

FEDERALISMO Y MINORIAS EN LOS PAISES DEL ORIENTE MEDIO Y DEL NORTE DE AFRICA

Por E. G. H. JOFFE

Para los europeos y los estadounidenses el Oriente Medio y el Norte de Africa tiene que constituir un área geográfica y política caracterizada por una curiosa ambivalencia. Por un lado, se presenta como un área con una diversidad inmensa (de gentes, ideologías, estados y conflictos) y, por otro, parece mostrar una sorprendente y considerable uniformidad (existencia de una lengua y una cultura común ligadas a una historia también común).

La primera impresión que sobre esta región se obtiene es mayormente, sin duda, de conflicto, caracterizado por unas complejas pautas de enfrentamiento y de odio y centradas fundamentalmente alrededor del conflicto árabe-israelí. El siguiente punto en la lista de conflictos lo constituye la guerra del golfo Pérsico entre Irán e Iraq, al que le siguen conflictos de menor rango como el del Sahara occidental que afecta a Marruecos y a los movimientos de liberación nacional del Sahara occidental y marginalmente al Frente Polisario con Argelia. También están los conflictos ahora congelados pero de permanente y latente hostilidad, como es el caso de la ocupación libia del norte del Chad, el enfrentamiento constante de Trípoli con Egipto o incluso el enfrentamiento desde hace ya más de una década entre Iraq y Siria.

A ello hay que añadir los conflictos internos de ciertos países: la guerra civil y la reciente revolución del Sudán, la interminable guerra civil del Líbano, el antagonismo entre árabes y bereberes en el Norte de Africa, las complejas luchas entre los kurdos de un lado e Irán e Iraq de otro, o incluso Turquía. También existen conflictos latentes que estallan bajo determinadas circunstancias: motines por la política alimentaria en Egipto, Túnez o Ma-

rreucos en 1984; luchas por el poder entre minorías en Siria o en el Líbano; enfrentamientos entre las minorías en el poder y las mayorías desposeídas de poder en Iraq; o tensiones con las comunidades palestinas como en Jordania o Kuwait. La lista parece casi interminable.

No obstante, existen al mismo tiempo fundamentadas impresiones de unidad, algunas incluso a nivel inconsciente, derivadas, sin duda en parte, de un viejo y firmemente anclado prejuicio cultural europeo que alcanza históricamente hasta las cruzadas y los semi-mitos de los piratas musulmanes y otomanos. Ello se ha visto reforzado, ciertamente, en la historia reciente, particularmente tras la Segunda Guerra Mundial, con el fin del período colonial en el Extremo Oriente y la creación del Estado de Israel en 1948. Esta impresión se ha visto intensificada con la crisis que hizo saltar los precios del petróleo en 1973-1975 y nuevamente en 1979-1981. Todo ello ha dado lugar a los desafortunados estereotipos que todavía hoy pesan sobre el Oriente Medio en su representación en los medios de comunicación de masas y en la imaginación popular.

Existe, sin embargo, un fondo de realidad tras esas impresiones de unidad, aunque las justificaciones al uso están totalmente fuera de lugar. La inmensa mayoría de la población de la zona se considera perteneciente a una misma unidad cultural o étnica (1). En gran parte hablan lo que en esencia es una misma lengua que, si bien se manifiesta de formas diversas en su expresión hablada, se escribe de una forma bastante uniforme e incluso es utilizada como lengua oficial de comunicación en toda la región. Una gran mayoría se identifica también con una ideología religiosa común, el Islam, que se subdivide, sin embargo, como el Cristianismo, en múltiples sectas. De igual forma, muchos se identifican, o identificaron, al menos con una de las dos grandes corrientes políticas dominantes durante los últimos cuarenta años en la región: el nacionalismo árabe o, más recientemente, el «fundamentalismo» islámico.

Esta combinación de compleja conflictividad política y de subyacente unidad cultural y social ha llevado a proponer a algunos que una de las soluciones a los problemas a los que tiene que hacer frente el Oriente Medio sería la adopción de una suerte de federalismo para la región o para algunas partes de la misma. El federalismo, se argumenta, resolvería los conflictos y proporcionaría además una vía de integración de las incontables minorías de la región en una unidad política y en última instancia cultu-

(1) Véase M. ROBINSON: *The Arabs*, Croom Helm, Londres, 1981 (traducción española en Siglo XXI).

ral (2). Más en concreto, proporcionaría una vía de solución a los conflictos más agudos y más peligrosos de la región: el conflicto entre Israel y el mundo árabe en su conjunto. Esto último no es nuevo, pues ha formado parte de la discusión sobre el futuro de Israel desde la década de los treinta o incluso antes (3).

Esta propuesta se ha reforzado argumentando que hasta la desaparición del Imperio Otomano, el Oriente Medio y gran parte del Norte de Africa constituyeron durante siglos una estructura política, un imperio multiétnico, que contenía en su seno muchas de las características propias de una «federación». Esta argumentación sostiene también que bastante al margen de las estructuras políticas formales del mundo otomano, el problema de las minorías derivaba en un mundo islámico del concepto de la *dimmi* (a las personas de credo distinto, pero permitido, en el seno de la sociedad musulmana se les reconocía seguridad política y social a cambio de aceptar un *status jurídico inferior*). Este *status* se formalizó en la institución de la *millet* (el desarrollo de comunidades de dichos credos autónomas a quienes se le permitía organizar sus propios asuntos en el seno de la comunidad musulmana) (4). Estas comunidades son jurídicamente autónomas.

