

EL DISCURSO SECULARISTA COMO IDEOLOGÍA ÉTNICA: UN CASO DEL ORIENTE ÁRABE

SANTIAGO QUINTANA PALI
El Colegio de México

Introducción

AL CONTEMPLAR EL PANORAMA POLÍTICO contemporáneo del Medio Oriente, y particularmente el del Oriente árabe (*al-Mashriq*), es notable la fuerte representación que las minorías étnicas tienen en los movimientos y partidos políticos que se han abanderado en un secularismo a ultranza. Así tenemos casos como el de los cristianos ortodoxos en el ala izquierda de la resistencia palestina (encabezados por el doctor George Habbash en el FPLP y Nayif Hawatimah en el FDLP); el de los druzos, cristianos ortodoxos y musulmanes shi'itas en el Movimiento Nacional Progresista Libanés (bajo figuras como el líder druzo Walid Jumblatt, los cristianos George Hawi e In'am Ra'ad, o el shi'ita Nabih Berri); el de los kurdos en el Partido Comunista Sirio (con su líder Khalid Baqdash); el de los 'alawitas, druzos, isma'ilitas y cristianos ortodoxos en el Partido Ba'ath sirio; el de los sunnitas takritis en el Ba'ath iraquí; el de los turcos azerís en el Tudeh de Irán, etcétera.

Resulta evidente que, como minorías, estas etnias apoyen o propongan proyectos sociopolíticos articulados por discursos que les garanticen espacios plenos para el desarrollo de sus "diferencias" como grupos culturales. Esta premisa obvia —que puede resumirse como una preocupación por lograr una plataforma mínima de competitividad de poder respecto a grupos culturales mayoritarios— se vincula íntimamente con los elementos de adscripción o asignación en la demarcación étnica. Generalmente se le da mucho relieve a la etnicidad como una categoría de clasificación basada en la identidad subjetiva; esto es, una definición cultural afirmativa o positiva de la identidad, destacándose elementos como la co-

munidad de memoria, la importancia de la visibilidad étnica, el discurso mítico y la realidad en la autodefinition, etcétera.

Más allá del aspecto adscriptivo de la *identidad* subjetiva, si entendemos a la etnicidad como un concepto dialéctico, se contraponen antitéticamente el aspecto asignativo de un sistema objetivo de *identificación* —es éste el que permite que los sistemas étnicos puedan llegar a constituir verdaderos sistemas de división cultural del trabajo en los llamados Estados “nacionales”. Cuando la etnicidad deja de ser un hecho positivo de identidad para convertirse en un peso negativo de identificación social, se erige como obstáculo para el logro de una posición competitiva en el mercado político nacional.

El ocultamiento religioso (*al-taqiyah*) que se ha manifestado históricamente entre ciertas comunidades de cismas heterodoxos musulmanes en el Oriente árabe, siempre ha sido interpretado unilateralmente como una cuestión de mera sobrevivencia sectaria. Cabe agregar su interpretación como factor determinante para facilitar la movilidad socioeconómica y la representación política. Se han dado casos extremos en los que la forma de identificación sectaria (hacia el interior de la secta) radica precisamente en la no identidad, en la pérdida de la memoria histórica de comunidad y en una cultura definida como la ausencia de una conciencia cultural (que se manifiesta concretamente en la ignorancia sobre su interpretación sectaria de la religión). Estos casos tienen mayor relieve cuando precisamente se definen los grupos étnicos como grupos culturales con una conciencia política de su historia: las etnias como clases culturales pugnando en el campo del proyecto de la cultura nacional si entendemos a la cultura como una forma de la política.

Sin someternos a criterios de clasificación que podrían resultar parciales o fragmentarios —económicos, somáticos, lingüísticos, religiosos, sectarios, de usos o permanencia histórica— debemos situar a la etnia en el terreno de la sintomatología cultural. Así, la etnicidad responde a una categoría de estratificación basada en fijaciones sociales de proyecciones culturales que, *a grosso modo*, pueden corresponder en un momento dado con clases, sectores de clases o

grupos funcionales de la sociedad. Podemos sostener esto si consideramos que existen formas culturales de expresión y articulación de intereses, y por ende de relaciones de poder. La etnia adquiere así una definición histórica revestida de ciertas características culturales que externalizan sistemas de poder. Como grupos culturales que trascienden una forma corporativa funcional, podemos hablar de "etnias en sí" y "etnias para sí" en base a la forma de expresión que toman las reivindicaciones étnicas. Históricamente no debe perderse de vista (aunque sea en una muy mediada "última instancia") la base económica de las reivindicaciones, teniendo siempre presente la relación entre un ecosistema económico y un sistema de producción cultural, mediados por la política. Es por esto que nos ceñimos de cerca a una noción de etnicidad que implica la evolución de una singularidad histórica que no puede ser establecida apriorísticamente.¹ La etnicidad asume así las características de una noción "en proceso".

En su obra reciente sobre política siria, Nikolaos van Dam sostiene que la mayoría de las fuentes sobre el problema sectario en Siria tiende a ser parcial, prejuiciada o de naturaleza abiertamente propagandista. El sectarismo (*ta'ifiyah*), regionalismo (*iqlimiyah*), tribalismo (*'asha'iriyah*) o familismo (*'a'iliyah*) son temas susceptibles de extrema sensibilidad política. El discurso oficial reprime su discusión abierta, y el tema se relega a documentos internos del Partido (de circulación muy restringida), a memorias y biografías políticas muy polémicas (de antiguos políticos marginados del circuito del poder), a la oposición en la clandestinidad o a los medios de difusión de otros países árabes (particularmente en el Líbano que siempre ha operado como una caja de resonancia de la política siria).² Este "ocultamiento" es el tipo de situación que da pie a nuestra hipótesis de trabajo que trata al discurso secularista como ideología étnica.

¹ Esta idea parte de una intervención de Nadir Marouf en la Reunión sobre Minorías Étnicas y Estados Nacionales organizada por el CEESTEM en la Ciudad de México (26-29 de octubre de 1982).

² Nikolaos van Dam, *The struggle for power in Syria: sectarianism, regionalism and tribalism in politics, 1961-1980*, London, Croom Helm, c1981, pp. 10-12.

En nuestro estudio de caso planteamos la hipótesis de que el secularismo en la ideología política dominante en Siria implica, de hecho, una forma de externalización de un primordialismo fundamental. Consecuentemente hay que deconstruir las prácticas ideológicas secularistas, analizando su contenido étnico, más que sus manifestaciones formales; esto es, debemos extender sus connotaciones sociohistóricas más que sus denotaciones discursivas. En este sentido, más allá del nivel evidente de un análisis que parte de la necesidad de "supervivencia cultural" de las minorías, tomaremos en cuenta las implicaciones del discurso secularista como vehículo de movilidad social de minorías étnicas. El desarrollo del discurso secularista en el Cercano Oriente se vincula íntimamente con la dinámica de las proyecciones de poder étnico en la región. De hecho, el discurso secularista ha servido como vehículo ideológico para los proyectos hegemónicos nacionales dirigidos por determinadas etnias/clases. La paradoja es que este tipo de discursos "modernizadores" que pretenden supuestamente traspasar las definiciones confesionales, sectarias, comunales, tribales o regionalistas de la comunidad que sustenta la ideología nacional, constituyen en la realidad los cascarones de prácticas ideológicas de un corte marcadamente étnico. Podríamos inclusive llegar a establecer una correlación de afinidad entre los acentos secularistas del discurso y el atrincheramiento étnico en el poder.

