

ISLAM Y NACIONALISMO ÁRABE

JAMES KRITZECK

AL INICIAR un estudio sobre el Islam y el nacionalismo árabe, sería oportuno tener en cuenta tres citas. La primera es una opinión importante que pertenece al filósofo de la historia del siglo XIV, el árabe Abenaldún (Ibn Haldūn): "Dado su salvajismo, los árabes, de entre todos los pueblos, son los que menos desean subordinarse unos a otros, siendo como son, rudos, incultos, ambiciosos, y ansiosos de poseer el mando. Rara vez coinciden sus aspiraciones individuales, pero si llega [a ellos] la religión a través de la profecía o de la santidad, frenan un tanto sus impulsos y abandonan su característica altivez y envidia. Les resulta entonces fácil subordinarse y unirse [como organización social]. Esto se ha conseguido por medio de la religión que ahora comparten."¹ La segunda cita es de Sāṭi' al-Huṣrī, uno de los teóricos del nacionalismo árabe moderno: "¿No sería mejor decir: árabe es quienquiera que desee serlo?"² La tercera corresponde a un heredero de la tradición, Hazem Nuseibeh, que llegó a ser ministro de relaciones exteriores de su país: "En una competencia con el nacionalismo, la religión, aislada, es impotente".³

Cualquiera sea el tipo de problema, rara vez se han puesto de acuerdo los nacionalistas árabes, pero una de las cuestiones que más dificultades les ha ofrecido, y a veces los ha desconcertado, es la de la conexión entre el Islam y el nacionalismo árabe. Buena parte del interés de los especialistas se ha concentrado en este problema; quedan, sin embargo, varios aspectos, que necesitan aclararse y ampliarse. En este breve ensayo trataré algunos puntos que se refieren: 1) al nacionalismo árabe y al panislamismo; 2) a vocablos y expresiones árabes que son de importancia para el nacionalismo árabe.

Desde un principio, el nacionalismo árabe se ha visto obligado a enfrentar una serie de contradicciones difíciles de conciliar. No sorprende pues que el excesivo recurso a la historia (originado, por supuesto, en un mito racial), común a todos los

¹ Ibn-Haldūn, *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Traducida por Franz Rosenthal, Nueva York, 1958, v. I, p. 305.

² *Arā' wa-ahādīth fī al-qawmiyah al-arabiyyah*, El Cairo, 1944, p. 44.

³ *The Ideas of Arab Nationalism*, Ithaca, 1956, p. 122.

nacionalismos, no haya salvado al nacionalismo árabe de la extensa y complicada historia intelectual que lo ha formado.

El fenómeno del nacionalismo moderno ⁴ surgió de la tradición intelectual y de la estructura social europea entre los siglos xvi y xix, posibilitado por la pérdida de la unidad de la iglesia cristiana y del ideal del *imperium*, que se dieron simultáneamente; en otras palabras, por el abandono de ciertos elementos esenciales de su tradición cultural.⁵ Una pérdida similar, allí donde existía el ideal de un *dār al-Islām* unificado, contribuyó al éxito del trasplante y a la fecundidad del nacionalismo en el mundo árabe, tanto como en otras partes del ámbito islámico.

Pero en seguida se observa una diferencia obvia entre la situación de la cristiandad y la del mundo islámico, al comparar sus primeros movimientos nacionalistas. La diferencia se funda en el carácter especial del Islam, estado religioso cuya naturaleza dual jamás se ha intentado distinguir y menos aún desarticular. Sin lugar a dudas, la unidad política efectiva de las primeras épocas del Islam se desintegró en menos de dos siglos (asombroso, según creo, es que haya durado tanto tiempo), pero los problemas teóricos que resultaron de esa desintegración, cualesquiera hayan sido, nunca fueron problemas del tipo “dos espadas” * como los del papado e imperio.⁶

La consecuencia de esta situación fue paradójica para el nacionalismo dentro del mundo islámico: presentaba, al parecer, la oportunidad de elegir entre lo religioso y lo político, donde antes no había existido oportunidad de elección. Solamente los pensadores más lúcidos comprendieron que la elec-

⁴ El término “nacionalismo” se usará en este ensayo con referencia al fenómeno moderno, no al antiguo “sentimiento nacional” o a patriotismo.

⁵ James Kritzeck, “Les Etats-Unis et le Moyen Orient: Impérialisme?”, *Economie et Humanisme*, año XIII, núm. 87, septiembre-octubre, 1954, pp. 58-64.

* En el original, “problems of the sort of the ‘two swords’”. Alude a San Lucas 22:38: “Entonces ellos dijeron: Señor, He aquí dos espadas. Y él les dijo: Basta.” (N. del T.)

