

eman ta zabal zazu



Universidad
del País Vasco

Euskal Herriko
Unibertsitatea

El nacionalismo árabe del siglo XX: génesis, fundamentos teóricos, evolución y la praxis nasserista (1913-1967)

Tesis doctoral presentada por Abderrahmane Taleb Omar

Directores:

Dr. Mikel Aizpuru Murua

Dr. Víctor Manuel Amado Castro

Leioa, 2023

(c)2023 ABDERRAHMANE TALEB OMAR

A mis padres
A mi familia y amigos

Agradecimientos

Como otros trabajos, esta tesis ha transitado por distintos períodos, momentos productivos, momentos de ánimo, pero también de dificultad y desánimo. No obstante, la consecución del objetivo final, es el resultado, entre otras cosas, de la aportación de muchas personas: un gesto, un mensaje de ánimo, una recomendación, etcétera. En definitiva, es de suma dificultad afrontar el enorme esfuerzo vital y emocional que requiere la investigación doctoral sin el apoyo de la comunidad académica, familiares y amigos que me han aupado.

En primer lugar, a mi director desde el inicio de esta tesis el profesor Mikel Aizpuru Murua, por la implicación, la orientación y las correcciones que han permitido mantener la cohesión del trabajo y de la redacción final, pese a las obligaciones laborales.

A mi codirector el profesor Víctor Manuel Amado Castro, cuya incorporación a la dirección de la tesis ha supuesto un impulso descomunal, no solo en lo relativo a la defensa, pero también al propio contenido.

A mi familia, concretamente a mi padre, Abdelkader, por el asesoramiento y las imprescindibles recomendaciones que reflejan su profundo conocimiento de la realidad política, económica, social, étnica y religiosa del mundo árabe.

A la Escuela de Máster y Doctorado, y en particular al Programa de Doctorado, Sociedad, Política y Cultura, y a la comisión académica, especialmente el profesor Igor Ahedo, por el acompañamiento a lo largo del proceso de elaboración de la tesis.

A los distintos centros académicos londinenses que facilitaron el acceso, tanto a sus centros de documentación como al profesorado: es el caso de la biblioteca del London School of Oriental and African Studies (SOAS), la biblioteca del Middle East Centre del London School of Economics (LSE) y del British Library.

A las universidades madrileñas, la Universidad Complutense de Madrid y la Universidad Autónoma de Madrid, por las facilidades brindadas por sus bibliotecas; y a la Biblioteca Islámica de Madrid, “Félix María Pareja”. Al personal de la Biblioteca del Instituto Cervantes de Argel que permitió el contacto con referencias enfocadas en el estudio del Magreb en concreto.

A mis familiares y amigos que me han acompañado y comprendido, siempre habéis estado ahí preocupados e interesados por la marcha del trabajo. ¡¡MUCHÍSIMAS GRACIAS A TODOS!!

Índice

Introducción	9
Capítulo I: Génesis de la idea nacionalista árabe	19
1. Antecedentes del pensamiento nacionalista árabe	19
1.1 Los árabes bajo el Imperio Otomano	22
1.2 El reencuentro con Occidente	26
1.3 La campaña francesa por Egipto	28
1.4 Las reformas de Mohammad Alí	30
1.5 Misiones religiosas occidentales	33
2. Principales intelectuales impulsores de <i>al-Nahda</i> cultural y lingüística	35
2.1 Al-Tahtawi	37
2.2 Nasif Yazejí	44
2.3 Butrus al-Bustani	45
3. La influencia de la generación de <i>al-Islah</i> en <i>al-Nahda</i>	47
3.1 Yamal al-Din al-Afgani	48
3.2 Mohamed Abdu	49
3.3 Abderrahman al-Kawakibi	51
4. Contribución de la mujer árabe en <i>al-Nahda</i>	57
5. Conclusión	59
Capítulo II: El nacionalismo árabe de Sati al-Husri: hacia la elaboración conceptual y teórica del arabismo	60
1. Contextualización histórica	62
2. Antecedentes y fuentes de los planteamientos de al-Husri	67
2.1 Acerca de al-Husri	67
2.2 Definición de la Nación por al-Husri:	73
2.2.1 Influencia de al-Husri por el romanticismo alemán	77
2.2.2 Al-Husri y la idea francesa de la nación	80
2.2.3 La influencia del legado de Ibn Jaldun en los planteamientos de al-Husri	82
2.3 La unidad de la nación árabe en Al-Husri	85
3. Los elementos que delimitan la nación	88
3.1 La lengua	88