Algunos apuntes teóricos

Si, como Foucault, colocamos a la *praxis* cultural en general dentro del rubro del discurso, implicamos siempre en ella el juego del deseo y el poder. Para la realización de los fines del deseo y el poder, el discurso debe necesariamente ignorar el hecho fundamental de sustentarse en ellos. Es así que el discurso siempre se desdobra al servicio de la "voluntad de verdad" mediante un "estilo" que consiste en su forma simultánea de revelación y encubrimiento. Esta noción ya había sido esbozada por Marx en *La ideología alemana* cuando nos dice que una clase debe representar sus intereses propios como si fueran los comunes de todos los miembros de la

sociedad. Al expresar sus intereses en una forma ideal, una clase los representa como los únicos racionales y universalmente válidos. El sentido de esto es que cada orden establecido (o por establecer) produce lo que Bourdieu ha llamado "la naturalización de su propia arbitrariedad".³ La experiencia cotidiana nos da una idea de cómo adoptamos motivos justificadores para nuestras acciones que no tienen necesariamente contraparte en la realidad. Lo que constituye una racionalización a nivel individual es una ideología a nivel de la acción colectiva. Habermas interviene a este respecto cuando nos dice que la unidad del conocimiento y el interés se prueba a sí misma en la dialéctica que toma las huellas históricas del diálogo suprimido y reconstruye lo que ha sido suprimido.⁴ En nuestra experiencia no interviene necesariamente una conciencia subjetiva. Este es el tenor que desarrolla Bourdieu respecto a ciertos discursos étnicos cuando sostiene que "en formaciones sociales en las que la expresión de intereses materiales está fuertemente censurada y la autoridad política relativamente no institucionalizada, las estrategias políticas de movilización pueden ser efectivas sólo si los valores que se persiguen o proponen son representados en el disfraz irrecognocible de los valores en que el grupo se reconoce a sí mismo".⁵ A las estrategias para producir prácticas "regulares" Bourdieu las llama "estrategias oficializantes", en tanto su objeto es la transmutación de intereses egoístas, particulares (en la relación de distintas unidades sociales a distintos niveles) en intereses desinteresados, colectivos, públicamente confesables y legítimos. Esta "oficialización" requiere la competencia necesaria para manipular la definición colectiva de una situación para acercarla lo más posible a su definición oficial.⁶

Es el tipo específico de interpelación lo que forma el principio organizativo de la ideología, por lo que la unidad de un

³ Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge, Cambridge University Press, 1977, p. 164.

⁴ Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*. Boston, Beacon Press, 1971, p. 315.

⁵ Bourdieu, *op. cit.*, p. 22.

⁶ *Ibid.*, p. 40.

discurso ideológico no está necesariamente relacionada con una consistencia lógica, sino que más bien con la función de condensación que una figura interpelativa desarrolla en relación a otras. Es así como, por ejemplo, la determinación de clase de ciertas estructuras ideológicas no asume de antemano una forma dada: el carácter de clase de una ideología lo da el contenido y no la forma. Según Laclau, la ideología de una clase dominante interpela a todos los miembros de una totalidad social, a través de la hegemonía, absorbiendo y neutralizando los discursos que resisten la dominación, y articulando interpelaciones y contradicciones que no son específicamente de clase.⁷

La cuestión de la indeterminación interpelativa formal nos centra en el análisis de las relaciones entre los elementos denotativos y connotativos del discurso; esto es, entre sus medios de expresión (significante) y su concepto (significado). El problema de la forma y el contenido en el discurso puede analizarse a partir de la noción del ocultamiento en la estructura de la ideología como la forma necesaria de su posibilidad (externalización). Es en este sentido que, para Bourdieu, "entender la práctica ritual no es una cuestión de decodificar la lógica interna de un simbolismo, sino que de restaurar su necesidad práctica, al relacionarla con las condiciones reales de su génesis, esto es, a las condiciones en que funciona, y a los medios que usa para lograrlas".⁸

En la moción constitutiva de la estructura ideológica su propia determinación interna desaparece en la externalización de su forma "completa". La manifestación de dicha moción se da únicamente bajo "condiciones de posibilidad" ("externalización" = *Veräußerlichung*) que necesitan forzosamente de dicha desaparición. Se da la "aconceptualidad" (*Begrifflosigkeit*) de la forma ideológica cuando el proceso que la posibilita desaparece en su producción terminada. La autonomización de la forma externalizada, con la inherente desaparición de la moción genética que la posibilita, determina las

⁷ Ernesto Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory*. London, Verso Editions, 1979, pp. 158-161.

⁸ Bourdieu, *op. cit.*, p. 114.

características de falso reconocimiento de la estructura ideológica.⁹ De tal manera, se trata de una forma cuyos términos de intermediación han desaparecido.

El ocultamiento de las relaciones internas de intermediación constituye parte de la estructura misma de la ideología, y no radica en la conciencia subjetiva de su perceptor. Es una forma de apariencia que no implica un autoengaño subjetivo (las teorías reflexivas de la "falsa conciencia"), sino una opacidad real de la estructura ideológica. A la ideología subyacen relaciones que únicamente pueden tener condiciones de existencia en la forma de su ocultamiento (una forma de realidad en donde la moción real desaparece). La ausencia de la causa debe percibirse como la distancia mediante la cual las formas fenomenales del proceso son determinadas por lo que no tiene posible representación en ellas: la mistificación es su forma misma y necesaria de existencia.¹⁰ Podemos decir así que existe una relación necesaria entre la posibilidad de un discurso y sus condiciones históricas de posibilidad (lo que Marx esboza cuando contempla la opacidad necesaria de las relaciones de producción para sus agentes).

Esta breve excursión teórica desplaza las nociones de "ideas" o "conciencia" del concepto de ideología. Siguiendo la ruta althusseriana tratamos a la "ideología" como "relaciones sociales", por lo que el análisis de la ideología es el análisis de las relaciones sociales, y no el de un reflejo de las relaciones sociales en algún mundo de ideas. Foucault progresa por esta línea cuando insiste en que un discurso no representa una idea ni encarna una figura, sino que simplemente repite de un modo diferente otro discurso. Así, las estrategias discursivas son instrumentos sumamente selectivos de inclusión o exclusión.

La ideología como relaciones sociales da pie a que el proceso de significación no sea entendido como una relación

⁹ Formulación de Jacques Rancière, "The concept of 'critique' and the 'critique of political economy' (from the 1844 *Manuscript to Capital*)", *Economy and Society*, Vol. 5, Number 3 (August 1976), pp. 352-357.