⁶ Las “dos espadas” que menciona San Lucas (22:38), provocó grandes polémicas dentro del derecho canónico y la teoría política con respecto a la relación entre la autoridad espiritual y temporal; véase Wilhelm Levison, “Die Mittelalterliche Lehre von den beiden Schwerten”, *Deutsches Archiv*, Nueva serie IX, 1951, pp. 14-42.

ción era más aparente que real; que era imposible aislar completamente ambos planos, y que, en el mejor de los casos, era cuestión de dar mayor énfasis a uno o a otro. Sobre todo para el nacionalismo árabe, el problema residía precisamente en esa conexión ineludible, íntima y multifacética entre el Islam y “el ser árabe”. Cualquier consideración *a priori* podría ver en los árabes nada más que un fragmento del Islam; dos escritores contemporáneos han expuesto en forma concisa y adecuada esa conexión.

Se ha dicho que “Los árabes⁷ se agrupan en torno a una tradición histórica. Esa tradición equivale en gran medida al legado del Islam. El Islam los elevó a una situación de preeminencia, y les abrió nuevas perspectivas creadoras en todos los aspectos de la vida. . . Hay una relación única entre los árabes y el Islam. La identificación entre el Islam y los árabes no es tan excluyente como entre los judíos y el judaísmo. Pero en un aspecto los árabes sostienen una posición especial con respecto al Islam, a pesar de que su mensaje está dirigido a toda la humanidad y de que, en su espíritu, rebasa los límites nacionales. Desde sus orígenes, y por muchos siglos, el Islam dependió principalmente de los árabes, y éstos estuvieron conscientes de su misión histórica. . . El Islam tiene un papel de extrema importancia en la herencia cultural de los árabes. . . La totalidad de lo que los árabes han dejado en filosofía, teología, jurisprudencia, medicina, ciencia, música, arte y otras disciplinas, ha sido el legado del período islámico. . . Más aún el nacionalismo árabe considera al legado del Islam —al menos lo que fue expresado en árabe—, como herencia nacional, sin tomar en cuenta la raza de los que hacían sus aportes, o las fuentes o influencias que la dieron forma. . . Aparte de la necesidad psicológica de que exista la autoestima de grupo y la conciencia de ser útil, el nacionalismo árabe necesita el legado árabe-islámico para descubrir su propia esencia y las fuentes de su poder. . . Del Islam surgió una nación, un estado, una historia nacional y una civilización”.⁸

“Ninguna otra religión del mundo ha conseguido como el Islam, que sus adherentes demuestren tanto orgullo por el credo que profesan; pero en el caso de los árabes, este orgullo por el

⁷ T. E. Lawrence, *The seven Pillars of Wisdom*, Londres, 1935, p. 40.

⁸ Nuseibeh, *op. cit.*, pp. 24-25, 28, 30-31, 32.

Islam no está separado de su entusiasmo nacional, sino que lo alienta y fortifica. En el plano personal, el Islam se ha circunscrito y ha dado un contexto cósmico a la dignidad humana individual, honor de los árabes. El árabe fue la lengua elegida por Dios para la más alta revelación hecha a la humanidad, es la lengua que debe estudiar todo el que desee conocer claramente la voluntad de Dios. Fue el ímpetu del Islam lo que elevó a los árabes desde la oscuridad en que vivían hacia la grandeza histórica, tanto en las conquistas como en sus creaciones. El Islam dio a los árabes grandeza; y viceversa, los árabes contribuyeron al éxito terrenal del Islam. De aquí, a la síntesis siguiente, hay sólo un paso: identificar, a veces inconscientemente, al Islam con el arabismo. Por un lado, no es necesario que el árabe sea piadoso o que le importe lo espiritual para sentirse orgulloso de las conquistas históricas del Islam; más aún, ni siquiera es preciso que sea musulmán, puesto que los árabes cristianos también comparten ese orgullo. Por otro lado, los árabes musulmanes nunca han admitido totalmente, nunca han pensado y ni siquiera sentido, que quien no sea musulmán pueda ser real y totalmente árabe, o que quien no sea árabe pueda ser real y totalmente musulmán. El islamismo árabe nunca ha tomado muy en cuenta ninguno de los dos grupos. No le interesa la grandeza del Islam después de la decadencia árabe, y virtualmente no tiene conciencia de ella... Es magnífica esa conciencia que tienen los árabes de su pasado esplendor.”⁹

A la luz de estos argumentos creo que se ha concedido demasiada importancia a la teoría de que el nacionalismo árabe fue creado, a mediados del siglo pasado, por un grupo de libaneses cristianos que pertenecían a sociedades intelectuales patrocinadas por presbiterianos americanos y jesuitas franceses. No cabe duda acerca de la existencia e influencia de esas sociedades,¹⁰ pero sí podemos dudar seriamente sobre su importancia en la evolución de los sentimientos nacionalistas en el mundo árabe a lo largo de la segunda mitad del siglo xix. Según admite Antonius, “puede decirse que el movimiento nacional árabe surgió a la luz por primera vez”¹¹ después de 1857 en una reunión

⁹ Wilfred Cantwell Smith, *Islam and Modern History*, Princeton, 1957, pp. 94-95.