3.2 La historia común	92
3.3 Importancia de la educación	95
4. Oponentes del nacionalismo árabe.....	98
4.1 Los nacionalismos locales: el regionalismo.....	98
4.1.1 El nacionalismo egipcio.....	99
4.1.2 El nacionalismo sirio-libanés de Antun Sada	108
4.2. El comunismo	120
4.3. La religión.....	123
5. Conclusión	129

Capítulo III: El Partido Ba'at Árabe Socialista: la consolidación de la teoría y praxis del nacionalismo árabe

1. Contextualización histórica: Siria en el período de entre guerras.....	134
2. Consideraciones preliminares acerca del Partido Ba'at Árabe Socialista	137
2.1. Acerca de Michel Aflaq.....	137
2.2. Emergencia del Partido Ba'at	140
2.3. Convergencia del Ba'at con el Partido Árabe Socialista	146
2.4. Expansión del Partido Ba'at Árabe Socialista por los países árabes	147
2.5. El Ba'at y el poder	151
2.6. Nociones generales sobre el nacionalismo y la nación en el arabismo del Ba'at.....	154
3. Delimitación de los objetivos del nacionalismo árabe del Ba'at	155
3.1. La unidad	155
3.1.1. La unidad y la realidad heterogénea	161
3.1.2. Evolución del objetivo de unidad en el Ba'at	166
3.1.3. El Ba'at y el nacionalismo local	167
3.2. La libertad	170
3.3. El socialismo (árabe).....	172
3.3.1. Diferencias entre el socialismo árabe y el comunismo	177
3.4. Política internacional del Ba'at: neutralismo positivo	182
3.4.1 El humanismo y la dimensión internacionalista en el pensamiento del Ba'at.....	183
4. La vertiente metafísica del pensamiento del Ba'at	186
4.1. El significado de <i>Inqilab</i> (cambio profundo).....	187
4.2. El significado de la misión eterna	190
4.3. La fe y la religión en el Ba'at.....	192
4.3.1. El Ba'at y el islam.....	194
5. El Ba'at <i>versus</i> naserismo	199

5.1. Las relaciones del Ba'at con el nacionalismo árabe de Naser	200
5.2. La República Árabe Unida: la escenificación de las carencias del nacionalismo árabe.....	204
6. Conclusión	218
Capítulo IV: El Naserismo: la puesta en práctica del nacionalismo árabe	220
1. Contextualización histórica.....	221
2. Consideraciones preliminares acerca del naserismo	223
2.1. Gamal Abdel Naser.....	223
2.2. Orígenes del nacionalismo árabe en Abdel Naser	228
2.2.1. Militancia en Misr al-Fatat.....	234
2.3. Influencia del nacionalsocialismo alemán	237
2.4. Influencia de otros modelos en Naser	241
3. Filosofía de la Revolución: delimitación de los rasgos generales del naserismo	244
3.1. El círculo árabe	246
3.2. El círculo islámico	251
3.3. El círculo africano.....	254
4. El Naserismo y las principales fuerzas del espectro político	255
4.1. Naserismo e islam político.....	256
4.2. Naserismo y comunismo.....	260
5. Objetivos del naserismo	265
5.1. La unidad árabe.....	266
5.2. El socialismo árabe	272
5.3. El neutralismo positivo	281
6. Comienzo del declive del nacionalismo árabe.....	284
6.1. Intervención en Yemen.....	284
6.2. Derrotas a manos de Israel.....	289
7. Conclusión	296
Conclusiones	299
Bibliografía	310