¹⁰ Véase Louis Althusser, *Reading Capital*, London, New Left Books, 1977, pp. 188-189.

apriorística y arbitraria entre significante y el significado; más bien se trata del producto de la fijación de la relación de una cadena de significantes. El significante posee un papel estratégico en la creación y determinación del significado mediante las relaciones a las que entra con otros significantes. En su "teoría política del lenguaje", Barthes destaca la función de la ideología en los procesos de apropiación del sistema del lenguaje y de propiedad de los medios de enunciación. El análisis de la ideología implica, consecuentemente, la deconstrucción del proceso por medio del cual se producen relaciones de predicación fijas para/en el sujeto.¹¹

Julia Kristeva sostiene que el sujeto *no es*; es sólo el proceso de significación y sólo se presenta como una práctica de significación.¹² De aquí que la ideología sea la manera en la que el sujeto se produce en el lenguaje, con una capacidad de representarse a sí mismo, y por lo tanto de actuar en la totalidad social: la función de la ideología es la fijación de esas representaciones. En otras palabras, la posicionalidad es producida para un sujeto dentro de un modo de representación.¹³

Como la forma en la cual el individuo "vive" su papel en la totalidad social, la ideología constituye una práctica de representación que produce determinado significado y necesita a sujetos como soportes. Esta práctica consiste en limitar o fijar la productividad incesante de la cadena de significación. La limitación en la actividad del significante para la producción de ciertos significados se vincula con la posicionalidad en la sociedad y en las relaciones sociales. Para Lacan "solo la relación de un significante con otro significante engendra la relación de significante con otro significado".¹⁴ Esta idea, centrada en la productividad del significante, nos conduce a

¹¹ Citado en Rosalind Coward y John Ellis, *Language and Materialism; Developments in Semiology and the Theory of the Subject*, London, Routledge and Kegan Paul, 1977, p. 7.

¹² Julia Kristeva, *La révolution du langage poétique*, Paris, Éditions du Seuil, 1974, pp. 179-180.

¹³ Véase a Coward y Ellis, *op. cit.*, pp. 1, 3, 6, y 60.

¹⁴ Citado por Fredric Jameson, *The Prison-House of Language*. Princeton, Princeton University Press, 1972, p. 111.

la premisa psicoanalítica de que la sociedad debe necesariamente reprimir para reproducir sus estructuras de funcionamiento. En este sentido, el psicoanálisis pretende demostrar cómo el sujeto se constituye en las posiciones que le permiten la predicación, precisamente a través de la limitación de la productividad de la cadena de significación. En resumen, se trata de un concepto de productividad en donde el juego de diferencias de la cadena de significación es el que produce los significados. La posición del sujeto es la que determina la fijación de esta relación, sin perder de vista el hecho fundamental de que se trata de un sujeto que es a su vez producido en este momento de productividad.¹⁵

El juego de relaciones entre significantes para producir fijaciones de significado puede entenderse en el lenguaje del inconsciente que tiene nociones como “distorsión” (*Entstellung*) que implica un deslizamiento del significado bajo el significante; “condensación” (*Verdichtung*, la “metáfora” en literatura), entendida como una superposición de significantes; o bien el “desplazamiento” (*Verschiebung*, metonimia), el viraje de significado que es el mecanismo que el inconsciente aplica para eludir la censura. Cabe notar que todas estas nociones constituyen las “consideraciones de representabilidad” (*Rücksicht auf Darstellbarkeit*) que el inconsciente le impone al material significativo; esto es, sus formas necesarias de representación posible.¹⁶ Todo esto se aproxima al sentido de Bourdieu cuando sostiene que:

El hecho de que los objetos y prácticas simbólicas puedan entrar sin contradicción alguna en relaciones sucesivas planteadas desde distintos puntos de vista, significa que son sujetos de una *sobredeterminación a través de la indeterminación*: la aplicación a los mismos objetos o prácticas de distintos esquemas (. . .) que al nivel de precisión (esto es, de imprecisión) con el que se les define, son todos *prácticamente* equivalentes, es la fuente de la polisemia que caracteriza a las

¹⁵ Coward y Ellis, *op. cit.*, pp. 23, 68, y 122.

¹⁶ Véase el tratamiento de Ehrmann, *Structuralism*, New York, Doubleday Anchor, 1970, p. 119. Se hace seguimiento del análisis freudiano de la “labor de los sueños” (*Traumarbeit*) como material para entender los mecanismos del inconsciente.

relaciones fundamentales en el sistema simbólico, que siempre se ven determinadas en varios aspectos a la vez.¹⁷

El Islam como matriz ideológica hegemónica

Rodinson nos dice:

[. . .] la comunidad religiosa es una sociedad que se asemeja a la nación en muchos aspectos. Se forma a sí misma, toma decisiones colectivamente bajo la guía de un liderazgo, define y adapta sus estructuras internas, ataca y se defiende, tiene estrategia y tácticas. Otorga un sentimiento de pertenencia, un patriotismo de la comunidad que hace que la gente tome partido respecto a opciones globales con vigor, devoción y autosacrificio, si es necesario.¹⁸

En la interpretación islámica de la historia se destaca incesantemente la importancia de la unidad (o "unicidad") como un concepto islámico central a través del cual todo se percibe, El *tawhid* es un concepto integrador de la personalidad total, pensamiento y conducta, del individuo y de la comunidad. Se trata de una unidad de identidad, función, destino y propósito de la comunidad creyente. La totalidad de la vida en todos sus aspectos, sociales, políticos y económicos se asume en la unicidad. Así, el Islam, más allá de ser una religión con su sistema de creencias y forma de culto, constituye un sistema económico, político y social; una cultura y una civilización; un vasto e integrado sistema legal; en general, una forma unificada de vida que cubre aspectos tanto religiosos como seculares. Como discurso totalizador, basado en una aprehensión de la realidad que no reconoce la división entre lo sagrado y lo secular, el Islam posee su propia concepción histórica.¹⁹ Abdallah Laroui concibe a la historia como uno de los elementos integrantes fundamentales del Islam (junto con la fe, la cultura y la conducta). En este sentido elabora la distinción que los

¹⁷ Bourdieu, *op. cit.*, pp. 110-111.

¹⁸ Maxime Rodinson, *Marxisme et monde musulman*, Paris, Éditions du Seuil, 1972. Cita tomada de la versión en inglés, *Marxism and the Muslim World*, New York, Monthly Review Press, 1981, p. 12.

¹⁹ Véase Yvonne Yazbeck Haddad, *Contemporary Islam and the Challenge of History*, Albany, State University of New York Press, 1980, *passim*.

historiadores árabes clásicos hacen entre la "historia verdadera" (*tarikb*) como un conocimiento establecido y controlado de los hechos del pasado y el presente (en posesión de los árabes) y, por otra parte, la "leyenda", "mito" (*usturah*, del griego *historia*) que carece de verificación (propiedad de otros pueblos).²⁰ La concepción histórica permeada por el *tawhid* islámico ha impedido el desarrollo autógeno de una noción de secularismo. De hecho en el árabe o persa clásicos no existe un sinónimo del término "secular". Por oposición, en la perspectiva unitaria del Islam el secularismo sería todo aquello cuyo origen es humano y cuyo fundamento metafísico reside en el hiato ontológico que separa a Dios del hombre.²¹

El problema de la política introduce fisuras en la doctrina de la "Unidad Divina" con su evidente divorcio de las realidades reveladas. En la medida en que estas fisuras se extienden y profundizan, surgen corrientes protosecularistas que luego se consolidan con la influencia de ideologías occidentales. Son las realidades del poder las que proponen que la integridad de la matriz ideológica islámica quede "parchada" (*tarqi'*).

