práctica de tirar en todo lo que se mueve en los alrededores de cualquiera de las fortalezas, en las que se instalaron en tierra ocupada, o de tirar deliberadamente en palestinos, dedicados a la recogida anual del producto local, que tendrá que garantizar el sustento de todo el año. De esta forma, la cosecha que no había sido posible en la mayor parte de los territorios en el verano de 2002/3 fue posible en el verano siguiente, por medio de la ayuda de misiones civiles. Estos individuos enfrentan a veces riesgos reales de vida (casos de fatalidades ya registrados) o son heridos, además de la posibilidad de encarcelamiento y deportación por parte de las autoridades israelíes. Estos riesgos no son exclusivos de los activistas voluntarios. El *staff* humanitario internacional viene crecientemente siendo prohibido de ser testigo: como Israel controla todas las fronteras, el tratamiento dado a extranjeros en Palestina, especialmente trabajadores de ONG y agencias humanitarias) incluye dificultades de entrada, de circulación [acceso negado] y de permanencia en el terreno (visas negadas o canceladas, etc.).

¹¹⁶ Víctimas de guerra no son la misma cosa que víctimas de terremotos. Sin embargo, en un contexto en el que es más fácil distribuir alimento que exigir que Israel respete el acceso del agricultor a su tierra, en que es más fácil distribuir agua limpia que discutir en el ámbito político el control gubernamental y militar de Israel sobre los recursos hídricos en Palestina y en la región, las opciones dilemáticas de varios agentes de socorro humanitario en Palestina incluyen, a veces, la dupla necesidad de proporcionar algún alivio – que terminan por hacer

no puede ser autorizada a proporcionar sólo analgésicos al dolor Palestino – y esto, sólo cuando el gobierno israelí lo permite.

Prioridades específicas para la Unión Europea incluirían las iniciativas de bloqueo (suspensión de los Acuerdos Preferenciales de los países europeos con Israel para productos procedentes de las colonias israelíes en los Territorios Palestinos, hasta que Israel termine su ocupación); la continuación de la ayuda financiera y de la cooperación técnica de la UE en Palestina (así como la ayuda bilateral europea)¹¹⁷, ya que la mayor parte de la ayuda al desarrollo (y de apoyo), así como todo el aporte de infraestructura en Palestina fue/es patrocinado por la UE; y un cambio de énfasis en el papel de Europa en los “procesos de negociación” (en vez de estar contento con realizar la “encuesta” para los EE.UU., el mediador con mayor voz, debe tener en cuenta otros tratamientos, aunque mantenga su actitud de “complementariedad” al papel desempeñado por los EUA). En el actual contexto, como miembros del “Cuarteto”, los árabes esperan que, tanto la ONU como la UE no permitan que sean dislocadas del centro (en caso de que se configure cualquier posibilidad de avance en las negociaciones).

2.5.2 – ORGANIZACIONES DE LA SOCIEDAD CIVIL

El actual momento de las relaciones internacionales puede ser descrito como confuso: el sistema considerado westfaliano no

más “tolerables” nuevas medidas de opresión – al mismo tiempo que actúa para erradicar estas medidas; de lo contrario, se presenta la posibilidad de que se esté dando alimento a animales en un zoológico, cuando la contribución relevante sería estar derrumbando los muros del mismo... Los palestinos desean rescatar su autosuficiencia y generalmente solicitan a la comunidad internacional que les garantice apenas libertad de movimiento, pues ellos mismos irán a buscar su comida, en vez de permanecer *ad alternum* como receptores de ayuda humanitaria.