¹⁰ George Antonius, *The Arab Awakening*, Nueva York, 1946, pp. 35-54.

¹¹ *Ibid.*, p. 54.

de la Sociedad Científica Siria, cuyos miembros eran musulmanes y drusos; a fines de siglo, y en gran parte como consecuencia de la reacción musulmana frente a la educación europea, el liderazgo del nacionalismo árabe pasó “de manos cristianas á las de los musulmanes”.¹² Lo sorprendente es que hubiera sido de otra manera.

Durante el último cuarto del siglo XIX “las actividades del nacionalismo árabe se manejaron en su mayor parte desde París y El Cairo, sitios más seguros dada la distancia a que se encontraban. Salvo una breve revuelta provocada por un agitador que fue encarcelado en ‘los años noventa por su franca denuncia en contra de la tiranía otomana’, el movimiento, en Siria, ‘yacía como dormido, oprimido, por la tiranía de Absul Hamid y narcotizado por el opio de su política panislámica’. En efecto, además de alentar el nuevo despertar del sentimiento musulmán mediante recursos como la construcción del ferrocarril de Heyaz a Medina, el hábil sultán había otorgado sistemáticamente beneficios a las instituciones intelectuales árabes, había invertido grandes sumas en las ciudades santas musulmanas, había empleado gran número de árabes para su servicio personal, y tenía un batallón árabe en su guardia real. Con todo esto, más su extraordinario sistema de espionaje, la incipiente conciencia política de sus súbditos árabes se desvió de la línea nacionalista para entrar en los canales más seguros del panislamismo”.¹³

Se considera a Gamāl-al-Dīn al-Afgānī como iniciador del movimiento panislámico.¹⁴ Este último era sólo unos años más joven que el movimiento nacionalista árabe y, por lo menos durante las primeras etapas de su desarrollo, el movimiento panislámico provocaba más entusiasmo y tenía bases ideológicas más firmes. El dogma y los motivos fundamentales de los dos movimientos eran diferentes, pero no por eso dejaban de relacionarse. Al-Afgānī hacía un llamado a todo el mundo islámico para conseguir una nueva unión basada en la fe religiosa. Su propósito inmediato, según afirma su discípulo Muḥammad Abduh, era “conseguir la regeneración y el fortalecimiento de uno de los estados islámicos de modo que alcance el nivel

¹² *Ibid.*, p. 93.

¹³ George E. Kirk, *A Short History of the Middle East*, 5ª ed., Nueva York, 1959, p. 104.

¹⁴ Cf. C. C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, Londres, 1933; también Muḥammad Madkur, *Gamal-al-Din al Afgani*, El Cairo, 1937.

de las grandes potencias y se restaure así la antigua gloria del Islam".¹⁵ Pero su fin último era unir a todo el mundo islámico bajo el califato; en otras palabras, restaurar la estructura político-religiosa de las primeras épocas del Islam; consideraba que, de esta manera, éste adquiriría nueva vida tanto en lo político como en lo religioso, y recobraría así su antiguo poder y dignidad.

Como la atestigua el gran número de nacionalistas influenciados por al-Afġānī¹⁶ mucho de lo que contenía su mensaje se consideraba adecuado y atractivo para el movimiento. Decía por ejemplo: "Sin duda, todo hombre, por naturaleza, desea la felicidad, y procura evitar, en la medida de lo posible, la desdicha. Todas sus acciones se dirigen a tal fin. Pero la felicidad de un hombre es la de su comunidad (*millah*) y la de sus compatriotas (*ahāli watanīhi*). Él es miembro de su comunidad, y no hay duda de que un miembro se aflige ante la aflicción de los otros, y se duele ante el dolor de los otros, a menos que esté paralizado y carezca de sentimientos. La mayor felicidad a que puede aspirarse es, sin duda, la felicidad de la *ummah* y de la *millah* en la que el individuo ha crecido. Pero los caminos que conducen hacia esa anhelada felicidad son duros, y quien los busca podría perderse y encontrarse lejos de su meta, de aquello que buscaba, y sucumbir a la desgracia. Por lo tanto, el deber de todo hombre es prepararse, buscar todos los caminos posibles y escoger el mejor de ellos, el que lo lleve hacia el destino más elevado."¹⁷ Más adelante me referiré a los términos árabes usados en la cita.

Hacia fines del siglo apareció un hombre admirable, 'Abd al-Rahmān al-Kawākibī, quien fue capaz de distinguir con bastante precisión entre los propósitos del nacionalismo árabe y los del panislamismo y de proponer una especie de síntesis. Sus dos libros, que se publicaron sin nombre de autor en El Cairo después que salió de una cárcel siria en 1898, se leyeron y discutieron ampliamente. "En conjunto constituyen un análisis brillante y profundo de la decrepitud del mundo musulmán (especialmente en lo que concierne a los territorios árabes); se re-

¹⁵ Citado por Nuseibeh, *op. cit.*, pp. 120-121.