Después de la conquista musulmana del Oriente árabe, la ideología islámica se convirtió en la matriz civilizatoria dominante en la región. La *Shari'ah*, el sistema legal islámico, tenía fundamentos eminentemente mercantiles, por lo que fue relativamente fácil la integración de las formaciones sociales árabes dentro de la *Ummah*, la comunidad islámica. Se constituye el Califato árabe con el Islam como ideología hegemónica de la *Ummah*, pero con espacios tributarios de exclusión tolerante para la "gente del libro" (*Ahl al-Kitah*), pertenecientes a las grandes religiones monoteístas de la zona. La "gente del libro", cristianos y judíos, que habían recibido revelaciones en escrituras antes de Muhammad, tenían, de

²⁰ Abdallah Laroui, *The Crisis of the Arab Intellectual. Traditionalism or Historicism?*, Berkeley, University of California Press, 1976, p. 15.

²¹ Seyyed Hossein Nasr, "Religion and Secularism. their Meaning and Manifestation in Islamic History", en *Islamic Life and Thought*, Albany, State University of New York Press, 1981, pp. 7-9.

hecho, una ciudadanía de segunda clase que les permitía mantener una identidad mediante su organización religiosa, leyes de estatuto personal, culto y fideicomisos religiosos. La ley musulmana, el mecanismo de hegemonía por excelencia, no se aplicaba a los *dhimmis* (no musulmanes) que poseían sus propios cánones e instituciones, por lo que el jefe religioso de una comunidad era directamente responsable ante el Califa o el Sultán musulmán. De tal manera, las comunidades religiosas minoritarias tenían un estatuto de protección de libertad de culto, desplazamiento, residencia y educación a cambio del pago de un impuesto especial. El estatuto de protección representa, en la práctica, un estatuto de excepción que ascribe a ciertas religiones un estatuto personal que incide solamente en la vida individual, divorciada del contexto sociocultural de la *Ummah*. Este régimen islámico de excepción de la *Ummah* (la *Millah*) tiene particular desarrollo bajo el Imperio otomano, como heredero histórico del Califato árabe. Los turcos otomanos consolidan el estatuto de protección en el sistema de "nacionalidades religiosas" de los *millet*. Hourani describe al Imperio otomano como uno formado por "comunidades cerradas" de grupos localistas, tribales, lingüísticos y religiosos. Se trata de mundos autocontenidos y coexistentes que se tocaban entre sí, pero no se mezclaban. En tanto casi todos los mundos llevaban una existencia marginal, el mundo de la mayoría musulmana sunnita (o shi'ita en el caso de Iraq) tenía un sentido cultural del poder y de decisión histórica del que los otros mundos carecían.²² Paradójicamente, en la práctica, la tolerancia acordada a las diferencias aceptadas institucionalmente, principalmente a judíos y cristianos, no se extendía a los cismas islámicos heterodoxos. La heterodoxia islámica era ciertamente mucho más peligrosa y atentatoria contra la integridad de la *Ummah*. Consecuentemente, dentro del sistema de los *millet*, grupos como los druzos o alawitas, o bien nacionalidades musulmanas que no fueran turcas o árabes, como en el caso de los kurdos sunnitas.

²² A. H. Hourani, *Minorities in the Arab World*, London, Oxford University Press, 1964, pp. 22-23.

tenían un estatuto bastante ambiguo, sujeto al fluido devenir de las relaciones del poder militar.

La decadencia del Imperio otomano propone una paulatina erosión política del régimen islámico de excepción. La protección formal de la Puerta Sublime o directa de los gobernantes locales sobre las minorías religiosas resiente mucho el intervencionismo de las potencias imperialistas occidentales en la región. El secularismo comienza a contemplarse como una matriz ideológica de refugio cuando decae el sistema de las "nacionalidades religiosas". Los cristianos van a ser los más susceptibles a las ideas seculares occidentales, mientras que las sectas islámicas iniciatorias (los 'alawitas, isma'ilitas y druzos) tendrán en sus prácticas esotéricas de ocultamiento religioso un terreno fértil para injertar tendencias discursivas protosecularistas.

Durante el siglo XIX, las ideas secularistas europeas se introducen en el Oriente árabe en la modalidad global del discurso nacionalista de corte occidental. Consecuentemente, la Sublime Puerta se previene contra el surgimiento de nacionalismos locales mediante políticas secularizadoras que pretenden reconstituir el sentido de una comunidad otomana. Durante el movimiento de modernización administrativa otomana del *Tanzimat* (1839-1876) se proyecta un nacionalismo otomano supracomunal secularizador para contrarrestar las tendencias fisíparas del Imperio. Esta política es particularmente notable durante el interludio del gobierno de Ibrahim Pasha en la Gran Siria, cuando se les otorga igualdad de estatus a todas las comunidades religiosas. Poco después, estas políticas tienen un contrasentido al ser utilizadas por las potencias imperialistas como un mecanismo de extraer más concesiones a la Puerta Sublime mediante la exacerbación de tensiones comunales. Por otra parte, las tentativas de modernización política de la administración otomana acentuaron aún más los sistemas de diferenciación ascriptiva al coadyuvar a la intensificación de procesos de clarificación de clases socioeconómicas que siguieron muy de cerca las demarcaciones étnicas.

Con una mayor exposición a una educación y cultura occidentales, los cristianos árabes (en particular los ortodoxos,

que como minoría demográficamente pequeña tiene una conciencia muy acentuada de la movilidad y el "acomodo" social) propugnan a fines del siglo XIX la idea del nacionalismo supracomunal sirio. Este nacionalismo, propuesto por intelectuales como Khuri, Bustani y otros, se basa en perspectivas secularistas del arabismo fundamentado en nociones de patria, cultura y lengua común. La corriente nacionalista árabe, de corte secular, propuesta por la *intelligentsia* es bastante heterogénea en sus ideas y funcionalmente débil en términos de sus bases sociales.²³ La fragmentación comunal del sistema educativo impide una perspectiva nacional secularista y, por otra parte, la clase urbana musulmana dominante resiente el secularismo otomano, tornándose aún más desconfiada ante las ideas de un nacionalismo secular sirio.

Como respuesta al nacionalismo secular propugnado por los intelectuales cristianos se erige la reacción de un nacionalismo árabe con matices reformistas panislámicos cuando se produce una corriente de hegemonismo centralizador turco en el Imperio. Las duras políticas de turquificación que los Jóvenes Turcos pretenden implantar a partir de 1909 determinan un impulso definitivo al nacionalismo árabe que, en esta fase, recae principalmente en una corriente nacionalista islámica sunnita. Con su ideología positivista, racionalista y secularista, los Jóvenes Turcos construyen el mito de la nación turca como fuente de un nuevo sistema de valores para la comunidad otomana. Esta reconstitución del otomanismo, con su modelo de centralismo jacobino, ignoraba las definiciones comunitarias de las comunidades árabes, particularmente las

²³ El patriotismo secular sirio (*irtibat watani*) es estructuralmente débil por la heterogeneidad de sus ideas y de sus bases sociales. Se plantean ideas que van desde una concepción muy estrecha del nacionalismo (como las de Khuri o Bustani) hasta nociones extensas del panarabismo — los casos de Najib Azuri en su *Le réveil de la nation arabe dans l'Asie turque* (Paris: Plon, 1905) o de Edmond Rabbath en *Unité syrienne et devenir arabe* (Paris: Rivère, 1937) ilustran esta ambigüedad. En una primera instancia, el nacionalismo secular de la *intelligentsia* de la pequeña burguesía urbana carecía de la base social necesaria para transformarse de una plataforma de ideas en un programa concreto de acción política para luchar contra los turcos y de elementos socioeconómicos para contrarrestar el cerco imperialista occidental. Tal vez la excepción sea el copto Saiama Musa cuyas nociones secularistas pretenden romper con los atavismos que impedían el desarrollo de una sociedad industrial.