¹¹⁷ Entre tanto, es preocupante la actual política de los donadores: la creciente tendencia de la canalización de los fondos sólo para esferas oficiales, con la consecuente marginalización de las ONG, como recipientes, provocando una disminución del apoyo que gobiernos extranjeros ofrecen a la sociedad civil palestina y sus organizaciones humanitarias locales (lo que no representa una tendencia saludable para la democratización palestina).

desapareció, sino que se transformó, haciendo que la potencia clásica – territorial y político-militar – sufra la competencia de los juegos informales animados por redes con las cuales el Estado debe componer¹¹⁸. No está claro si lo que se observa sería o no una evolución del Estado-Nación a un posnacionalismo; ni tampoco si la globalización/mundialización es un fenómeno inherentemente belicoso o no (la complejidad inherente al fenómeno parece que incluye, simultáneamente, destrucción creadora y creación destruidora, que ganan dimensiones planetarias con el potencial de generar/cargar contradicciones ambientales y sociales bastante alarmantes).

Y, aunque las discusiones sobre la posibilidad de que la globalización / mundialización esté o no alterando la propia naturaleza de los conflictos continúan inconclusas (saber si los responsables por los conflictos continúan siendo los mismos de antes o no), lo que seguramente cambió fue la forma mediante la cual el mundo reacciona a conflictos. Lo que estamos testimoniando es la ascensión de una sociedad civil global – una red de relaciones entre gobiernos y organizaciones de la sociedad civil (OSC¹¹⁹), socialmente construida y definida transnacionalmente, que está dando al ciudadano conciente una oportunidad de comprometimiento político, ya que, para muchos ciudadanos, especialmente de Europa Occidental y de América del Norte, el mundo/globo viene convirtiéndose en el punto principal de referencia. Esta “nueva comunidad internacional/transnacional” sería todo lo que el “Imperio” no es: transparente, orientada por reglas e inclusiva. Todo esto incluye “a los familiares ideales de la igualdad, reino de la ley y comportamientos basados en reglas consensuales

¹¹⁸ Si el poder de los Estados es declinante, parece que esto ocurre más a favor de fuerzas y redes privadas, subnacionales o transnacionales, económicas o sociales, y menos a favor de las organizaciones internacionales, lo que perpetúa un déficit de gobernanza política global.

¹¹⁹ El término OSC (organizaciones de la sociedad civil) parece más apropiado que ONG, porque también incluye movimientos sociales, coaliciones y campañas de activistas transnacionales, así como las organizaciones no gubernamentales (ONG).

previamente establecidas, así como también un amplio compromiso con lo que podría ser llamado cosmopolitismo situado” (KOSKENNIEMI, *in*: SMOUTS, 2004). Las nuevas realidades vienen imponiendo a los Estados un determinado desvanecimiento de su “autofinalización” (rendir cuentas sólo a sí mismo, a un interés nacional ficticio), llevando a una inversión de signos: el Estado, no como fin en sí mismo, sino como instrumento; en vez de encarnar a una comunidad, está destinado a servirla; esta comunidad no es más estrictamente soberana y se inserta en una sociedad en la cual ciertos parámetros son claramente mundializados/globalizados; la responsabilidad estatal no designa apenas el espacio en el que ejerce soberanía, sino toda la comunidad, igual y fuertemente interdependiente frente a los peligros ecológicos, a las incertidumbres del desarrollo, a las tribulaciones de la economía mundial y, también, a los golpes perpetrados a los derechos del hombre y de la diseminación de la violencia (DENG, 1996). De esta forma, como los palestinos permanecen siendo “el caso más visible y el más universal de abuso de los derechos humanos” (SAID, 2001) y como la sociedad iraquí es una de las que viene sufriendo sucesivos casos de violencia (procedentes de perpetradores que van desde tiranos domésticos hasta potencias agresoras extranjeras, pasando por el régimen de sanciones económicas más perjudicial de la historia de estas prácticas), las dos cuestiones más alarmantes de la contemporaneidad del mundo árabe tienden a extravasar sus límites inmediatos y a continuar interesando, inspirando y/o formando parte de las preocupaciones y de las agendas más amplias de otros grupos (los círculos pacifistas, las campañas por desarme, etc.). Cuestiones económicas vienen estimulando contramanifestaciones de movimientos transnacionales de contestación, especialmente movimientos que proponen una globalización alternativa, los “altermundialistas” (muchos no son