¹⁶ *Ibid.*, p. 120.

¹⁷ Citado por Sylvia C. Haim en "Islam and the Theory of Arab Nationalism", *Die Welt des Islam*, IV, 1955-1956, p. 127.

fiere a las causas y a los posibles remedios, y pide apasionadamente que se adopte la solución adecuada. Para él había dos requisitos de fundamental importancia: uno era la necesidad de un esfuerzo serio y organizado para combatir el oscurantismo de los teólogos y la ignorancia de las masas; el otro, que la función de los árabes en los destinos del Islam estuviera en el lugar que le correspondía... Sus libros, como contribución al movimiento árabe, constituyen grupo aparte por su originalidad, amplitud y audacia. El aspecto más original de la campaña iniciada por Kawākibī reside en la diferencia que establecía entre el movimiento árabe y el renacimiento general del panislamismo por el que abogaba Gamāl al-Dīn al-Afġanī, idea que a su vez ‘Abd al-Hamīd adaptara a sus propósitos. Sin duda Kawākibī estaba influenciado por su predecesor, y la semejanza en ciertos aspectos, tanto en la forma como en el fondo, muestran la íntima conexión existente entre ambas teorías. Pero Gamāl al-Dīn veía al mundo islámico como un todo que debía unirse bajo el mundo de un califa (ya fuera éste turco, afgano o egipcio), siempre y cuando tuviera poder suficiente como para ser amo en su propia casa. Kawākibī, en cambio, establecía una clara distinción entre los musulmanes árabes y los no árabes. Mientras sostenía totalmente la doctrina de la unidad del Islam, abogaba por la abolición del pretendido derecho del sultán a ser califa, y porque se elevara a califa, con sede en la Meca, a un árabe de origen *qurayšī*. Era inevitable que la doctrina sostenida por Kawākibī contribuyera a la gradual transferencia del liderazgo del movimiento árabe a las manos de los musulmanes... Se trataba de una campaña para la restauración de todo el Islam y de la raza árabe al mismo tiempo, y como tal tendía a conmover profundamente a los musulmanes y a alentarlos con un doble incentivo.”¹⁸

En los años que precedieron a la rebelión árabe, fue considerable la mutua acción entre las teorías de los dos movimientos; en consecuencia, se volvieron vagas las declaraciones acerca de sus respectivos propósitos, que antes y después de esa época, se habían presentado diferentes. Así, los manifiestos dirigidos a Europa, América y Turquía, en 1905 por la *Ligue de la Patrie Arabe* (encabezada por un cristiano, Naġīb al-‘Āzūrī), “representan no sólo el rechazo al control que la po-

¹⁸ Antonius, *op. cit.*, pp. 97-98.

lítica otomana ejercía sobre las provincias árabes asiáticas, sino que también abogaba porque un califato árabe, con centro en Al-Hiğāz reemplazara al otomano”.¹⁹ Sin duda, el aumento acelerado de la oposición árabe a la ley otomana ayudaba a unir las fuerzas dispares y desesperadas del nacionalismo y panislamismo árabe, al margen de los problemas teóricos.

No se puede ilustrar mejor la vaguedad ideológica que existía en vísperas de la rebelión árabe, que con las encontradas opiniones del jerife Ḥusayn ibn-‘Alī de la Meca, líder de la revuelta, y las de su hijo, el emir ‘Abdullāh. Un estudio reciente ha contribuido a que podamos entender mejor este contraste.²⁰ Es de suponer que el jerife Ḥusayn era el tipo justo de candidato a califa en el que pensaban tanto el movimiento panislámico, como al-Kawākibī y la *Ligue de la Patrie Arabe*, a pesar de que “Ḥusayn se unió al nacionalismo árabe, sólo después de fracasar en sus esfuerzos para acomodar sus intereses políticos dentro del Imperio Otomano”.²¹ A estas alturas, es posible establecer las características de la ideología política de Ḥusayn, partiendo de una serie de proclamas que aparecieron entre el 10 de junio de 1916 y el 5 de marzo de 1917; la dudosa autenticidad de la primera de estas proclamas ya ha sido tratada en el estudio citado.²² Dicho estudio llega a la conclusión de que “Ḥusayn... no adoptó ninguna teoría nacionalista moderna... [sino que] se mantuvo dentro de la tradición del Islam *sunní*”.²³ En la tercera proclama, “Ḥusayn habla de ‘los deberes a cuya fiel ejecución nos obligan la nacionalidad (*qawmiyyah*) y la humanidad’; de su ‘responsabilidad (que está) * ante Dios... y

¹⁹ Harold W. Glidden, “Arab Unity: Ideal and Reality”, en la ed. de James Kritzeck y Bayly Winder, *The World of Islam: Studies in Honour of Philip K. Hitti*, Londres y Nueva York, 1959, p. 251; véanse los textos en Ettore Rossi, *Documenti sull’ origine e gli sviluppi della questione araba (1875-1944)*, Roma, 1944, pp. 2-6.