cristianas, consideradas como 'desleales' por plantear modelos secularistas alternativos. Como lo explica Rodinson, en un desarrollo dialéctico, la desconfianza del grupo dominante aumentaba la "deslealtad" de la minoría, atizando la desconfianza original en un círculo vicioso. Así, el mito turco se fortaleció, autoperpetuó y aisló a las minorías.²⁴

El imperialismo occidental como catalizador del discurso secularista

Rodinson nos introduce en el problema:

El Islam debe interpretarse, más que como una revelación sobre la humanidad, el mundo y Dios, como un valor nacional árabe. Incluso los cristianos árabes lo reconocen como tal (. . .) Las versiones moderadas del arabismo dan cabida (. . .) a los derechos de minorías étnicas, y a observaciones religiosas particulares de las minorías religiosas. Pero las versiones extremistas han sido muy influyentes, particularmente durante las crisis. La colusión, en el pasado, con las potencias europeas, su actual papel como agentes de la penetración capitalistas del Oriente, y las lealtades externas que todo ello implica (. . .) han sido a veces usadas para despertar sospechas en torno a ellas.²⁵

²⁴ Rodinson, *op. cit.*, p. 162 De esta noción reconstituida del otomanismo surgirá poco después el kemalismo como una ideología fundamentada en un rechazo a la *sharia* islámica. En el kemalismo es interesante hacer un seguimiento de ciertos antecedentes entre la minoría kurda. Se sostiene que Ziya Gökalp, el padre intelectual del kemalismo, provenía de una familia kurda de Diyarbekir. Lutfi Fikri, el diputado kurdo ante el Parlamento otomano por el Partido Mudjedded ("Renovación") propone en 1912 la secularización total del Imperio, como predecesor directo de Mustafa Kemal. El kemalismo tiene su desarrollo original en la Turquía oriental y, en una primera fase, es notable el apoyo que recibe de los kurdos en su discurso islámico contra los armenios, y después de su discurso secularista. Cuando el secularismo de Mustafa Kemal se torna en turquismo exacerbado, los kurdos son la primera víctima que cobra esta ideología chauvinista. Durante los años veinte, la equiparación de secularización a turquificación propone que en la ley turca sobre asociaciones y partidos políticos se prohíba la mención de la existencia de minorías nacionales en la República Turca. Para no atentar contra la idea que se tenía de la unidad nacional los kurdos quedan "asimilados" como "turcos montañeses". Véase Gérard Chaliand (editor), *People Without a Country. The Kurds and Kurdistan* (London: Zed Press, 1980), pp. 12-13.

²⁵ Véase Maxime Rodinson, *The Arabs*. Chicago, The University of Chicago Press, 1981, p. 106.

El intervencionismo imperialista como "protector" de las minorías —Francia de los maronitas en el Monte Líbano, Rusia de los ortodoxos y armenios, e Inglaterra de los druzos y judíos— encubrió una manipulación y fortalecimiento de la conciencia política comunal. Además de actuar como catalizador de un nacionalismo secular que preservara y garantizara la posición de las minorías en la época poscolonial, el colonialismo instigó y alentó todo tipo de subnacionalismos. En el Oriente árabe resalta el caso de los cristianos maronitas que reconstituyen el mito de los "fenicios" en el Líbano como vanguardia de la civilización europea moderna.²⁶ Durante el período colonial se consolidan los sistemas educativos separados para las distintas comunidades, se establecen autonomías políticas comunales y se da un reclutamiento étnico preferente para los cuerpos militares encargados de reprimir el movimiento nacionalista árabe. El atentado directo del colonialismo contra los sistemas preexistentes de hegemonía ideológica tuvo como resultado que la lucha por la independencia durante el período del Mandato revistiera muchas características seculares y antisectarias. Durante el Mandato resalta la nacionalización o arabización de ideologías extranjeras, que son validadas mediante una nueva hermenéutica de la herencia del pasado para ascribirlas autenticidad (*asala*).²⁷

La penetración capitalista del Oriente árabe, y la consecuente erosión de las formaciones sociales mercantiles dominantes, proponen una relativa integración de ciertos núcleos étnicos rurales (hasta entonces vinculados sólo marginalmente con el mercado nacional) mediante una "feudalización"

²⁶ Otros casos interesantes son la instigación del subnacionalismo berebere en la Gran y Pequeña Kabília durante la guerra de liberación de Argelia. Los colonialistas franceses pretendían rescatar mitos autóctonos, trasmutando a los bereberes en "nómidas" . . . blancos de origen indoeuropeo. A este respecto no dice Rodinson: "Por mitos me refiero a los temas centrales de una ideología, descripciones de situaciones pasadas o futuras supuestamente reales, (. . .) los mitos dependen de un *kerygma*, que llama a la gente a organizarse, a preservar, defender o cambiar el mundo en el que viven, y a veces también sus vidas personales, mediante acciones que pueden ser simbólicas (ritos) o pragmáticas (magia, trabajos técnicos, organización, etc.)" *Marxisme et. . .*, p. 156.

²⁷ Véase Haddad, *op. cit.*, p. 11.

agraria del proceso de desarrollo capitalista. El acentuamiento de contactos y relaciones urbano/rurales propone tensiones en la matriz ideológica hegemónica del Islam. La paulatina erosión de la posición de la clase de los *effendi* (una clase mercantil de terratenientes ausentistas) como "clase nacional" coadyuva al debilitamiento del Islam como matriz para el movimiento nacionalista. Hasta entonces, la élite urbana tradicional (predominantemente sunnita) había dominado y representado a las minorías étnicas rurales mediante un sistema de clientelazgo político. Cuando este sistema de representación de intereses alcanza sus límites estructurales se plantea la necesidad de crear verdaderas plataformas políticas nacionales. La pequeña burguesía urbana pretende plantear estas plataformas mediante la creación de partidos ideológicos de corte europeo. Sin embargo, los mecanismos políticos de la pequeña burguesía se revierten al sistema de clientelazgo. Ante la imposibilidad real de erigir proyectos nacionales autónomos, las etnias rurales se proponen una búsqueda del poder desde el interior de los sistemas nacionales existentes. Las etnias endosan la política clientelística que funciona a través de *cliques* (*kutla*) con bases de poder regional, que se lanzan al terreno de la política nacional (utilizando la política regional como trampolín), y retornan al nivel local para consolidar su poder.