Los federalistas sostienen que, en última instancia, el federalismo es la única solución, a pesar de que el desarrollo político del Oriente Medio tras la caída del Imperio Otomano y a lo largo de la Primera Guerra Mundial comportó la destrucción de las pautas de comportamiento político integradoras tradicionales (fundamentalmente debido a la creación de fronteras artificiales y a la destrucción de la sociedad predominantemente agraria y a la paralela creación de una fluida sociedad urbana como consecuencia de los procesos de modernización económica y del crecimiento demográfico). El verdadero peligro para lograr este fin, afirman, lo constituye la subsistencia del «pan-arabismo» o del fundamentalismo islámico (5). El hecho de que los hachemitas propusieran soluciones federalistas en la década de los treinta y los cuarenta para resolver el problema árabe-judío, o que Egipto y Siria intentaran infructuosamente una federación en 1958 o incluso que Libia haya participado en más de seis ocasiones en esta frustrada solución, se aduce como evidencia de que una solución de este tipo es posible y realista.

(2) Véase M. ROBERTSON: «Federalism and the Middle East», en *Contemporary Affairs Briefing*, 2, 10, febrero de 1984.

(3) Véase S. FLAPAN: *Zionism and the Palestinians*, Croom Helm, Londres, 1979. Esta idea estaba implícita en la Balfour Declaration.

(4) M. RUTHVEN: *Islam in the world*, Penguins, Harmondsworth, 1984, págs. 119 y 144.

(5) M. ROBERTSON: *Op. cit.*, pág. 4.

El objetivo de estas líneas es rebatir estos argumentos para sostener que el federalismo no es ni la vía por la que pueden resolverse los conflictos inter-estatales e interculturales, ni es tampoco una técnica viable para asegurar en un futuro próximo los derechos y los intereses de las minorías de la región. Se sostendrá incluso que la naturaleza propia del Islam, la idea del orden político en el seno del Islam y el problema concreto de la construcción de una unidad nacional van en contra de una solución de este tipo. Englobando a todos estos problemas —la clave de la imposibilidad— está el intratable y crónico problema de las relaciones de Israel con los demás países de la región y la forma en que puede resolverse la cuestión de Palestina y los palestinos. Ninguna de estas afirmaciones aparentemente pesimistas están destinadas a sostener que los problemas indicados no tengan solución, sino que simplemente se afirma que el federalismo no es la vía por la que pueden encontrar solución.

EL ISLAM Y EL ORDEN TEMPORAL

Una de las peculiaridades más sorprendentes del Islam en la actualidad no es tanto que continúe constituyendo un poderoso factor en el desarrollo de la moral individual y de la cultura, como que se comprenda, e históricamente así fue, como un elemento de importancia crucial en la definición de las relaciones entre el individuo y la comunidad política. El Islam pretende constituir la última y completa expresión del lugar del individuo en la sociedad y del designio del orden social en su conjunto. Se trata, en suma, de un modelo de comunidad diseñado para proporcionar y perpetuar la práctica correcta del Islam. Con este propósito, el Islam ha desarrollado un *corpus* de creencias, prácticas y leyes que reglamentan todos los aspectos de la vida individual y comunitaria, al tiempo que proporciona concepciones ideales sobre las instituciones destinadas a este fin (6).

El ideal de estructura fue el califato, una institución caracterizada por los conceptos paralelos de integración de todos los creyentes en una unidad singular —la *umma*— y de gobierno de la comunidad por una personalidad que pudiera acreditar *status*, reputación e inspiración para poder encarnar la comunidad original creada por el Profeta Muhammad, como *califa* y como *imam*. El *status* de califa estaba determinado, sin embargo, por su capacidad de satisfacer las demandas de la comunidad hasta los límites permitidos por

(6) H. ENAYAT: *Modern Islamic political thought*, Macmillan, Londres, 1982, página 2.

el Islam (un control que fue particularmente importante una vez que la época de los «califas rectamente guiados» tocó a su fin). Se trataba de un contrato restrictivo, en un principio de forma implícita pero que con el tiempo pasó a ser cada vez más explícita, que establecía unas formas de comportamiento por parte de los gobernantes sancionado por los gobernados, quienes tenían el derecho, incluso la obligación, de hacer valer su sanción de rechazo a ser gobernados si el gobernante no cumplía con sus obligaciones (7).