²⁰ C. Ernest Dawn, “Ideological Influences in the Arab Revolt”, *ibid.*, pp. 233-248.

²¹ *Ibid.*, p. 233.

²² *Ibid.*, pp. 238-240; para los textos véase “G”, “Textes historiques sur le réveil arabe au Hedjaz”, *Revue du Monde Musulman*, XLVI, agosto, 1921, pp. 1-22; XLVII, octubre, 1921, pp. 1-27; L, junio, 1922, pp. 74-100. Por razones de conveniencia aprovecharé los textos traducidos por Dawn que hacen referencia a los pasajes del artículo de “G”.

²³ *Ibid.*, p. 248.

* A pesar de hablar de deber “nacional”, lo que interesa es la *ṣarī‘a*, o sea la ley político-religiosa basada en la revelación. (N. del T.)

por lo tanto antes del deber patriótico (*wataniyyah*) y nacional (*qawmiyyah*); y de 'el interés patriótico y nacional'".²⁴ No obstante, el deber nacional no significa otra cosa, al parecer, que "la simple obligación de defender y seguir la *šarī 'ah*";²⁵ (porque)** "Dios nos eligió para que levantáramos nuestra nación (*ummaḥ*), para que frenáramos a los injustos, y para que expulsáramos a los insolentes, a los heréticos, de nuestra tierra y de entre los verdaderos creyentes, pidiendo de ellos lo que pedimos de nosotros, es decir, el deseo de seguir la enseñanza de Mahoma, y de librar del mal a nuestras tribus y nuestras comunidades árabes (*ġama 'āt*)".²⁶

A través de sus proclamas Ḥusayn "no apela a la doctrina de la autodeterminación, sino a la doctrina islámica que obliga al gobernante a hacer cumplir la *šarī 'a*, y al derecho implícito de rebelarse contra el gobernante que la viole. Al parecer, Ḥusayn no atribuye mucha significación social o política al sentir étnico. Aunque podemos suponer que su 'nación' era la 'nación árabe', no se usa la expresión *al-ummaḥ al-'arabiyyah* (o *al-qawm al-'arabi*). Ḥusayn asocia el término 'árabe' con el de 'nación' en sólo dos pasajes. . . *** En el primero de ellos 'nación' incluye, ciertamente, a las 'tribus y comunidades árabes'; en el segundo, 'nación' implica 'sello islámico y fervor árabe' y 'bravura, hombría y orgullo árabe', y es el habitante de 'la gloriosa tierra árabe'.

Sin embargo, lo único que se puede deducir de todo esto es que 'nación' para Ḥusayn, significa 'árabe'. Esto no implica necesariamente que el concepto 'nación' dé cabida a todos los árabes. . . Por lo tanto, *waṭan*, para Ḥusayn, es al-Hijaz, y cuando

²⁴ *Ibid.*, p. 240.

²⁵ *Ibid.*, p. 241.

** Los paréntesis son del traductor.

²⁶ *Ibid.*

*** La cita completa es: "Although one would assume that this 'nation' was the 'Arab nation', the term *al-ummaḥ al-'arabiyyah* (or *al-qawm al-'arabi*) is not used. Ḥusayn associates the term 'Arab' with the term 'nation' in two passages only. . ." Kritzec, en este artículo, copia la cita de esta manera: Although one would assume that his 'nation' was the 'Arab nation', the term *al-ummaḥ al-'arabiyyah* (or *al-qawm al-'arabi*) is "Arab". There is no necessary implication that his nation in two passages only. . . (véase p. 10 del original). Preferí usar la cita original (cf. nota 19). Para controntar los dos pasajes véase la nota 27 del original. (N. del T.)

utiliza *ummah* o *qawm*, se refiere al pueblo de al-Hijaz. . . A través de sus proclamas es evidente que, para Ḥusayn, este estado legítimo no era el estado nacional sino el musulmán, un califato que abarcara, tanto como fuera posible, la comunidad de los creyentes”.²⁷