Introducción

El mundo árabe, como el resto de partes del mundo que atraviesan procesos de transformación, vive inmerso en debatir cuestiones estructurales que vienen a responder, principalmente, el dilema de cómo superar el atraso y la degeneración de los árabes. Los citados debates se han adaptado, en contenido y forma, al espacio temporal, las perspectivas, la metodología y recetas de cada coyuntura. Es por ello que el pensamiento político árabe contemporáneo se ocupó de un amplio abanico de temáticas que trascienden lo meramente político para ocuparse de lo cultural, lo económico, lo geográfico, etcétera. Son por tanto múltiples las soluciones que fueron presentadas a las interrogantes que la propia realidad impuso a esas élites intelectuales (Corm, 2016, p. 67). Su variedad se debe a las fuentes del propio pensamiento que influyó e inspiró el pensamiento político árabe. De esta manera, abundan soluciones autóctonas fuertemente ligadas a la tradición islámica (lo que denominamos islam político) que surgió a raíz del reformismo islamista. Por otro lado, existe una especie de corpus teórico que compaginó un conglomerado de ideas inspiradas tanto en lo árabe como en lo islámico con ideas procedentes del pensamiento occidental (lo que definimos como nacionalismo árabe). Ambas tendencias constituyen las dos principales ramas ideológicas que han pugnado por la hegemonía política y cultural en el mundo árabe desde finales del siglo XIX hasta hoy. Ambas tendencias, islam político y nacionalismo árabe, pese a ser el resultado de la misma actividad intelectual que emergió a raíz de la crisis estructural del mundo árabe, generalmente no han sido abordadas por las investigaciones académicas desde una perspectiva que ilustre los rasgos compartidos de dichas ideologías, tales como las circunstancias de su surgimiento, o las preguntas a las que tratan de responder.

Dado a las limitaciones del espacio y de los propios objetivos iniciales de esta investigación, la presente tesis pretende presentar un acercamiento analítico y conceptual al

nacionalismo árabe (1913-1967) desde la óptica de su génesis, enunciados teóricos, evolución, declive y praxis. No obstante, se procura abordar otras vertientes del pensamiento político árabe contemporáneo, tales como el islam político y el comunismo, de forma puntual para compararlos, desde el punto de vista del pensamiento, con las distintas manifestaciones del nacionalismo árabe, así como para explorar las relaciones entre las diferentes corrientes de pensamiento. Esta aproximación se debe a la importancia -particularmente del islam político- en términos de complementariedad desde el punto de vista de comprensión de la actualidad política del mundo árabe, así como del deseo de ilustrar las especificidades del arabismo partiendo de la comparación con otras tendencias.

A pesar de la importancia del nacionalismo en la historia contemporánea del mundo árabe, su estudio no ha llegado al nivel del interés que ha despertado el islam político en los últimos años debido a su auge en las sociedades arabo-musulmanas y el creciente interés de los países occidentales en comprender el fenómeno islámico. A nuestro parecer, ello disminuyó notablemente el grado de importancia otorgada al nacionalismo árabe a la hora de analizar la actualidad del mundo árabe. La idea de abordar la aludida tendencia de pensamiento en la presente investigación, en parte responde a la creencia de que la crisis actual que azota a los sistemas políticos de los países árabes se debe, en gran medida, a lo que podemos denominar fracaso del arabismo como alternativa capaz de cohesionar y gobernar dicho espacio sociopolítico y a la improbable aparición de otras alternativas viables que ocupen dicho vacío. La prueba más clara de esa situación la encontramos en los años que siguieron a la denominada primavera árabe en la que se quedó expuesta la aguda crisis del arabismo tal como refleja, entre otros ejemplos, el caso del gobierno del Ba'at en Siria y en Irak, así como el coronel Gadafi en Libia. Dicho de otro modo, la completa comprensión de la situación actual árabe y la búsqueda de soluciones de sus problemas, además de por el análisis del islam político como corriente política que aspira a dominar el ámbito político pasa necesariamente por el entendimiento de la teoría nacionalista árabe y las principales vertientes que la ilustraron en la realidad política árabe de 1913 a 1967: el Ba'at y el naserismo, principalmente.