antiglobalización¹²⁰). Estos tratan de movilizarse colectivamente mediante la ruptura o reforma profunda del orden político y por el desarrollo de nuevas instituciones. Como “seguridad humana” vienen ampliando crecientemente su importancia para estos ciudadanos del mundo, hasta las áreas anteriormente “intocadas” de la seguridad están ahora siendo expuestas a presiones para que los gobiernos compartan la “gobernanza global” con actores no estatales, inclusive en estos campos. Esto se debió al derrocamiento de la creencia de los años noventa de que el mundo estaba pasando a ser más seguro para aquellos que cuentan – los países que estaban beneficiándose de la globalización. La “tercera ola de democratización” confortaba una comunidad que creyó que las democracias no luchan entre sí; la creciente complejidad de las transacciones financieras a través del planeta parecía que dejaban la guerra como algo muy remoto de las preocupaciones de política de poder, ya que la “geoeconomía” habría, alegadamente, sustituido a la geopolítica; mientras que riqueza económica y *soft power* estarían sustituyendo violencia y coerción como moneda de cambio de la “aldea global”. Y, culturalmente, la expansión de la homogenización de grandes partes del mundo prometía un futuro en el cual la identidad cultural (en general estimuladora de conflictos en el pasado) tendría menos importancia

¹²⁰ Estos “altermundialistas”/“alterglobalistas” no se oponen a la globalización *per se*, ni se oponen al comercio. Se oponen a las relaciones globales que otorgan un poder cada vez mayor a las grandes corporaciones, al mismo tiempo que debilitan naciones y pueblos. Creen que “hacer funcionar una economía” no es producir y distribuir, al mismo tiempo que se crean divisiones de clase, imponiendo a muchos una creciente pobreza y enriqueciendo de forma desmesurada a pocas personas. No es devastar el medio ambiente, reducir los bienes públicos, promover el individualismo antisocial, proporcionar trabajo indigno a la mayoría de las personas, reservándose un poder de decisión desproporcionado. De esta forma, estos actores atribuyen el actual aumento de la riqueza, simultáneo a un aumento exponencial de la pobreza, no apenas a las elecciones equivocadas de unos, sino a los efectos inevitables de estructuras que provocan la (re)concentración de recursos y accesos y perpetúan el congelamiento del acceso privilegiado de una minoría a recursos de riqueza y poder. Obviamente no faltaron comentaristas listos para malabarismos teóricos, interesados en unir en una misma categorización a activistas “alterglobalización” con los fundamentalistas islámicos, ya que ambos contestan el orden vigente.

que antes, ya que las diferencias culturales pasan a ser más fluidas que antes por el hecho de que las culturas están interpenetrándose cada vez más. Porque el mundo estaba despedazado por conflictos en las áreas “periféricas”, parecía que no había razón para sospechar que la guerra, el tema político predominante del siglo XX, sería ni siquiera un subtema principal en el siglo XXI. Como consecuencia del fin de esta ilusión, un nuevo movimiento pacifista, con gran representación juvenil, parece que está (re)configurándose. Desde los años 60 no se veía en los países capitalistas avanzados la participación masiva de jóvenes en manifestaciones de protesta. Las manifestaciones callejeras son apenas el lado visible y de divulgación de una coalición entre trabajadores organizados, pequeños campesinos, grupos de consumo crítico, ONG, movimientos sociales, y de Seattle y Genova, pasando por los Foros Mundiales Sociales, la juventud volvió a la escena, en parte por una “solidaridad casi instintiva (...) con todos los infelices de la Tierra”, en parte por la “nausea” provocada por el *american way of life* (MARCUSE, Herbert, 1978 in: LOUREIRO, 2002) y, en parte, por la necesidad de contraponerse al poder nivelador del capital para proteger la diversidad cultural, ecológica, agrícola y también política. La fuerza de las dinámicas asociativas a escala internacional, que se transforman en agentes privilegiados en una cascada de círculos virtuosos, abarcan un inmenso campo en el cual compiten, tanto visiones de estrechos intereses parroquiales y particularistas como visiones de reglamentación basada en principios de una ética universalista. Las ONG humanitarias o ecológicas y los movimientos sociales, como creadores de redes en condiciones de irrigar simultáneamente varios sectores de la vida política, económica, social y cultural, experimentan, cada una a su medida, un éxito considerable. Preocupado con sacar provecho de lógicas decididamente informales, el emprendedor de identidad o, entonces, el emprendedor de causa, se inscribe con facilidad en un espacio mundial débilmente regulado, ya que las redes se constituyen donde