‘Abdullāh, hijo de Ḥusayn, opinaba de manera diferente. “Llegó a convencerse de la necesidad de una rebelión armada mucho antes que su padre, y para julio de 1914 ya se había convertido al nacionalismo.”²⁸ Encontramos a ‘Abdullāh ensalzando a “la nación árabe (*al-ummah al-‘arabiyyah*) que, dueña de la historia y de un noble pasado, y cuyo profeta recibió el Corán, conquistó Oriente y Occidente en menos de un cuarto de siglo (sic), produjo un renacimiento religioso y cultural, y echó las bases para la hermandad humana” como “nación (*ummah*) que no puede ser una colonia servil, sino un país libre e independiente que marcha a la cabeza de las naciones”.²⁹ Según ‘Abdullāh, la “nación árabe” no necesitaba un estado árabe separado mientras prevalecieran “las enseñanzas del Corán y la *sunnah*. . . y mientras el sultán árabe o no árabe, fuera musulmán”; pero cuando los turcos comenzaron a reemplazar algunas instituciones islámicas fundamentales por las reformas de los *tanzimāt*, “éste fue el primer paso de la rebelión contra las enseñanzas árabes transmitidas por su Corán y la *sunnah* de su profeta, en favor de un Occidente extraño que ni sus mismos devotos entendían”.³⁰ “Porque los árabes no son otra cosa que el Islam, y uno de sus deberes es luchar por restablecer su grandeza, sus derechos y su califato”.³¹

Ḥusayn y ‘Abdullāh coincidían al aceptar la teoría sunní del califato, pero este último abogaba también por la preeminencia de los árabes entre los musulmanes, según la teoría desarrollada por Muhammad ‘Abduh y Muhammad Rašid Ridā.³²

Naturalmente, no podía esperarse que Ḥusayn y Abdullāh fueran teóricos grandes y ni siquiera originales en lo que se

²⁷ *Ibid.*, pp. 242-244.

²⁸ *Ibid.*, p. 233; véase también Dawn, “Abdallah Ibn-al-Husein, Lord Kitchener e L’idea della rivolta araba”, traducido por V. Vacca, *Oriente Moderno*, XXXVII, junio, 1957, pp. 1-12.

²⁹ *Ibid.*, p. 235.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*, p. 237.

³² Véase Adams, *op. cit.*

refiere al Islam y al nacionalismo árabe; se les ha dedicado tanta atención en este ensayo sólo porque representan, exactamente, la transición entre dos períodos de la historia del Islam moderno. Pocos años después de la rebelión árabe, las perspectivas de una unidad panislámica o árabe, se habían vuelto mucho más vagas que antes de la rebelión. Ḥusayn asumió al califato el 6 de marzo de 1924, tres días después de que los turcos lo abolieran, pero recibió tan poco apoyo y obediencia, que antes de finalizar el año ni siquiera era rey de Arabia. ‘Abdullāh se convirtió en rey del estado prefabricado de Transjordania; éste no recibió su independencia sino hasta 1946, y ahora es uno de los obstáculos más formidables en el camino de una unidad árabe mayor.

La terminología fue un factor algo problemático para el nacionalismo árabe. “Cuando las formas de pensamiento y la traducción de obras europeas llegaron a ser necesarias para la vida intelectual del Medio Oriente, los equivalentes árabes de las palabras ‘nación’, ‘pueblo’ y ‘patria’, se tomaron, naturalmente, del vocabulario árabe disponible, y *waṭan*, *qawm*, *millah*, *ummah* se usaron como equivalentes de las expresiones europeas.* Pero mientras éstas eran producto de antiguos sistemas filosóficos y jurídicos, los términos árabes estaban llenos de las peculiares connotaciones del Islam.”³³

Al internarnos en el tema del Islam y el nacionalismo árabe, quizá valga la pena considerar el problema del léxico con más atención de la que hasta ahora se le ha dado. En primer lugar es fácil reconocer bases coránicas en el “vocabulario árabe disponible” mencionado arriba, como, en efecto, se desprende de la última parte de la cita.³⁴

No recuerdo que se haya advertido que la palabra ‘*arab*, “árabe” o “árabes”, no se encuentra en el Corán. Por el contrario, *al-a ‘rāb*, que se traduce comúnmente como “tribus [nómades, incivilizadas] errantes”, aparece usada diez veces, seis

* En el original: “were used to denote these European notions”, pero lo que denotan no son nociones sino entidades. Creo que es preferible la traducción anotada arriba. (N. del T.)

³³ Haim, *op. cit.*, p. 131.

³⁴ El hecho de que no haya examinado ni tomado como pruebas las inscripciones y los documentos literarios preislámicos, no significa que considere inútil una investigación de ese tipo; por el contrario, creo que aportaría un material muy valioso para este problema.

de ellas en la misma *surah*, y siempre con una connotación algo peyorativa: “Los árabes nómadas son más incrédulos e hipócritas, y más dados a ignorar los límites que Alá reveló a su mensajero (9:97)”; “Entre vosotros, los árabes errantes, hay hipócritas (9:101)”; “Los nómades que quedaron atrás, te dirán: ‘Estábamos ocupados con nuestras posesiones y nuestra casa, de modo que pide perdón por nosotros’. Dicen con su lengua lo que no existe en sus corazones (48:11)”; “Dicen los árabes nómades: Creemos. Diles (a ellos, oh Mahoma): Vosotros no creéis, sino que decís: ‘Nos sometemos’, porque la fe no ha entrado aún en vuestros corazones (49:14)”.