Asimismo, el por qué de la elección de esta temática fue impulsado por la voluntad de contribuir a la investigación sobre el mundo árabe en la universidad española en general y en el ámbito académico vasco en particular, después de haber constatado la “escasez” de estudios en lengua castellana sobre un mundo que esta adquiriendo cada vez mas relevancia debido a los efectos de la globalización (migraciones, seguridad, cultura) así como por los vínculos

políticos, económicos y históricos de este mundo con España. Dicha carencia de estudios e interés académicos en castellano puede ser el resultado de la limitada presencia colonial española en el citado mundo que se limitó al Sahara Occidental y partes del norte y sur de Marruecos, a diferencia de Francia y Gran Bretaña que tienen una dilatada experiencia colonial en la región árabe; lo que permitió un volumen considerable de estudios, centros de investigación y medios de comunicación dedicados al estudio del mundo árabe, en cuyo seno se formaron importantes intelectuales arabistas y orientistas. En fin, el interés personal que subyace detrás de esta investigación está motivado por el deseo de aprovechar los conocimientos lingüísticos, el árabe y el español principalmente, para aportar al esfuerzo de incrementar, cualitativa y cuantitativamente, los estudios árabes dentro de la universidad española. El conocimiento de la lengua árabe permitirá el acceso directo a fuentes de información que muchos investigadores españoles no pueden consultar, ya que la inmensa mayoría de referencias bibliográficas disponibles sobre el tema están escritas en árabe, la lengua empleada y reivindicada por el grueso de pensadores de esta corriente intelectual y política.

Por lo cual, y partiendo de lo dicho previamente, el objetivo fundamental de esta tesis doctoral es abordar los elementos que favorecieron la génesis del nacionalismo árabe del siglo XX, concretamente de 1913 a 1967, sus raíces; su evolución de lo meramente cultural al ámbito político y el estudio de las principales fuerzas políticas que llevaron el arabismo de la teoría a la práctica. En este sentido no se aborda desde una perspectiva esencialista, sino desde el análisis profundo de los distintos conceptos relevantes en este respecto. Mas específicamente, se pretende arrojar luz sobre la importancia y los principales adalides de *al-Nahda* cultural que vivió el mundo árabe en la segunda mitad del siglo XIX en términos de la incorporación de ideales nacionalistas al sentido común árabe. Es el caso de la preeminencia del florecimiento de los estudios de la lengua y el legado árabe en general en detrimento de lo islámico. En esta línea y siguiendo su evolución se empeña desgranar la teoría política del nacionalismo árabe que fue el resultado de su evolución del campo cultural a las demandas políticas: La teoría nacionalista árabe de Al Husri como primer esfuerzo que sintetizó el entonces recién emergido nacionalismo. Asimismo, se pretende abordar los componentes teóricos, auge y declive de las corrientes que adoptaron el nacionalismo árabe expresado por al-Husri, lo llevaron al ámbito político e incluso trataron de conseguir el objetivo principal del nacionalismo árabe, la unidad árabe: el Partido Ba'at Árabe Socialista, así como el naserismo, reflejado en los distintos partidos políticos que fundó el propio Jamal Abdelnaser en Egipto.

De esta manera, se evita entrar en otras experiencias que pueden ser consideradas vertientes del nacionalismo árabe mas allá de las fuerzas vinculadas con el Ba'at y con Naser tales como es el caso del Movimiento de Nacionalistas Árabes. Lo cual se debe al hecho de no considerarlas una intrínseca continuación de la teoría nacionalista elaborada por al-Husri, es decir, no encaja en la temática desde el punto de vista conceptual, o bien no se encuentran dentro del marco temporal delimitado. En definitiva, lejos de pretender entrar en la viabilidad o no del nacionalismo árabe entendido como ideología, la idea es investigarlo con el fin de llegar a una idea que permita la comprensión general del arabismo que aportaría a un conocimiento total de la realidad política árabe actual. En este respecto, cabe subrayar que se procuró conseguir los objetivos planteados sin sobrecargar la investigación evitando así mencionar aspectos considerados obvios para el lector.