Las instituciones y prácticas destinadas a dar realidad a este arquetipo político del ideal islámico estaba contenido en el Corán, en las tradiciones del Profeta (*hadiz*), en la práctica consecuente de la idea de comunidad musulmana (*sunna*) y en el consenso social (*iýma'*). Estos hechos están formalmente intermezclados en el *corpus* de la legislación islámica (el *char'* o *char'a*), tal como lo demuestra el más grande jurista musulmán, ibn Idris ash-Shafí'i (8). Otras sectas incluyen otros factores, particularmente en el caso del Islam Shi'a, donde el racionalismo y el juicio individual (*iýtihad*) juegan un papel crítico (9). En este caso es el *char'* quien practica la crítica y quien define la naturaleza de la sociedad y la política musulmana (al menos en términos ideales).

No obstante, a pesar de estas características aparentemente inmutables y rígidas de garantía moral y objetivos religiosos, la realidad fue bastante más ambigua. En primer lugar, las comunidades musulmanas raramente pusieron en práctica su teórica sanción sobre sus gobernantes. En lugar del igualitarismo implícito surgió una tendencia a la sumisión (no precisamente a Allah, como lo exigía el Islam, sino a los gobernantes cuyo gobierno era explícitamente y de forma creciente cada vez más temporal que espiritual). En segundo lugar, la legislación islámica, en principio el garante del ideal del Estado islámico, tendió a limar su dureza, primero, al negarle al Estado una personalidad jurídica y, segundo, al no proporcionar la totalidad de prescripciones legales sobre la organización social. Lo primero redujo la importancia formal de las instituciones del Estado, lo que benefició las relaciones personales, mientras que lo segundo hizo posible que sistemas legales alternativos (la costumbre —*urf*—) tuvieran un papel dentro de un sistema político que se suponía coherente jurídicamente. Estos dos defectos se han reforzado por las asfixiantes consecuencias de la legislación tradicional islá-

(7) E. G. H. JOFFE: «Arab nationalism and Palestine», en *Journal of Peace Research*, 20, 2, 1983, págs. 159-160.

(8) N. COULSON: *A history of Islamic Law*, EUP, Edimburgo, 1964, pág. 59.

(9) ENAYAT: *Op. cit.*, pág. 47.

mica sobre la actividad económica. Si bien se dio una actividad económica variada, por distintas razones (y no precisamente en última instancia debido a los controles establecidos por la ley) esto no dio lugar nunca a la aparición de una consciencia de clase basada en los intereses económicos y así, paradójicamente, un sistema destinado a la creación de una conciencia colectiva, terminó enfatizando el individuo debido a sus prescripciones sobre la herencia, mientras que la familia sólo quedaba dignificada como una institución formal (10).

Una consecuencia de estos desarrollos ha sido que la fundamentación última de la solidaridad colectiva en las sociedades islámicas no ha derivado tradicionalmente tanto de los preceptos del Islam, como de la realidad práctica del parentesco. En la medida en que la familia era la única entidad colectiva formal y legalmente reconocida, las relaciones de parentesco tenían que constituir la manifestación más importante de la organización política. En resumen, y tal como afirma Malise Ruthven «... el parentesco se constituyó en el paradigma de la organización social» (11). Señala también Ruthven que Ibn Jaldun, el gran sociólogo del siglo XIV, si bien acepta el ideal del *califa*, prefiere la realidad práctica del *mulk*, del parentesco, en cuyo colectivo la solidaridad descansa en la *'asabiya* (solidaridad de parentesco), y donde, en consecuencia, las fronteras «artificiales» dividieron el *umma* en distintos *mulks*, rompiendo con ello la unidad de la comunidad de los creyentes (12). La evolución de conceptos de este tipo sentaron las bases para la creación de las lealtades territoriales relacionadas con la solidaridad de parentesco, se trata del concepto de *watan*.

La sustitución de una sociedad supuestamente igualitaria por una sociedad basada en la jerarquía de parentesco y fragmentada por una solidaridad agnática y territorial solamente podía llevar a reforzar el *status* jurídico de inferioridad de los *dimmi millets* (la concentración de minorías, cada una centrada en sí misma y aislada de otras comunidades similares y de la sociedad que las engloba). En efecto, en la medida en que el *status* de *dimmi* era durante las primeras conquistas árabes una definición realmente más étnica que cultural (eran los no árabes quienes estaban discriminados con el pago del *ʿizya* o impuesto de capitación o por su ausencia en el reparto del botín), esta formalización del *status* inferior y de la diferenciación era simplemente la continuidad de una realidad preferida. En cualquier caso,

(10) Véase RUTHVEN: *Op. cit.*, pág. 180.

(11) *Ibidem*, pág. 356, así como Y. LACOSTE: *Ibn Khaldoun*, Maspero, París, 1969 (traducción española en Editorial Península).

(12) RUTHVEN: *Op. cit.*, págs. 175-178 y 180.

los *dimmi* difícilmente podían participar en un sistema basado en el parentesco al cual, por definición, no tenían acceso y donde las barreras étnicas sustituían ahora a las de la cultura y la religión.

EL ENFRENTAMIENTO CON EUROPA

Si bien el mundo islámico y Europa han estado en conflicto desde tiempos de las cruzadas, particularmente en las zonas de los Balcanes y del Mediterráneo (13), el conflicto que realmente llegó a dejar una huella indeleble en el mundo musulmán y le obligó a cambios irreversibles sólo se dio con la invasión de Egipto por Napoleón en 1798. Resultado de esta confrontación fue la toma de conciencia por parte del mundo musulmán de que, cualquiera que fuera su juicio sobre la superioridad moral sobre Europa, tecnológicamente y como organización política estaban en unas condiciones infinitamente inferiores (14).