Las palabras *‘arabiyyun* y *arabiyyan*, ‘árabe’ en nominativo y acusativo, aparece once veces, siete como adjetivo calificativo de *qur’ān*, refiriéndose por cierto a la lengua en que fue “revelado” el Corán; tres veces con *lisān* que equivale a “lengua”, “lenguaje”, y una vez con *hikmah*, “sabiduría”, sin duda con el mismo significado.

A esta altura se impone una pregunta: ¿en qué sentido, y hasta qué punto *quiso* Mahoma (o Alá, según el punto de vista que se prefiera) que el Islam fuera la religión del “pueblo elegido”, de los hijos de Abraham (a través de Ismael), o sea, los árabes? Mientras nuestro conocimiento de la fecha de las azoras permanezca en el mismo estado tan vago en que actualmente se encuentra (y bien pudiera ser hasta el día del juicio final), no se puede dar una respuesta definitiva a esta pregunta. Ya me he manifestado de acuerdo con la opinión según la cual un cambio de énfasis en las revelaciones durante el último período de la Meca y el primero de Medina trajeron consigo cambios en el carácter del Islam en tal forma que, de ser una religión para unificar las tribus de Arabia, se transformó en una religión para unir a toda la humanidad.³⁵

El término *ummah*, que ya vimos usado en varias citas y (quizá) con diferente sentido, llegó a significar “la comunidad de los verdaderos creyentes en el Islam”. Esta palabra aparece diez veces en el Corán, y se considera que allí se refiere a “los grupos étnicos, lingüísticos y religiosos que habían sido los objetos del plan divino de salvación”.³⁶ Quizá no sea posible de-

³⁵ “Jews, Christians, and Moslems”, en la ed. de John M. Oesterreicher, *The Bridge*, v. III, Nueva York, 1958-1959, pp. 84-121.

³⁶ R. Paret, s. v. *ummah*, *The Encyclopaedia of Islām*, v. IV, Leyden y Londres, 1924, col. 1014.

terminar con más precisión su sentido coránico puesto que el mismo Mahoma (o Alá) la usó de diferentes maneras. En un principio "Mahoma consideraba a los árabes en general, o a sus compatriotas de la Meca como una *umma* excluyente".³⁷ Más tarde incluyó en la *umma* a todos los habitantes de Medina contando además a los judíos y no musulmanes, y "a medida que pasaba el tiempo, la *umma* llegó a quedar constituida sólo por el grupo de sus seguidores, los musulmanes".³⁸

Debe tenerse en cuenta, que la palabra *umma* fue usada por Gamāl-al-Dīn al-Afġānī y por otros, sin el modificador *islāmīyah*; "el lector musulmán común habrá comprendido las palabras tradicionales que usaba al-Afġānī en base a las alusiones que le evocaban".³⁹ Lo mismo puede decirse de *millah*, usada quince veces en el Corán, cinco veces seguida de sufijos pronominales, con el significado de "fe religiosa" o "comunidad religiosa". La forma en que los turcos otomanos usaban *millah* (*mellet*), contribuyó quizá a que más tarde se le diera el significado de "nación".⁴⁰

Más interesantes son las palabras *waṭan* y *qawm*. *Waṭan* no pertenece al Corán; el plural de *mawṭin* (campo de batalla), *mawāṭin* aparece una sola vez: "Alá os ha dado victorias en muchos campos de batalla (9:25)". En 1881, Ḥusayn al-Marsāfi se aventuró a dar una definición de *waṭan*: "*Waṭan* significa, en general, la tierra en que vive la *umma*, pero específicamente significa habitación: el alma es *waṭan* porque es la habitación de las percepciones, el cuerpo en *waṭan* porque es la habitación del alma, las ropas son *waṭan* porque en ellas habita el cuerpo, las casas, la calle, la ciudad, el país, la tierra, el mundo, todos son *awṭan* * porque todos son lugar de habitación."⁴¹

Siguiendo a Adīb Iṣāq, Muḥammad Abduh definió a *waṭan* con la misma cautela: "Sin excepción, *waṭan* significa el lugar

³⁷ *Ibid.*, col. 1015.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Haim, *op. cit.*, p. 131; cf. también Louis Massignon, "L'UMMA et ses synonymes: notion de la 'communauté sociale' en Islam", *Revue des Études Islamiques*, 1941-1946, p. 153.

⁴⁰ Bernard Lewis, *A Handbook of Diplomatic Arabic*, Londres, 1947, p. 59.

* Plural de *waṭan*. (N. del T.)