los Estados más pecaron por la ineficiencia o la incapacidad – el regreso a la “ética” o “moral” (independientemente de la forma como éstas son percibidas). De esta forma, no por un incurable humanismo o tercermundismo tardío, sino por la percepción de su universalidad, la Causa Palestina, y el “No a la Guerra Contra Irak” fueron adoptados por muchos actores involucrados en estos movimientos¹²¹. De esta forma, en los Foros Mundiales (Porto Alegre y Mumbai) y en sus versiones regionales (Florença, París, etc.), retumba el *slogan* de que “Un Oriente Medio Sin Guerras es Posible”, y en todas las manifestaciones las banderas palestinas son uno de los símbolos más visibles de toda la parafernalia visual y de divulgación presente en tales eventos. El caso palestino es un caso de un antiguo transnacionalismo para emerger como Estado: hace varias décadas muchos movimientos, grupos y organizaciones palestinas han estado activas en el ámbito internacional, en primer lugar para estimular el apoyo a la causa y para la construcción de un sólido movimiento de solidaridad internacional con la lucha palestina de liberación y de autodeterminación nacional.

En este contexto, donde tan poco parece ser cierto y mucho se encuentra en estado de flujo (saber si la relatividad consentida de la soberanía y la emergencia de la conciencia de bienes comunes llevaría rumbo a un mundo de responsabilidades ampliadas y mayor rendición de cuentas), se esbozan las posibilidades de dos grandes tendencias: o la expansión de la democracia tanto en el plano interno como en el internacional/transnacional, una civilización internacional cuyas condiciones de funcionamiento se aproximarían a lo interno con la emergencia de lo humanitario y de solidaridades globales, tejiendo una sociedad mundial con intereses comunes (preservación de los bienes comunes, etc.); o, inversamente, un bello futuro de la

¹²¹ En vísperas de los ataques contra Irak, alrededor de 110 millones de personas en todo el mundo salieron en caminatas por la paz (*Good News Agency*). Los millones que tomaron las calles continúan irreconciliados con los resultados de la guerra.

guerra, una amplificación de los conflictos provocada por el fin de la “estabilidad bipolar”, el regreso de lo religioso, de los odios étnicos y la ocupación de más espacio por parte del terrorismo o por las insurrecciones urbanas. Se suma a este último punto, la retracción de la defensa de los derechos humanos creada por la búsqueda estrecha de una doctrina de seguridad global y una agenda de seguridad global, desprovista de visión y de principios, provocando intensas divisiones. La relevancia de los derechos humanos está siendo colocada a prueba diariamente, la legitimidad de los activistas es cuestionada y crece el *accountability gap* de gobiernos, instituciones internacionales, grupos armados y corporaciones. O, inclusive, combinaciones de ambas. De esta forma, los árabes perciben como prioridad tratar de influir contornos coyunturales, con vistas a estimular que prevalezcan las tendencias que más les beneficiarían. Al dar valor y anhelar una mayor cooperación multilateral, como instrumento para maximización de influencia y solución de problemas de dimensiones globales, grupos árabes apuestan – o les gustaría creer – que el “soft power”, el ejercicio de influencia internacional, pasará a ser progresivamente más importante que el dominio militar o económico, en un mundo crecientemente afectado por actores no gubernamentales (NYE, 2002). Este escenario implica desafíos, ya que lo que caracteriza la presente situación es la fragilidad de las entidades colectivas y de las estructuras intermediarias: existe una cultura global, mistificada por los medios de comunicación, y existen también movimientos de solidaridad o de compasión por el “sufrimiento a distancia” (BOLTANSKI, 1993), pero no hay una verdadera articulación política entre, por una parte, las elites económicas o técnicas globales o las contraelites humanitarias o pacifistas y, por otra parte, las masas populares. Tal vez el presente desafío – ya enfrentado por algunos actores no gubernamentales de la región¹²² – sea el que las