La hipótesis principal de este trabajo parte de la idea de que en el Mundo Árabe desde finales del siglo XIX y a lo largo del siglo XX, concretamente de 1913 a 1967, fue construido y consolidado un proyecto político, económico, social y cultural, basado en lo árabe (lengua y valores). Es decir, el nacionalismo árabe como pensamiento político formulado con la finalidad de resolver los problemas del mundo árabe de aquel contexto histórico.

La principal pregunta del pensamiento político árabe fue ¿cómo superaremos el atraso respecto al mundo occidental? Dicho proyecto no llegó a plasmarse en la práctica, debido entre otros factores a las propias carencias de la teoría nacionalista árabe que no pudo acomodar el encaje, al menos desde el punto de vista de la narrativa, de considerables minorías religiosas y étnicas (cristianos, corrientes heterodoxas musulmanas como alauíes, ismaelíes y druces, así como pueblos no árabes como los kurdos y los amazic); al fracaso en la gestión del Estado postcolonial por parte de la dirigencia nacionalista y especialmente lo que se refiere al proyecto de unidad (República Árabe Unida); la injerencia occidental favorable a las fuerzas contrarias al nacionalismo árabe (islamistas principalmente); las sucesivas derrotas de los ejércitos árabes a manos de Israel en el marco del conflicto por Palestina; así como el hecho de que el personalismo que caracterizó el proyecto arabista conllevó que la desaparición física de sus líderes significase el fin del proyecto. Ese fracaso favoreció el surgimiento del islam político como fuerza contestataria, con capacidad de presentarse como alternativa al proyecto modernizador que suponía el nacionalismo. En suma, el proyecto nacionalista árabe de 1913 a 1967 se edificó sobre dos promesas principales: llevar a cabo la unidad política de los territorios árabes, por un lado, y por el otro, la descolonización de todas las regiones árabes, especialmente Palestina. Ninguno de estos

objetivos fue alcanzado por los arabistas. Lo cual significó la inmediata pérdida de hegemonía del arabismo dando lugar a la aparición de otras alternativas políticas basadas en lo islámico: primacía de la religión y vuelta a los primeros años del Estado Islámico.

En definitiva, el nacionalismo árabe del siglo XX (1913-1967) fue una ideología que surgió en el marco de *al-Nahda* literaria, posteriormente se transformó en demandas políticas que reivindicaban un mejor posicionamiento de los árabes dentro del Imperio Otomano, hasta el punto de llegar a ser la ideología hegemónica en el mundo árabe. Sus propias insuficiencias epistemológicas, teóricas y prácticas contribuyeron a su fin. A ello se suman los elementos externos tales como las intervenciones occidentales a favor de otras líneas del pensamiento árabe como el propio islam político y los sistemas políticos monárquicos.

Para los citados objetivos, y dada la naturaleza ambiciosa de la investigación, se decantó por una estructura expositiva de los principales enunciados de esta corriente de pensamiento. De esta manera, el trabajo se divide en cuatro capítulos que vienen a responder al orden cronológico y a la evolución del nacionalismo árabe. Se pretende abordar las particularidades y los componentes teóricos de cada etapa de su evolución con la intención de mantener un enfoque global del tema que permitiera obviar los vínculos entre una parte y otra. De esta forma, el índice temático responde a esta doble tarea de ir detallando los aspectos pertinentes de cada epígrafe con el objetivo de exponer las conexiones de su contenido con el siguiente apartado.

De esta forma, el primer capítulo sería una aproximación a la realidad de los árabes bajo el Imperio Otomano, así como las relaciones que les unieron con la autoridad central; la evolución de la presencia otomana en las tierras árabes; los principales intentos de contestación liderados por los árabes contra el Imperio; y las raíces del génesis del movimiento literario árabe que pretendió reavivar con los componentes culturales de la identidad nacional árabe. En este respecto, se subraya también la evolución de las propias demandas de las masas árabes. Ello se debe a su importancia a la hora de analizar el porqué del estallido del fenómeno nacionalista cuya principal inspiración se extrajo de lo árabe y no de lo islámico. Partiendo del axioma de que el fenómeno nacionalista árabe fue el resultado, en gran medida, de influencias exógenas, se aborda, a continuación, el contacto que tuvieron los árabes con Occidente. Es decir, los principales cauces de la penetración del pensamiento europeo. De esta manera, se considera pertinente hablar de la conexión que se produjo entre los cristianos árabes, principalmente, la iglesia maronita y las distintas comunidades