La reacción musulmana fue doble. En un principio, los gobernantes musulmanes (particularmente aquellos que querían desembarazarse de la opresión del sultanato otomano de Estambul) acudieron a los modelos europeos para perseguir una renovación política y tecnológica. Empezando por Mohammed Ali en Egipto durante la primera década del siglo XIX, toda una serie de gobernantes musulmanes comenzaron a intentar lograr el difícil objetivo de crear un estado-nación (elemento éste que creían constituía la clave del éxito europeo). Al proceder así, esperaban poder movilizar los contenidos de lealtad propios del mundo musulmán superando con ello el valor universal de la *umma*. Trataron de capitalizar sentimientos propios de las etnias y lealtades territoriales desarrolladas sobre bases territoriales a partir de las jerarquías de parentesco y de la fragmentación del poder político durante el prolongado proceso de declive del poder otomano. Los conceptos de *watan* y de *qaum* (lealtad a una suerte de sentir común de expresión cultural que evolucionaría lentamente hacia un sentimiento de solidaridad étnica) vino a reemplazar a la *umma* como principio de organización islámica (15).

(13) Véase A. HESS: *The forgotten frontier*, UCP, Chicago, 1978, y F. BRAUDEL: *The Mediterranean and the Mediterranean world in the age of Philip II*, Fontana, Londres, 1975.

(14) B. LEWIS: *The emergence of modern Turkey*, RIIA, Londres, 1961, pág. 40.

(15) A. HOURANI: *Arabic thought in the liberal age 1798-1939*, OUP, Oxford, 1961, pág. 261.

El experimento de Mohammed Ali en Egipto se intentó en Túnez en la década de 1840 e incluso en la Tripolitania en la misma época (y con el mismo resultado). La ausencia de las instituciones necesarias para la consecución del establecimiento de un estado-nación (instituciones administrativas objetivas e imparciales en el seno de una comunidad dotada de cierto sentimiento de unidad de objetivos, de origen y de cultura) evidenciaba la ausencia de los fundamentos necesarios para dichos experimentos. De otra parte, la ausencia de un soporte económico adecuado para sostener los gastos derivados de estos experimentos (un comercio a larga distancia bajo el control de pequeños grupos mercantiles alienados de las economías rurales de subsistencia difícilmente constituyen una base económica adecuada, si bien ya se había iniciado un lento cambio hacia un capitalismo agrario) (16) hizo que los costes de estos intentos por imitar a Europa fueran insostenibles. Incluso en el mismo Imperio Otomano, un intento similar de reforma —el Tanzimat— terminó por debilitar la estructura política hasta el punto de que se aceleró el declive económico y político.

Este declive era en parte resultado de las concepciones musulmanas de la naturaleza del estado-nación como una entidad política unitaria que engloba simplemente una lengua, un grupo étnico, una tradición cultural y una religión común (17). Parecía en muchos aspectos reflejar el ideal islámico en letra pequeña y respondía a profundos resentimientos de la periferia del Imperio Otomano contra su centro. También tuvo como consecuencia derivada el alienar aún más a los grupos minoritarios de dichas entidades potenciales del cuerpo político (pues claramente no podían participar del modelo de unidades simples que la lealtad política trataba de configurar y abarcar). Este sentimiento de exclusión y de rechazo de las minorías se intensificó con el desarrollo de tendencias propias iniciadas por las potencias europeas una vez que intensificaron su penetración en la zona y a veces recibidas con entusiasmo por las propias minorías. A medida que tenían lugar las reformas, particularmente bajo el Tanzimat, las potencias europeas aprovecharon política y económicamente el *status* alienado de los *dimmi*.

Para empezar, los cónsules europeos obtuvieron una serie de concesiones de los gobernantes musulmanes —las capitulaciones— por las cuales obtuvieron el derecho a representar a sus propias comunidades en todos los aspectos de la vida comunitaria y en sus conflictos con la comunidad musulmana. Después, y sobre la base de una definición de la identidad cultural, las comunidades susceptibles de dicha representación se ampliaron a las

(16) S. AMIN: *The Arab nation*, Zed Press, Londres, 1978.

(17) JOFFE: *Op. cit.*, pág. 161.

dimmi millets (aislando de forma efectiva con ello un importante segmento del cuerpo político carente de toda autoridad política). Las *millets* colaboraron a menudo con entusiasmo (así salían de su tradicional inferioridad normativa y al mismo tiempo obtenían considerables ventajas económicas por su contacto con el comercio europeo). Las *millets* pudieron reemplazar su tradicional inferioridad por una superioridad práctica (18).