En los años treinta las ideologías nacionalistas modernizadoras árabes tienen gran influencia del fascismo y los socialismos europeos. Surge una serie de partidos con plataformas secularistas que logran una importante clientela política entre las minorías: el Partido Comunista de Siria y Líbano (fundado en 1929) aplica una versión local del concepto de los frentes populares europeos, con una notable adhesión de los kurdos y armenios; el Partido Social Nacionalista Sirio es una respuesta al nacionalismo panárabe entendido como hegemonismo sunnita, y plantea (bajo el liderazgo del cristiano ortodoxo libanés Antoun Sa'ada y con una importante clientela cristiana y 'alawita de Ladhaqiyyah) un nacionalismo sirio-libanés restringido, basado en la remoción absoluta de las barreras sectarias; la Liga de Acción Nacional (liderada por el 'alawita

Zaki al-Arsuzi, con una notable influencia del nazismo) propone una concepción bastante chauvinista del nacionalismo sirio que tiene eco entre el campesinado de Hama. Ya en los años cuarenta, la bancarrota política del liderazgo burgués sunnita tradicional propondrá el éxito de una pléyade de ideologías, partidos y movimientos populistas, socialistas y nacionalistas en el Oriente árabe. La mayoría de ellos tendrá como común denominador un discurso secularista que les da a las minorías un sentido de misión histórica en el movimiento nacionalista árabe. El problema con todos estos partidos que pretenden imponer su definición de una comunidad nacional es que carecen de verdaderas bases nacionales. Con una estructura altamente descentralizada y celular, proyectan la política localista como nacional. El hecho es que, hasta los años sesenta, las células específicas de los partidos tenían mucho más peso político real que su estructura nacional como conjunto. Con una proporción mucho más elevada de miembros de minorías (principalmente 'alawitas, druzos, isma'ilitas y cristianos ortodoxos) en relación con su porcentaje de la población, que los demás partidos, el desarrollo del caso del Partido Ba'ath parece significativo e interesante.

El caso del Partido Ba'ath en Siria

El artículo 15 de la Constitución del Partido Ba'ath Árabe Socialista proclama:

El vínculo nacional es el único vínculo existente en el estado árabe. Garantiza la armonía entre los ciudadanos, uniéndolos en el crisol de una soia nación y combatiendo toda otra forma de solidaridad faccional, como las que corresponden al faccionalismo religioso, sectario, tribal, racial y regional.²⁸

A pesar de protesar un secularismo de marcado tono antisectario, como lo que sostiene van Dam, el Partido Ba'ath se construyó esencialmente a través de los "canales sociales tradi-

²⁸ En Bashir al-Da'uq (editor), *Nidal al-Ba'ath*, Vol. 1 (Bayrut: 1970), p. 176.

cionales'';²⁹ esto es, una movilización política a través de la manipulación de solidaridades cianicas, étnicas, sectarias, confesionales y regionales. Esto hubiera necesariamente conducido al típico *impasse* de la política siria tradicional, de no haberse jugado el Ba'ath la carta de los militares. Los militares serán los encargados de desbloquear la atonía de la política siria después de la Independencia en 1946.

La dictadura militar de Shishakli (1950-1955) marca la culminación de un período de gobiernos militares bonapartistas que terminan optando por el proyecto hegemónico nacional de la burguesía urbana sunnita. El hegemonismo cultural sunnita se manifiesta en la abolición del sistema de representación comunal en el Parlamento, en el establecimiento del Islam como religión de Estado, y las campañas forzadas de arabización que provocaron una fuerte reacción comunal, particularmente las rebeliones druzas y 'alawita. La dictadura cae por presiones militares que apuntan un cambio sustancial en la composición social de las fuerzas armadas. Es notable el ascenso gradual de la oficialía menor proveniente de grupos étnicos rurales después de cada *putsch*, llegando a la cumbre de los escalafones militares en los sesenta. Partiendo de las políticas coloniales de reclutamiento étnico, el ejército constituía un medio ideal para la movilidad social de comunidades étnicas rurales. A través de la indoctrinación ideológica efectuada en las secundarias rurales y las academias militares, se estableció un vínculo político entre la *intelligentsia* de la pequeña burguesía urbana y el campesinado étnico, mediado por los militares que se adherían a distintas tendencias nacionalistas y populistas. Las divisiones étnicas y la competencia entre los distintos partidos políticos determinó que en una primera instancia no desarrollaran los militares de la nueva generación una forma de acción política conjunta.

Gramsci destaca el papel que desempeñan los intelectuales "tradicionales" como vínculo entre la pequeña burguesía urbana y el campesinado (incapaz de generar sus propios intelectuales). En la articulación campo/ciudad en el proceso sirio

²⁹ Van Dam, *op. cit.*, p. 31.

es notable el desempeño de Michel Aflaq, Salah al-Din al-Baytar o Khalid Baqdash como intelectuales urbanos con una reserva ideológica de base campesina. El secularismo es un discurso urbano que será apropiado como práctica étnica rural para integrarse a y tomar las riendas del proyecto hegemónico nacional. Los sobretonos populistas de estas prácticas discursivas se vinculan a un conservadurismo casi instintivo del campesinado que carece de una visión total e integral de la transformación de las relaciones sociales. En este sentido tienen poco éxito entre el campesinado étnico el movimiento comunista y, por otra parte, discursos más globalistas y totalizadores, como serían los del nasserismo y la Hermandad Musulmana, por adolecer de tonos de hegemonismo sunnita y arabismo a ultranza.

El Ba'ath surge en los treinta entre la joven *intelligentsia* de la pequeña burguesía urbana, y ya en los cuarenta penetra al campesinado medio de las comunidades étnicas, proclamando un arabismo secular, un socialismo de corte populista, y consolidando sus relaciones con oficiales menores del ejército provenientes de comunidades étnicas rurales. El desarrollo del Ba'ath como movimiento político tuvo un efecto determinante en la composición social de su membresía. Aunque su origen histórico se da en 1940 con Michel Aflaq (cristiano ortodoxo) y Salah al-Din al-Baytar (musulmán sunnita), provenientes de la clase media baja damasquina, su membresía inicial provenía de la escuela secundaria Al-Tahjiz, donde se instruía principalmente a inmigrantes rurales. Hay una penetración en la comunidad drusa por las relaciones personales de la familia de Aflaq con varias familias druzas (las familias cristianas del barrio de Al-Maydan en Damasco comerciaban mucho con el Hawran y el Jabal al-Duruz). Aunque el Ba'ath tuvo una gran penetración en las áreas rurales, siempre permaneció políticamente débil en centros urbanos como Damasco, Aleppo, Homs o Hama.³⁰ En los sesenta, el liderazgo del Ba'ath se tornó progresivamente de origen comunal rural a través de la penetración del Partido por los militares (me-

³⁰ *Ibid.*

diante la formación del Comité Militar Ba'athista). En general, las ramas locales del Partido, particularmente la de Ladhaqiyyah, tenían una mejor organización y un peso desproporcionado en la estructura nacional. Hacia mediados de los sesenta, la estrecha compenetración del Ba'ath con los militares da pie a que se establezca la noción de un "Ejército Ideológico" (*Jaysh al-aqa'idi*) con una supuesta misión histórica y social en la construcción de la comunidad nacional. No obstante, las relaciones de poder en las fuerzas armadas seguían siendo determinadas por alianzas personales entre líderes de facciones de oficiales con seguidores reclutados por conexiones sectarias, regionales o tribales. En un claro divorcio entre las ideas políticas adoptadas y su transferencia, en la práctica, al medio social, a partir de 1966 se produce una purga sistemática por la facción 'alawita de las facciones sunnitas, druzas, isma'ilita, kurda y cristiana en el Ba'ath y entre la alta oficialía del ejército.

Es precisamente bajo la radicalización política del neo-Ba'ath (1966-1970), cuando el discurso secularista se lleva a sus extremos retóricos, que se produce un afianzamiento de las estructuras de poder sectarias, específicamente de los 'alawitas. Durante este período es notable el conjunto de políticas represivas contra la identidad kurda, planteando serios límites estructurales al arabismo secular. La campaña antikurda, encuadrada en la política de "arabización" de la Jazirah, pone al descubierto el contenido real de las prácticas discursivas del neo-Ba'ath.³¹ El carácter sectario comunal del régimen del neo-Ba'ath queda en relieve con su introversión ideológica que resalta la identidad siria específica y aísla a Siria de su entorno árabe, particularmente de las corrientes panarabistas.