¹²² Ya que los regímenes en el control de los gobiernos seguramente se sentirían imposibilitados de sellar estas alianzas por temer un análisis de sus acciones por parte de socios globalizados externos, que naturalmente nutrirían expectativas de normas de transparencia, inclusión, etc.

sociedades civiles organizadas de los países árabes trabajen para establecer puentes más sólidos con alianzas variadas y estimular el surgimiento de un globalismo o universalismo más populistas.

CONCLUSIONES - 3

La actual percepción árabe es la de encontrarse en posición incómoda. A aquellos que se encuentran en la “semiperiferia”, en la “periferia”, o excluidos, o a aquellos que fueron singularizados como “enemigo”, no les interesa un mundo de hegemonía unipolar. Sin embargo, a pesar de los márgenes estrechos de su rayo de acción, los árabes tratan de alterar un cuadro desfavorable por medio de relaciones que puedan influir el comportamiento del único polo del sistema, tratando de crear polos alrededor de los cuales puedan girar otros intereses y discusiones. Entre las prioridades están esfuerzos para contraponerse a la hegemonía, para obstaculizar y reducir la capacidad de concertación de la potencia predominante, así como para reforzar integraciones regionales y estimular lazos Sur-Sur, sin lo que su inserción en el mundo estará siempre debilitada. La relevancia de relaciones multilaterales reside en el hecho de que el poder de negociación individual, en la estera de acciones conjuntas, tiende a aumentar. De esta forma, se debe revertir el cuadro actual de falta de comunicación entre periferias o de baja concertación, que actúa en perjuicio de los intereses árabes. En su condición de actores que cuentan con productos estratégicos, los árabes deben tratar de no desperdiciar su poder de negociación.

Tradicionalmente, en las dinámicas sociales locales, nacionales, internacionales y transnacionales, aquellos que tienen capacidad para imponer las reglas que constituyen las normatividades perennemente emergentes, tienden a controlar no sólo los suministros de los sistemas y los aparatos coercitivos, sino también la manipulación de símbolos e ideas. De esta forma, *hegemons* de guardia tienden a proyectar su

particularidad como universal¹²³. Así, los árabes enfrentan el desafío de tratar de influir/subvertir el uso de los simbolismos y, junto con otros, fertilizándose mutuamente, hacer disponibles visiones de ser a partir de la “periferia”. Esto también lograría una contraposición al impacto del fenómeno de la actual “demonización” de los árabes y apoyaría para que no los condenaran al aislamiento. Todavía en el plano del cambio de mentalidades, como se encuentran generalmente en una posición de reagentes, en vez de agentes en relación con los designios para su región, los árabes enfrentan el monumental desafío de desmitificar y desenmascarar la “racionalidad” de lógicas como la de la “economía de la violencia”¹²⁴, propalada por aquellos a los que no les importa introducir más violencia en una región ya tan convulsionada, como “solución” o instrumento para producir otros futuros. En una región donde las intervenciones tradicionalmente provocaron más daños que las enfermedades que pretendían curar, los árabes deben tratar de rescatar el debate y reorganizar principios de no intervención, al mismo tiempo que preservan el imperativo del principio según el cual los pueblos tienen el deber de asistencia (desinteresada) a pueblos menos favorecidos.