Reformas como las practicadas por el Tanzimat aceleraron este proceso, pues al intentar implantar instituciones de tipo europeo, los gobernantes musulmanes se veían obligados a aceptar los principios políticos europeos (particularmente los relacionados con la igualdad civil), una concepción que iba directamente en contra del principio de la *dimmi* y que contradecía el mismo *charf*. Si bien esto proporcionaba, en principio, una base para una futura integración de las minorías dentro del mundo islámico, en realidad, dada la subyacente naturaleza personalizada del poder político a través de la solidaridad de parentesco, terminó constituyéndose en una base adicional de aislamiento y división. De hecho alimentó la segunda reacción al impacto de Europa en el mundo musulmán: el renacimiento del universalismo islámico.

Una vez transcurrido el enfrentamiento inicial con el poder europeo, los musulmanes acudieron a sus propias herencias. El Islam como modelo universal de un orden social y moral tenía que proporcionar, se pensaba, las bases para rechazar y reemplazar la emulación de los valores europeos, con todo el peligro que esto comportaba para el propio mundo islámico y para sus tradiciones. Este movimiento estuvo encarnado por Yamal al-Din al-Asabadadi, más conocido como al-Afgani, en las últimas décadas del siglo XIX. Defendía la unidad en torno a la ideología del Islam, en primer lugar para hacer frente a la corrupción política en el seno del mundo musulmán y después para hacer frente a la penetración de Europa. Sostuvo que la salvación descansaba en una vuelta a la pureza original del Islam, afirmando que el Islam era tanto una ideología política de unidad y confrontación como una vía de ordenar la vida social de acuerdo con los preceptos divinos.

Si bien al-Afgani defendió la reafirmación de la *umma*, también sostuvo que dicha *umma* era étnicamente cohesiva, pues el Islam original era un producto árabe. Por ello, la verdadera renovación del Islam comportaba al mismo tiempo una exclusividad étnica que solamente podía reafirmar la inferioridad de los que no eran árabes así como de los que no eran musulma-

(18) RUTHVEN: *Op. cit.*, pág. 294.

nes dentro del revivificado *corpus* islámico. En pocas palabras, la *qaum* se constituyó en un componente esencial de la *umma* y, al menos formalmente, las minorías no podían esperar una mejora significativa de sus condiciones derivada de la reafirmación del Islam como tampoco lo podían esperar de la transformación del mundo mulsumán sobre la base de valores laicos europeos (19).

Incluso los seguidores de al-Afgani formalizaron estas diferencias. Así, Rachid Rida, quien tuvo una importante influencia a principios del siglo xx, sostenía que dentro del ideal del Estado islámico los *dimmies* tendrían asegurados sus intereses económicos, pudiendo practicar incluso actividades prohibidas a los musulmanes siempre que dichas actividades no afectaran a los demás. Afirma también que dichas limitaciones en las actividades eran propias de todo sistema político que incorpora grupos ajenos en su seno, exigiéndose por la propia naturaleza del régimen político, pues la igualdad absoluta no podía existir jamás. En cualquier caso dicha diferenciación, señalaba, podía superarse mediante su integración en la mayoría a través de la conversión (20). El gobierno islámico, continúa afirmando, basado en la justicia y en la ley tanto para con los musulmanes como para con los no musulmanes y dotado de garantías para salvaguardar los derechos de la minorías, es moralmente superior al estado no confesional que descansa simplemente en la «solidaridad natural» (21). No obstante, no concebía que los *dimmies* participaran íntegramente en el proceso político (la verdadera prueba de la igualdad y de la integración), reafirmando simplemente la postura tradicional.

Rida, al igual que al-Afgani antes, asumía que el mundo islámico coincidía en realidad con el mundo árabe. No veía contradicciones en ello, dada la dimensión moral del Estado islámico, y parece que no captaba las consecuencias de añadir al concepto de *umma* el de *qaum*. No obstante, aunque estas limitaciones culturales no hayan tenido vigencia, la situación de las minorías no mejoró. La hermandad mulsumana, por ejemplo, ha rechazado siempre la idea de un mundo islámico que en lo cultural hubiese excluido de su ámbito a los musulmanes de lengua no árabe. No obstante, la hermandad se ha mostrado en ocasiones activamente hostil a la presencia de minorías dentro de la política islámica, sobre la base de que en el pasado, se

(19) S. G. HAIM: *Arab nationalism, an anthology*, CUP, California, 1962, páginas 46 y sigs.

(20) ENAYAT: *Op. cit.*, págs. 82 y 128.

(21) E. MORTIMER: *Faith and Power*, Farber & Farber, Londres, 1982, págs. 247 y siguientes.

utilizó como «caballo de Troya», como agentes de potencias extranjeras, de influencia y de control económico (22).

Todavía más radical ha sido la actitud del teórico islámico más importante de la India, Sayyid Abu'l Ala Maududi, muerto en 1979. Consideró que los *dimmiés* estaban separados de la *umma* y que dentro del ideal del estado islámico «... dispondrían de la misma libertad de conciencia, expresión y opinión que los musulmanes y estarían igualmente sujetos a las mismas penas por robo y demás crímenes que éstos. Les estaría negado, sin embargo, el acceso a determinados puestos clave en el estado islámico...» (23). Resulta interesante el hecho de que estos puntos de vista han sido definidos como incompatibles con las modernas definiciones de la democracia por el juez encargado de informar sobre los tumultos de Qadiyani (incidentes que llevaron a pronunciarse a Maududi sobre este mismo particular), cuando en 1978 el presidente de Pakistán, Zia ul-Hak, al perseguir la creación de un estado islámico estableció elecciones diferentes para los musulmanes y para los *dimmiés* (una muestra clara de su inferioridad jurídica). Apenas es necesario añadir que los mismos principios son válidos para los demás países islámicos que se autodefinen como tales, Irán, si bien aquí no se aplicaron las elecciones diferenciadas.