La introversión ideológica del neo-Ba'ath puede vincularse funcionalmente con la práctica histórica de la "disimulación" religiosa de los 'alawitas. Mientras que el fundamento meta-

³¹ En 1971 se otorgan las primeras dotaciones de tierras a los kurdos, siendo que la Reforma Agraria era la piedra de toque del discurso social del Ba'ath. La campaña de arabización de la región kurda finalmente se discontinúa hasta 1976.

físico del Islam es el "conocimiento" (*'ilm*) de la religión, la identidad entre los 'alawitas se articula en torno a una noción de "ocultamiento". Con orígenes en su persecución histórica, la identidad 'alawita se ciñe a prácticas religiosas con aspectos exotéricos y esotéricos que permiten la "disimulación" religiosa (*taqiyyah*), en el sentido de esconder la fe y profesar otra. Como secta iniciática, la religión 'alawita es muy poco conocida entre la mayoría que constituyen los no iniciados, por lo que se puede considerar a esta ignorancia como una forma de identidad colectiva. De hecho, muchos 'alawitas no se identificaron con su religión sino hasta la última década por el aislamiento, falta de educación y de comunicación con otros grupos. El cambio socioeconómico y el de la circunstancia política son los que han propuesto un aumento relativo de la conciencia sectaria entre los 'alawitas. Gubser plantea este proceso como uno de "selección situacional", en donde el individuo selecciona la identidad de grupo que le aporte mayores beneficios en una situación dada.³² Cabe notar que en los sistemas tradicionales de estratificación de minorías como los druzos y los 'alawitas, los *shaykhs* religiosos no participan de liderazgo político, monopolizado por familias de notables feudales (los 'Abbas, Kanj o Murshid entre los 'alawitas, y los Jumblatt, 'Arslan, Al-'Atrash o Abu 'Asali entre los druzos) que sostienen relaciones de clientelazgo político con las élites urbanas. Este tipo de minorías carece de una forma corporativa de representación de intereses políticos, la que se torna en función de los empleos gubernamentales, los militares y el Ba'ath. Al no tener una forma de organización política autónoma como minoría, los 'alawitas permean y toman las estructuras estatales. El discurso protosecularista del ocultamiento se vuelve una necesidad para consolidar su posición en el aparato estatal. A este respecto nos dice van Dam que:

³² Véase Peter Gubser, "Minorities in Power. The Alawites in Syria", en R. D. McLaurin (editor), *The Political Role of Minority Groups in the Middle East*, New York, Praeger, 1979, p. 22.

En los períodos tardíos de la lucha por el poder entre oficiales ba'athistas se probó repetidas veces que, a fin de cuentas, aquellos que hablaban abiertamente a favor de fortalecer la posición de su propio grupo religioso debilitaban sus posiciones en vez de aquéllas de sus oponentes, que también fortalecían sus posiciones sobre una base sectaria, pero no hablaban de ello abiertamente.³³

Aunque el secularismo pretendía ser una garantía a la identidad comunal y cultural de las minorías de la nación árabe, los ideólogos del Ba'ath no pudieron ignorar el papel del Islam en la matriz socioeconómica y política de la sociedad árabe. Michel Aflaq, un cristiano, vio al Islam como un ingrediente necesario en el acervo cultural de la nación árabe. De tal manera se articularon mecanismos retóricos para producir el acomodo ideológico de esta tensión: si el nacionalismo árabe se identificaba con el Islam como cultura e historia, el socialismo era secular, previniendo el monopolio económico o la dominación política de un grupo por otro. De hecho, la igualdad económica y de oportunidades políticas no implicaban necesariamente una asimilación cultural. Esta línea retórica da pie al "compromiso histórico" que el régimen de Hafiz al-Assad pretende erigir a partir de 1971. Sus políticas son una prueba de que los secularistas del Ba'ath realmente nunca se han atrevido a presentarle un reto serio al Islam como ideología hegemónica. Más que de lucha contra las divisiones comunales, la nueva política del Ba'ath fue una de adaptación a estas divisiones. Assad asume posiciones más arabizadas en su política regional y pretende lograr una imagen de aceptación de las sectas heterodoxas como corrientes integrales del Islam (logra la certificación como musulmán de los *ulama'* sirios, y de los *imames* libaneses una opinión jurídica de que los 'alawitas pertenecen a la Shi'a). En general, Assad se ha esforzado por esbozar una actitud conciliadora hacia el Islam en numerosas declaraciones y gestos: destaca los aspectos progresistas del Islam; en 1973 declara que el Presidente de la República debe ser musulmán (lo que había sido revocado antes por el neo-Ba'ath); en 1974 se muestra como un musul-

³³ Van Dam, *op. cit.*, p. 55.

mán piadoso al hacer el *hajj* a la Meca; asiste a las conferencias islámicas; reduce las horas laborales durante el Ramadán, etcétera. Por otra parte, aunque la legislación islámica sigue siendo la fuente del Derecho, el régimen de Assad ha resistido fuertes presiones para que el Islam sea declarado como religión de Estado.

El intento de "compromiso histórico" del régimen de Assad no tardó en hallar sus ineludibles límites estructurales. De nueva cuenta, van Dam nos ilustra el proceso acertadamente:

El problema se volvió un círculo vicioso: por una parte, el poder era esencial si se iban a efectuar los drásticos cambios sociales necesarios que conllevan la supresión de lealtades sectarias, regionales y tribales; por otra parte, el mantenimiento de dicho poder conllevaba una dependencia de esas mismas lealtades, impidiendo así su supresión.³⁴

A partir de 1976, aprovechándose la intervención siria en el Líbano, una serie de ataques y asesinatos contra oficiales y funcionarios del gobierno inaugura la escalada de una provocación sectaria contra el "ateísmo 'alawita". Grupos urbanos sunnitas, de composición social heterogénea, lanzan un violento movimiento de oposición, entendido como una cruzada (*jihad*) contra un régimen sectario y represivo. La punta de lanza de este movimiento lo constituyen los *Mujabidun*, uno de varios grupos de un frente amplio de oposición, conocido genéricamente como la "Hermandad Musulmana" (*Ikhwan al-Muslimin*), pero cuyo vínculo con otros movimientos del mismo nombre en otros países árabes es aún incierto. En un discurso pronunciado en 1979, en respuesta a la masacre de cadetes perpetrada en Aleppo por la "Hermandad Musulmana", Assad habla de la igualdad como parte integral del Islam y ataca a grupos que pretenden poseer un monopolio de la definición de Islam, considerando que la rigidez y el fanatismo contradicen al espíritu real del Islam.³⁵ Por otra parte, en febrero de 1982, Assad reacciona implacablemente ante los brotes de rebelión sunnita en Hama con una sangrienta

³⁴ *Ibid.*, p. 94.

³⁵ Citado en *Ibid.*, pp. 109-110.

represión y la destrucción extensiva del sector viejo de la ciudad.