Finalmente, los árabes deben dar todavía una respuesta favorable a varios desafíos: la ausencia de democracia interna crea conflictos que los hacen vulnerables a presiones exteriores. Una alianza sin precedentes entre gobernantes árabes y árabes gobernados se constituiría en la única capacidad de defensa y disuasión disponible. Esto requeriría el compromiso de cada gobierno árabe de abrirse a su sociedad y a su pueblo, derrumbando todas las medidas de seguridad, de coadunar todas las fuerzas intelectuales y políticas, y dar

¹²³ Con todos los problemas del concepto de identidad, que generalmente significa la negación del otro: como es siempre difícil definir el “YO”, es más fácil sacar toda la complejidad del “otro”, afirmando: yo soy lo que él no es.

¹²⁴ Noción maquiavélica de la “buena crueldad” – de cometer violencia para evitar más violencia en el futuro.

condiciones para que emerjan sociedades árabes, libres de los estados de sitio entre gobernantes y gobernados, que ellas mismas se impusieron, para potenciar una oposición organizada a la medida de un nuevo imperialismo, ya que un pueblo silenciado y reprimido jamás se levantará (de forma exitosa). De esta forma, la resistencia no sería secuestrada/monopolizada, o dejada a cargo de manifestantes extremistas o de atacantes suicidas desesperados.

En fin, en términos de lo que es importante para la región, lo que se nos da es un cuadro bastante desolador: palestinos e iraquíes continúan apenas con la esperanza (no concretizada) de una vida normal, donde no serán ni héroes ni víctimas (normalidad que se les niega por las circunstancias actuales); el poder de los EE.UU. es cada vez más incontestable, así como el de Israel, y la guerra contra el terror (según es entendida por Washington e Israel) ocupó completamente la agenda global; el clima político y moral de hoy es mucho más grosero y reductor; el papel destructivo de los medios de comunicación viene siendo mayor; y, en lo que se refiere al ambiente árabe interno, la incoherencia y la fragmentación son mayores que nunca (cualquier forma de cooperación y planificación provechosa sería más productiva que las vergonzosas Cumbres que han desfigurado la vida nacional panárabe), lo que los reduce a la rabia impotente o a la reacción marginada: un proyecto emancipador – la unión de los países árabes como fundamento de su emancipación – continúa siendo una mirada. Los cambios anticipados con optimismo para la región están lejos de ser realidad.

BIBLIOGRAFÍA

AIC. *Globalisation and International Advocacy by Palestinian and Progressive Israeli Organizations: Initial Survey and Networking*. AIC: Jerusalem, June 2004.

ALKER, Hayward R. "Pour qui sont ces civilizations?" *Cultures et Conflits*, n. 19-20, outono-inverno 1995.

ALLAIN, Jean. "Orientalism and International Law: The Middle East as the Underclass of the International Legal Order". *Leiden Journal of International Law* (2004), 17:391-404, Cambridge University Press.

AZAMBUJA, Marcos de. "Uma relação em crise: França e Estados Unidos". *Panorama de Conjuntura Internacional*. Nº 20 – (Dez. 2003 – Abr. 2004).

BOLSTANSKI, Luc. *La souffrance à distance*. Paris: Métailié, 1993.

BOOT, Max. *The Savage Wars of Peace: Small Wars and the Rise of American Power*. New York: Basic Books, 2002.

BYERS, Michael and NOLTE, Georg (eds.), *United States Hegemony and the Foundations of International Law*, Cambridge. Cambridge University Press, 2003, 531 pp.

CHOSSUDOVSKY, Michel. "Osamagate". *Centre for Research on Globalizations*, October 2001.

COHN, Gabriel. *Indiferença, nova forma de barbárie* (Ciclo de Conferências: Barbárie e Civilização) Rio de Janeiro, 16 ago a 30 set 2002.

COX, Michael. "The Empire's back in Town: or America's Imperial Temptation – Again". *Miliband lecture series*, LSE – London School of Economics & Political Science, London, February 19, 2003.

DENG, F. et al. *Sovereignty as responsibility*. Washington: Brookings, 1996.

DUPAS, Gilberto. "O terrorismo e as divergências entre Europa e EUA", *Panorama da Conjuntura Internacional*, N° 16, Dezembro 2002/abril 2003, Brasil, pp. 6-7.