EL NACIONALISMO ARABE Y EL ESTADO-NACION

Si la recuperación del islamismo no proporciona la posibilidad de integración de las minorías en el cuerpo político debido al énfasis que pone en el carácter universal de la cultura del Islam y en el monopolio de la política (un punto de vista que no permite la participación política en el sistema o la distribución del poder a través de estructuras federalistas pues ello iría en contra de la centralidad de su credo en la unidad), hay que preguntarse acerca de las posibilidades de integración de las minorías que proporciona la versión moderna de la otra respuesta musulmana a la influencia europea, el nacionalismo y el estado-nación. En este caso las posibilidades también parecen ser poco prometedoras.

Tras la caída del Imperio Otomano y durante el período colonial se desarrollaron en Oriente Medio y en el Norte de Africa los nacionalismos. Por una parte, esto está en relación con las entidades territoriales de carác-

(22) *Ibidem*, pág. 203.

(23) RUTHVEN: *Op. cit.*, pág. 330.

ter administrativo establecidas por las potencias europeas, en el sentido de que los estados surgidos tras la independencia estaban obligados a crear cierto consenso si querían subsistir como tales. Por otra parte, surge un sentimiento de pertenencia a una entidad universal, similar a la *umma*, pero ahora definido en un principio sobre bases culturales, si bien en última instancia descansa sobre bases étnicas (el nacionalismo árabe). El *qaum* se convierte ahora en un concepto étnico claramente distinto del *watan*. El mayor estímulo para el desarrollo del nacionalismo árabe, particularmente tras la Segunda Guerra Mundial, fue la creación del Estado de Israel.

Esta evolución fue en gran medida una versión más radical de la misma confrontación que tuvo lugar a principios del siglo XIX, sólo que ahora con otros actores y con nuevos conceptos. El acicate ahora fue el hecho de que Israel, incluso antes de su creación formal, constituía una entidad *nacionalista*. El sionismo se entendía como la ideología que a través de sus aspiraciones nacionales inspiraba la exigencia de creación de un Estado judío en el Oriente Medio. El mundo árabe, por su parte, buscaría esta misma dinámica a través de su propia ideología nacionalista. Esto no supone de ninguna forma una crítica, simplemente se quiere indicar el hecho de que la existencia del sionismo generó una respuesta similar del nacionalismo árabe (24).

El problema del nacionalismo, cualquiera que sea, es su pretensión de exclusividad. Persigue, en esencia, el establecimiento de una delimitación étnica (en el sentido en el que Barth da al término) (25), dentro de la cual se da una comunidad cultural homogénea. Por definición, por tanto, no hay sitio para las minorías que no pueden suscribir los elementos culturales que definen a la comunidad. Si a ello se añade la componente territorial (como cualquier nación trataría de hacer, pues la ocupación en exclusiva de un territorio es la justificación última del ideal nacional, incluso si conlleva conflictos con los grupos nacionales adyacentes), entonces, las minorías se convierten en un elemento irritante, obstruccionista y ajeno a la homogeneidad del *corpus* político. Las ideologías nacionalistas dejan, por tanto, pocas posibilidades al federalismo, al menos en los primeros estadios de su formación.

El nacionalismo árabe, por tanto, fue un desarrollo secular propio que tiene sus raíces en la homogeneidad cultural normativa del mundo musulmán árabe y que evolucionó en respuesta a la percepción de la amenaza que representa la intrusión de Europa en el Oriente Medio y particularmente la

(24) RODINSON: *Op. cit.*, págs. 100 y sigs.

(25) Véase M. HEIBERG: «Insiders/Outsiders: Basque Nationalism», en *Arch. europ. sociol.*, XVI, 1975, págs. 186-193.

aparición del sionismo (al menos en la interpretación del nacionalismo árabe). Aspira igualmente a una autenticidad derivada de sus propias raíces culturales e históricas y respondió a los profundos cambios sociales y económicos que conoció la región a raíz de la experiencia colonial. Compitió con la otra gran ideología universalista, el Islam, por seguidores y se presentó como una alternativa moderna que pudiera incluir a los grupos que el Islam excluía (cristianos y sectas diversas como, por ejemplo, los drusos y los alauitas). Esto, sin embargo, sólo era posible si estos grupos estaban dispuestos a renunciar a su singularidad particular, una exigencia sospechosamente similar a la exigida por el Estado islámico de Rachid Rida (véase *supra*), salvo que en este caso no existe confesionalidad religiosa. En cualquier caso, no obstante, ni el nacionalismo árabe ni el Islam regenerado proporcionan las bases sobre las cuales las minorías puedan encontrar la forma de integrarse o incluso de asociarse en un marco político global como el de la federación.