Algunas consideraciones a manera de conclusión

De nuestra breve excursión por el caso del Ba'ath en Siria, destaca el hecho inescapable de la permanencia de la comunidad religiosa, sectaria o étnica, como unidad sociopolítica en el Medio Oriente. El caso de Turquía parecería ilustrar dramáticamente el dudoso producto de una política de secularización a ultranza, mejor entendida como la imposición hegemónica de una política de turquificación.³⁶ En el caso de Iraq, con una minoría sunnita takriti dominando a la mayoría shi'ita y a los kurdos, el discurso secularista panárabe del Ba'ath iraquí reviste un carácter de práctica sectaria. La dominación sunnita en Iraq puede en este sentido verse como la continuidad transmutada del régimen hashimita. Hanna Batatu considera que los shi'itas y sunnitas en Iraq son, a fin de cuentas, eso, shi'itas y sunnitas; un hecho que ninguna pretensión ideológica puede disimular. Con todo los extremos retóricos de su discurso secularista, desde 1968 el Ba'ath iraquí ya se había convertido en el coto casi exclusivo de un estrato dominante sunnita.³⁷ El Líbano es tal vez el caso más patente de un sistema social donde la base de la política sigue siendo comunal, y donde las justificaciones ideológicas han degenerado en luchas comunales.

La permanencia, inclusive resistencia, de las llamadas lealtades o solidaridades "primordiales" es tal vez la problemáti-

³⁶ Fouad Ajami nos dice: "El Estado turco que encabezó el movimiento hacia el secularismo está ahora en caos, su política es un teatro para la violencia de derecha e izquierda, sus partidos son un pálido reflejo los unos de los otros, y su economía está cautiva por el Fondo Monetario Internacional. El precio cultural que Turquía tuvo que pagar para este cambio fue inmenso, y no es fácil ver los beneficios." *The Arab Predicament. Arab Political Thought and Practice Since 1967*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 187.

³⁷ Hanna Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq*, Princeton, Princeton University Press, 1978, p. 1035.

ca de más actualidad en lo que toca a las sociedades mesorientales.

A ese respecto nos dice Ajami:

La idea de que la ideología revolucionaria al mundo y hace desaparecer los feudos y flaquezas antiguas puede o no ser empíricamente válida, pero se ha convertido en un aforismo de nuestra época. Cuando se le abona, puede magnificar la futilidad que experimentan las sociedades al descubrir aquellos razgos contumaces que sencillamente no cesan. Entonces los hombres comienzan a pensar que han laborado en vano, que sus actos son como huellas en la arena. ¿Acaso no constituye el resurgimiento del Islam, que se dice asola la región, una prueba de que generaciones enteras de ideólogos, tanto nacionalistas, como liberales y marxistas, han fracasado en dejar cualquier signo real de su presencia?³⁸

En el llamado "resurgimiento del Islam" tal vez sea procedente hallar no sólo una permanencia, sino una verdadera resistencia de la noción de "unicidad" (*tawhid*) como *Wel tanschauung* de estratos sociales que conciben a la cultura como ejercicio de la política, y luchan, a su vez, por el poder para definir este espacio cultural. En su "Testamento político", el líder druzo Kamal Jumblatt alude a la pequeña burguesía del bazaar (la clase media musulmana tradicional, compuesta por artesanos, vendedores y pequeños comerciantes, con una educación tradicional e ingresos relativamente fijos), cuya "furia política", que invoca a Dios y a la cultura nacional, no reconoce la separación entre los dominios de los intereses y los valores.³⁹ En la crítica de las "doctrinas importadas" (*al-mabadi' al-mustwarda*), la cultura popular utiliza al Islam como arma efectiva para resistir al poder estatal. La autoridad gobernante (*al-sultab*) no ha podido monopolizar la religión como canal de expresión política, por lo que, cuando el Estado controla los canales regulares del discurso político (partidos, sindicatos, organizaciones populares, prensa, radio y televisión), sólo queda la mezquita como último foro político autónomo. En este sentido, la religión es utilizada como

³⁸ Ajami, *op. cit.*, p. 139.

³⁹ Kamal Jumblatt, *Hadab'i Wasiyyati* (Bayrut: 1978), p. 106.

vehículo para sentimientos políticos *muy* seculares. El hecho es que el nacionalismo no ha podido desplazar a las viejas lealtades porque se ha desarrollado a expensas de éstas, ha coexistido con ellas y, aunque las ha erosionado, se ha mimetizado relativamente con ellas al absorber sus elementos psicológicos y, como diría Batatu, al expresarse dentro de los patrones emocionales y conceptuales del Islam.⁴⁰ En el fondo se encuentra el viejo problema de la legitimidad como recurso político fundamental, cuyos aspectos de identidad, autoridad e igualdad pretenden basarse en una continuidad de la religión hacia la “religión política” del nacionalismo secularista.

El problema de la legitimidad —identidad, autoridad e igualdad— está íntimamente relacionado en el Medio Oriente con el problema histórico de la definición de la comunidad global. Conceptos como *'asabiyyah* (solidaridad corporativa del grupo), *qawmiyyah* (nacionalismo en su sentido extenso), *wataniyyah* (nacionalismo restringido), *ummah* (comunidad religiosa o, su acepción moderna, nacional), o *millah* (comunidad religiosa no islámica en el seno de la *ummah*), apuntan hacia una definición multidimensional de la comunidad nacional. Aunque estas definiciones son globalistas, sus vehículos de expresión y movilización siguen siendo los que atañen a lazos de parentesco, etnia, secta o religión. Los discursos, como conglomerados de ideas en esta instancia, siguen siendo adoptados por bloques sociales que se relacionan políticamente a través de sistemas de clientelazgo (*wasita*). El funcionamiento de estos sistemas, con su dialéctica a veces tan acelerada, requiere de una determinación ideológica a través de la indeterminación discursiva. A este respecto, Bassam Tibbi alude a la lengua árabe ya no como un medio de expresión sino como un fin en sí. Con su encanto esotérico y su imprecisión retórica, el árabe es un medio ideal para todo tipo de prácticas de disimulación u ocultamiento.⁴¹

⁴⁰ Citado por Michael Hudson, *Arab Politics*, New Haven, Yale University Press, 1977, p. 272.

⁴¹ Según Tibbi, lo que nos ofrece Michel Aflaq en su ideología no es más que una muy vaga metafísica. Véase Ajami, *op. cit.*, pp. 28-29.

Podemos concluir con la consideración de la "crítica de la presencia" que hace Jacques Derrida, según la cual la estructura del signo está determinada por la "huella" de lo otro que está siempre ausente. Derrida llama "traza" a la parte que juega lo radicalmente otro en la estructura de diferencia que constituye el signo, esto es, la marca de la ausencia de una presencia. De tal manera, Derrida está en contra de la "metafísica de la presencia" que pretende hallar una coincidencia entre la definición y lo definido, el fin y los medios, etc.⁴² Siguiendo esta línea de pensamiento, Fredric Jameson puntualiza:

La heterogeneidad entre significante y significado (. . .) se tornará en el instrumento de una crítica radical de la filosofía occidental y de su tradición metafísica, que siempre ha puesto el énfasis en la identidad entre la experiencia y el conocimiento, entre lenguaje y pensamiento, y que ha realizado sus labores bajo el signo del ideal de la presencia total, el espejismo del *logos* como el concepto último y unívoco.⁴³

⁴² Jacques Derrida, *Of Grammatology*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1980, pp. xviii-xxi.

⁴³ Jameson, *op. cit.*, p. 144.