ortodoxas, así como la contribución de las misiones religiosas (católicas y protestantes) al ámbito de la educación que, al fin y al cabo, fue la base del renacer árabe contemporáneo. A este respecto se subraya también la importancia de la campaña de Napoleón en Egipto y las reformas de Mohamed Alí y su hijo Ibrahim Pasha desde la perspectiva de su aportación al nacionalismo. Por otro lado, se aborda la contribución de las principales personalidades árabes del renacimiento cultural y lingüístico que precedió el nacionalismo árabe ulterior. Se destaca la producción de al-Tahtawi, Nasif Yazejí y Butrus al-Bustani, los integrantes del grupo impulsor del modernismo, como pensadores autóctonos enormemente influenciados por el pensamiento occidental. Asimismo, para exponer una visión completa del pensamiento árabe que precedió el nacionalismo desde el punto de vista de su desarrollo teórico-discursivo y la evolución de sus tendencias y conceptualización, se aborda el reformismo islamista representado por sus principales representantes: Jamal al-Din al-Afgani, Mohamed Abdu y Abderrahman al-Kawakibi.

El segundo capítulo pretende acercarse a la obra teórica que sintetizó todo el clima cultural e identitario árabe de finales del siglo XIX y lo convirtió en una teoría nacionalista cohesionada. Es la obra de Sati al-Husri que partió de la base de las dispersas demandas políticas de los árabes y de *al-Nahda* cultural que emergió en Egipto y la Gran Siria. Para el mencionado objetivo, es decir, abordar las aportaciones del al-Husri al nacionalismo árabe, se estimó pertinente resaltar, en primer lugar, nociones básicas sobre su biografía; la definición de la nación en su teoría; los principales pensamientos filosóficos que influyeron en su concepción de la nación, particularmente el romanticismo alemán y la obra de Ibn Jaldun y el concepto de la unidad árabe entendido como objetivo máximo de su nacionalismo desde el punto de vista político. En segundo lugar, nos aproximamos a los elementos que delimitan la nación en la teoría de al-Husri, así como los factores que diferencian una nación del resto de las naciones. En definitiva, la lengua, la historia común y una educación nacionalista que tenga la capacidad de construir nuevas subjetividades capaces de emprender el renacimiento anhelado. Por último, nos acercamos a la relación de la teoría nacionalista árabe de al-Husri con las principales tendencias políticas del pensamiento político árabe del 1913 a 1967, tales como su opinión sobre los nacionalismos locales o lo que él llama el regionalismo; su postura acerca de la religión, particularmente el islam, así como sobre el pensamiento comunista que llegó al mundo árabe en principios del siglo XX.

A continuación, una vez contextualizado el germen del nacionalismo árabe y su posterior conversión en teoría, el tercer capítulo se enfoca a la exposición de las aportaciones

teóricas y prácticas del Partido Ba'at, basándose en las obras de su fundador y principal ideólogo, Michel Aflaq. Aflaq contribuyó a la profundización y el desarrollo del arabismo, no solo en lo meramente teórico e ideológico, sino también en la praxis, lo que supuso el inicio de la involucración del arabismo en la política. Con el fin de recalcar los importantes aspectos del nacionalismo árabe del Ba'at, la primera parte del apartado pretende aproximarse a consideraciones preliminares que permitirían comprender los aspectos que influyeron en Aflaq, la emergencia del Ba'at en Siria y su posterior expansión por el resto de territorios árabes, así como una breve aproximación acerca de su paso por el poder. En segundo lugar, se abordan los objetivos del Ba'at: unidad, libertad y socialismo árabe, en el que se subraya las principales diferencias entre el socialismo real y el socialismo árabe. La tercera parte del capítulo se dedica a la faceta más metafísica y espiritual del pensamiento de Aflaq que reflejó en las ideas del Ba'at. En este sentido, nos acercaremos a nociones que suponen novedades introducidas por el Ba'at tales como la idea del “*inqilab*”, “misión eterna” y la afirmación de la importancia del islam en el arabismo. Finalmente, el apartado concluye con el acercamiento a la experiencia de unidad, es decir, a la República Árabe Unida que fue el resultado de la unión de Egipto con Siria, así como a las relaciones con el presidente Naser que representó la otra corriente del nacionalismo árabe.