Estas consideraciones son igualmente válidas para las dos variables más importantes del nacionalismo árabe: el baasismo y el nasserismo. Incluso los intentos de Egipto y de Siria por formar una federación en 1958 no proporcionan realmente un fundamento para afirmar el potencial del nacionalismo árabe como marco para este tipo de intentos. Fracasó precisamente en las demandas específicas de los distintos estados que van directamente contra las exigencias de la solución federalista. Lo mismo tiene que haber sucedido para los innumerables intentos de Libia de lograr una unión, principalmente debido a que el nacionalismo que con ello se persigue supone la negación de los estados singulares (la antítesis más directa de cualquier sistema federal). El nacionalismo árabe no proporciona, por tanto, una vía de solución ni para el federalismo entre estados ni para una suerte de «federalismo interno» en el que se pudiera preservar la identidad de las minorías.

El fracaso del nacionalismo árabe (el concepto de *qaum*) para proporcionar un marco político adecuado deja abierta una última alternativa del *watan*, la tierra natal a la que se puede vincular la lealtad política. En gran medida, esta solución al problema de la creación de una unidad política viable que adquiriera cohesión social suficiente para asegurar su supervivencia política se relaciona con el ideal del estado-nación propio de la Europa del siglo XIX. Depende del mismo concepto de homogeneidad, singularidad y especificidad cultural (la «delimitación étnica») que el nacionalismo árabe, al que haya que añadir la componente de integridad territorial. No obstante, y como ya se ha indicado, existen pocos fundamentos para pensar que, hasta tanto dichos estados-nación no estén firmemente establecidos, estos proporcionen una vía por la que se pueda perseguir la solución federalista a los problemas de la región. Los estados-nación son en esencia entidades políti-

cas singulares que tienen poco interés en ver su soberanía limitada por acuerdos exteriores o por concesiones internas. No obstante, existen otras razones por las que en el caso del Oriente Medio y del Norte de Africa este tipo de estructuras ofrecen pocas esperanzas para las minorías.

El nacionalismo normalmente se ve como la respuesta de las sociedades tradicionales a la presiones derivadas de la modernización y de la industrialización, en virtud del cual los miembros de dichas comunidades adquieren una suerte de identidad nacional común a través de la práctica de hacer congruentes delimitaciones étnico-culturales y políticas y una conciencia de preferencia por la homogeneidad cultural (26). Esta conciencia de una cultura común y la capacidad de comunicación de esta conciencia es en sí misma la consecuencia de la necesidad de una identidad dentro de una sociedad en la que la movilidad social se ha desarrollado como consecuencia de radicales y rápidos cambios económicos y en las que el acceso a la educación adquiere un valor social creciente. Por ello, el nacionalismo habitualmente tiende a expresarse de forma más intensa en un pequeño núcleo burgués, con frecuencia de reciente aparición e intensamente afectado por la modernización.

El nacionalismo árabe no satisfizo estas condiciones objetivas, si bien el hecho de su existencia indica la intensidad del conflicto árabe-israelí en el ámbito político del Oriente Medio y la intensidad con la que se percibe el peligro que el sionismo representa para los valores políticos del Oriente Medio. A ello hay que añadir que fue la clase media árabe la que más profundamente expresó sus valores. No obstante, si bien la singularidad cultural objetiva pudo haberse definido para el nacionalismo árabe, al menos para la cultura árabe y asimilados, esto sólo tiene significado real para la visión de la clase media. Para los otros grupos dentro del complejo cosmos del mundo árabe había otras formas de identidad tanto mayores como menores que el nacionalismo árabe. Más aún, se convirtió en una ideología instrumental, en el sentido de que su validez se medía cada vez más por sus éxitos a corto plazo en la resolución de determinados problemas (el problema de Israel o de los palestinos, por citar dos ejemplos). El nacionalismo árabe fracasó en su intento por identificarse con un sentido innato de singularidad y homogeneidad que es esencial para la pervivencia de un nacionalismo interclasista y que trascienda la alienación social. Los distintos niveles de nacionalismo llegaron a absorber las simpatías de la región.

Pero al mismo tiempo, sin embargo, el problema de la identidad árabe (el verdadero problema que el nacionalismo árabe estaba llamado a resol-

(26) E. GELLNER: *Thought and change*, Duckworth, Londres, 1964.

ver) se vaciaba cada vez más en los derechos e intereses palestinos, esto es, quedaba expresado en términos de simpatía e identificación con los derechos de un grupo étnico nacional más que en términos del mundo árabe en su conjunto, lo que proporciona quizá una prueba más del creciente predominio del ideal del estado-nación. Como indican las primeras etapas de la invasión por Israel del Líbano en 1982, las diferencias étnicas juegan un papel importante en la formación de un sentimiento de identidad en el Oriente Medio. Más aún, los palestinos no han encontrado siempre la bienvenida fuera del Oriente Medio. Después de todo, el recuerdo del septiembre negro en Jordania o las tensiones que hay en Kuwait subrayan el hecho de que los palestinos y Palestina han adquirido una definición de singularidad dentro de la aparente uniformidad cultural que sugieren los nacionalistas árabes.