⁴¹ *Al-kilam al taman*, El Cairo, 1881, p. 16.

donde vive una persona; es sinónimo de *sakan*. . . Según la usan los que estudian política (*ahl al-siyāsan*), significa el lugar que nos da nombre, donde se salvaguarda tu derecho, en donde se sabe qué es lo que te pertenece, donde encuentran seguridad tú, tu familia y tus posesiones. . . los antiguos romanos (sic!) definieron *watan* como el lugar donde el individuo tiene derechos y deberes políticos. . . Hay tres cosas en el *watan* que impone se le ame, se le cuide y se vele por él: primero, *watan* es la morada donde hay alimento, protección, familia y niños; segundo, es el lugar de los derechos y deberes, y es obvia su importancia, puesto que estos son los puntos esenciales de la vida política; tercero, es el lugar espiritual al que uno se ve asociado y a través del cual se exalta y se honra al hombre, o se lo vence y humilla.”⁴²

De todo este conjunto de palabras, *qawm* es probablemente, la más islámica de todas por su origen. En el Corán aparece trescientas veces, casi siempre con el mismo significado: “tribu” o “nación de tribus”. Como se presta con más naturalidad a adaptarse a un concepto laico, no sorprende que en los escritos posteriores de los nacionalistas árabes *qawmiyyah* denote pura y simplemente “nacionalismo”. Este uso se había establecido ya en la década del treinta. “Creemos firmemente”, escribía Sāmi Sawkat, “que la nuestra es la edad de las nacionalidades (*al-qawmiyyāt*) no la edad de las religiones. . . Sostenemos que son sagradas todas las religiones de inspiración divina (sic); éste es nuestro lema; no permitiremos que manos sacrilegas caigan sobre ellas. Pero de todos los credos terrenales aceptamos sólo el credo nacional (*al-mabdā al-qawmī*), sin el cual no pueden formarse las naciones ni pueden asentarse las bases del estado.”⁴³

Sería interesante (aunque algo extenso), realizar un estudio que examinara en detalle el proceso mediante el cual estos términos islámicos adquirieron un significado especial para el nacionalismo árabe. En las proclamas del jerife Ḥusayn, encontramos que *ummah* significa “la comunidad de los creyentes verdaderos del Islam”, *waṭaniyyah* “patriota” y *qawmiyyah* “nacional”. Rašid Ridā usa ocasionalmente *ummah* en un sentido

⁴² *Al-hayat al-siyasiyyah*, en Rašid Ridā, *Ta'rih*, vol. II, pp. 194-195, según está citado Haim, *op. cit.*, pp. 132-133.

⁴³ Citado por Haim, *op. cit.*, p. 139.

que carece por completo de connotación religiosa: "Los turcos son una nación belicosa (*ummah harbiyyah*)".⁴⁴ Incluso al-Kawākibī reemplazó el concepto religioso por el laico: "*Ummah* es la suma de los individuos que tienen en común antepasados o *waṭan*, lenguaje y religión, así como un edificio es un conjunto de piedras."⁴⁵

Entre las dos guerras, y más aún desde la segunda Guerra Mundial, los conceptos laicos asociados con el nacionalismo árabe parecían haber ganado terreno, y ahora es un hecho que los nacionalistas árabes dan por sentado. "Después de todo", escribe Nicola Ziadeh, "¿qué es *ummah* y qué es *qawmiyyah*? La *Qawmiyyah* es por su esencia y origen un sentimiento, y *ummah* es el resultado del sentimiento de los individuos y de su fe en que la *ummah* existe. Pero ese sentimiento no puede existir a menos que se den las características comunes, aquellas que permitan a sus miembros comprender que son diferentes a los otros. Esas características comunes se dan cuando la gente vive en un lugar de la tierra, y disfruta de los bienes de ese lugar en una comunidad organizada. Esto va unido a una filosofía de la vida basada en la historia, costumbres, experiencias, pensamientos, lenguaje y literatura, destilados de lo más hondo de su pasado y de la vida actual, lo que les señala las metas futuras y les da un plan para sus vidas."⁴⁶

Sin embargo, es dudoso que se pueda depurar a estas expresiones de su matiz islámico. Más aún, es poco probable que el nacionalismo árabe pueda alguna vez eliminar totalmente un resto de sentimiento panárabe (?) islámico, cuya canalización dentro de aquél ha ido en aumento desde la primera Guerra Mundial. Si el Islam prefiriera ocultarse bajo el nacionalismo árabe, no debiera esperar que sus partidarios le auguren buenos deseos.

Traducción: M. E. VENIER

⁴⁴ "Al-Turk w-al-'Arab", *al-Manār*, v. 3 mayo, 1900, p. 172.

⁴⁵ *Ṭabā'ī' al-istibdād*, p. 129, citado por Haim, *op. cit.*, p. 139.

⁴⁶ *Al-'urūbah fī mizān al-qawmiyyah*, Beirut, 1950, pp. 66-67, citado por Haim, *op. cit.*, p. 139.