EREKAT, Saeh. "Why Did Bush Take My Job? *The Washington Post* (25.04.2004).

FEATHERSTONE, Mike (ed.) *Global culture: Nationalism, globalization and modernity*. Londres: Sage, 1990.

FIORI, Jose Luis. "Nova fase de dominação global?" *Cadernos Diplo / Le Monde Diplomatique*, N° 3, janeiro 2002.

FREUD, Sigmund. "Pourquoi la guerre?" (1933) *Résultats, idées, problèmes II*, 1921-38. Paris: PUF, 1985.

FROMKIN, David. *A Peace to End All Peace: The Fall of the Ottoman Empire and the Creation of the Modern Middle East*, Owl Books (NY): 2001.

HELD, David. *Global Covenant: the Social Democratic Alternative to the Washington Consensus*, London: Polity Press, 2004.

HOBBSBAWM, Eric J. "After the Winning of the War – United States: Wider and Wider", *Le Monde Diplomatique* (june 2003).

IGNATIEFF, Michael. "Empire Lite", *Prospect*, 83, February 2003, p. 36.

KHOURI, Rami. "Washington's 1-for-5 Mideast Performance is cause for concern", *The Daily Star*, 02.06.2004.

KRISTOL, William & KAGAN, Robert. "Towards a Neo-Reaganite foreign policy". *Foreign Affairs*, 1996.

LOUREIRO, Isabel. "A outra face do capitalismo globalitário". *Cadernos Diplo / Le Monde Diplomatique*, Nº 3, Janeiro 2002.

MAHDI, Kamil. "Najaf proves that the US will never allow democracy to flourish in Iraq". *The Guardian*, August 14, 2004.

McDOUGALL, Walter A. *Promised Land: Crusader State The American Encounter with the World*. Boston, Mass; Houghton Mifflin Company, 1997.

NYE, Joseph S. *The Paradox of American Power: why the World's Only Superpower can't Go It Alone*, New York: Oxford University Press, 2002. *The Times*. 14.04.2003.

PAPPE, Ilan. "The Axis of Destruction: the post-Saddam Middle East". *News from Within*. Vol XIX, nº 4, May 2003.

ROSEN, Stephen Peter. "An Empire, If You Can Keep It", *The national Interest*, Nº 71, Spring 2003, p. 51.

SAID, Edward W. "The Arab Condition". *Al-Abram Weekly*, Egypt, Issue of 22-28 May 2003.

_____. "Palestinos querem eleições e reformas já". *Folha de São Paulo, Caderno Mundo*, 23.06.2002.

_____. "Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente", SP, Cia. das Letras, 1996.

SMOUTS, Marie-Claude (org.). *As novas relações internacionais: práticas e teorias*. Brasília: Editora UnB, 2004).

VINJAMURI, Leslie. "Order and Justice in Iraq". *Survival*, vol. 45, N° 4, London, Winter 2003-4.

WILKINSON, David. "Unipolarity without Hegemony", *International Studies Review*, Vol 1, N° 1, 1999, pp. 144-172.

ZAKARIA, Fareed. *From Wealth to Power: The Unusual Origins of America's World Role*, New Jersey: Princeton University Press, 1998.

el público brasileño en general, sino también por estudiantes e investigadores de relaciones internacionales.

El seminario, que reunió a especialistas sudamericanos y árabes, se desarrolló tratando las siguientes ponencias: "El Islam y la Política", "¿Sería la Sharia la Única Fuente de Derecho en los Países Árabes?", "El Concepto de Nación Árabe: Factores y Fundamentos", "Pensamiento y Lenguaje: Traduciendo el Árabe", "Imagen y Formación de Opinión en el Mundo Árabe: Visiones sobre Brasil y América del Sur" y "Percepciones y Prioridades Externas en el Mundo Árabe". Los textos presentados en esa ocasión fueron traducidos al español y son presentados en este libro. Darán origen, en un futuro próximo, a una versión en árabe.

ISBN 85-7631-056-2



9 788576 310563