Los estados-nación de Oriente Medio tienen ahora al menos treinta años de historia y en muchos casos incluso muchos más, un tiempo suficiente, se supone, para alcanzar un estado de madurez y estabilidad suficiente para poder considerar vías alternativas distintas a las de la violencia para la solución de los problemas de la región. Pero dado que este no es el caso, la causa hay que buscarla dentro de la estructura de los estados-nación mismos de la zona. La respuesta cabe quizá encontrarla en la idea del parentesco como paradigma de organización social de Malise Ruthven. El nacionalismo étnico del Oriente Medio y del Norte de África constituye más que nada una prueba de la subsistencia de tendencias prenacionalistas de cambio social. Los estados-nación del Oriente Medio tienden a ser «defectuosos» en el sentido de que difícilmente logran alcanzar el grado de objetividad institucional y de control territorial que conlleva el concepto de «estado», teniendo que descansar así en estructuras informales para su supervivencia política (27). Lo que define la cohesión nacional es la naturaleza personalizada del poder y su fundamentación en el parentesco, por lo que la estabilidad se define básicamente en términos de relaciones patrón-cliente. Lo que crea los lazos de unión entre la élite y la masa que garantizan la estabilidad del estado-nación es la subsistencia de «la orientación cultural preexistente... devenida relevante a raíz de la modernización» (28). En estructuras de este tipo, el federalismo es irrelevante y las minorías no tienen ningún papel que jugar.

(27) Véase M. HEIBERG: *Op. cit.*, y *Basque nationalism: its economic, political and cultural determinants and effects*, PH. D., Londres, 1981.

(28) *Ibidem*.

LA RESPUESTA DE LAS MINORIAS

En estas circunstancias, las minorías dentro de los estados-nación del Oriente Medio y del Norte de Africa se han visto obligadas a buscar una forma alternativa de respuesta. La antigua inferioridad legal derivada del *status* de *dimmi* y del sistema de *millet* ha desaparecido, como tampoco existe ya la más reciente protección de las potencias europeas. En su lugar están ahora las incertidumbres y amenazas derivadas del frustrado y obsesivo nacionalismo y del resentido «fundamentalismo». Las minorías están obligadas ahora, por tanto, a buscar su capacidad de supervivencia en sus propias fuerzas. Las respuestas han sido varias. Algunas, como la de los alauitas en Siria, han buscado dominar el estado-nación mientras que otras han intentado dominar el Estado como en el caso del Líbano, donde las presiones exteriores ha exacerbado las tensiones nacionalistas internas, lo que puede llevar a la quiebra del Estado.

Otra respuesta, que en cierta medida ejemplifica la respuesta libanesa, si bien ha evolucionado en una dirección bastante diferente, ha sido el desarrollo de lo que se ha dado en llamar el «neo-nacionalismo» (29). En este caso las minorías crean su propio mito nacional para hacer frente al nacionalismo de la sociedad en la que están inmersas. En este caso confronta la sociedad global en la que se inscribe con las consecuencias de sus propias asunciones, y ello en unas condiciones en que dicha confrontación no puede tolerarse y en unas circunstancias en las que no pueden hacerse concesiones sin poner en peligro la estabilidad misma de la sociedad en la que se inscriben. No ha de sorprender, por tanto, que pervivan los problemas de los kurdos y que no parezca que vaya a desembocar en la solución federalista a pesar, por ejemplo, de los intentos iraquíes en 1975. Tampoco ha de sorprender que los conflictos entre árabes y berberes en el Norte de Africa hayan alcanzado un punto crítico en Argelia en 1980 e incluso pervivan en la actualidad en los resentidos descontentos de Cabilia (30). Tampoco ha de sorprender que las distintas facciones en el Líbano parezcan no estar dispuestas a tolerar una solución de vago federalismo para sus interminables problemas de violencia.

¿Pueden prevalecer otros ideales? Por supuesto que pueden, pero antes

(29) A. SMITH: *The ethnic revival in the modern world*, CUP, Cambridge, 1981, págs. 190 y sigs.

(30) E. G. H. JOFFE: «Nacionalismo y el mito democrático», en *Cuadernos de Alzate*, 1, invierno 1984-1985, págs. 35-50.

de poder perseguirse tiene que resolverse primero la contradicción nacionalista. Oriente Medio y Africa del Norte tienen que superar su prolongada tradición de relaciones confesionales de tipo patrón-cliente, así como los sistemas de integración social basados en el parentesco. Tienen que crear instituciones políticas cuya justificación descansa en ideologías que excluyan los rasgos personalistas del pasado. Sólo entonces están en condiciones de considerar el federalismo ya sea como una solución a los problemas planteados por las minorías, ya como una vía para terminar con el prolongado enfrentamiento entre el mundo árabe e Israel. ¿No se puede, acaso, sostener que Israel no puede considerar de forma realista la opción federal para su aislamiento en la región hasta tanto no se haya enfrentado también al verdadero problema del nacionalismo palestino?

(Traducido por GERARDO MEIL.)