El último bloque temático, se centra en el naserismo, entendido como una continuación de la evolución del nacionalismo árabe. Con la obra de Naser el arabismo empezó a convertir parte de sus objetivos tales como la unidad, el socialismo y la libertad entendida por la descolonización de partes de las tierras árabes, en realidades tangibles. Por lo cual, se estimó oportuno abordar, en primer lugar, nociones básicas sobre la biografía de Naser; el germen del nacionalismo árabe en él; su militancia en organizaciones nacionalista egipcias; las fuentes de su pensamiento, es decir, su interés por el nacional socialismo y el romanticismo alemán particularmente. En segundo lugar, se explican las principales diferencias entre el nacionalismo árabe de Naser y las principales fuerzas del espectro político egipcio, como las que representan el islam político y el comunismo. Posteriormente, se pretende arrojar luz sobre las principales delimitaciones de la pertenencia de la identidad nacional egipcia en la principal obra escrita de Naser: *Filosofía de la Revolución*. En este sentido se analiza lo que él denominó el círculo árabe, el círculo islámico y el círculo africano. En cuarto lugar, se explican los objetivos del naserismo: unidad, socialismo árabe y neutralismo positivo. Por último, abordamos las principales causas del declive que se pretende

resumir en la intervención en la guerra civil en Yemen, las derrotas a manos de Israel y el fallecimiento de Naser.

La investigación procura responder la pregunta general que consiste en ¿qué es el nacionalismo árabe, mas concretamente del período entre 1913 y 1967? Y de forma mas específica se estima pertinente esclarecer interrogaciones de carácter mas detallado que, al fin y al cabo, contribuyen a una comprensión global del tema. En primer lugar, se busca esclarecer, ¿Cómo emergió el arabismo y cuales son los factores que contribuyeron a su aparición? ¿En qué consisten los principales enunciados y fundamentos teóricos de la teoría nacionalista árabe? ¿Cuál fue la praxis política del nacionalismo árabe? ¿Qué es el Ba'at y el naserismo? Y de forma genérica ¿porqué desapareció el arabismo?

Con el fin de alcanzar los objetivos aludidos previamente y tener una visión objetiva se recurre a una bibliografía de índole diversa tanto desde el punto de vista del contenido como la lengua en la que se escribe, lugar y fecha de edición. Hay que resaltar en este sentido, sin despreciar las importantes obras escritas por arabistas españoles tales como Gema Martín, Ruiz Bravo y Gutiérrez de Terán, entre otros, que la gran mayoría de referencias bibliográficas escritas sobre el tema no están publicadas en castellano. La escasez de referencias en castellano nos obligó a basarse principalmente en obras publicadas en árabe, inglés y, en menor medida, francés. Se consideró de suma importancia aprovechar el conocimiento del idioma árabe para acceder de forma directa a las fuentes, sacar la información requerida y elaborar una lectura propio de los textos. De esta forma, las obras de los principales pensadores que serán el centro sobre el que pivota la investigación, fueron consultadas recurriendo a la edición original, como es el caso de, entre otros, al-Tahtawi, al-Kawakibi, Abdu, al-Husri, Aflaq y Naser. Es decir, que se procuró hacer un análisis sistemático de sus obras, especialmente aquellas que aportan un contenido ideológico y político que posteriormente tuvo gran incidencia sobre el objetivo de la investigación.

A ello se suma, a continuación, las principales obras de los sociólogos, historiadores, politólogos, etcétera que abordan el pensamiento político árabe contemporáneo en general, entre los que cabría mencionar, especialmente, a Albert Hourani, Samir Amin, Mohamed Arkoun, Abullah Laroui, Anouar Abdelmalek, George Corm, Mayid Jadduri y Roger Owen. Posteriormente, se acerca a las aportaciones más específicamente relacionadas con la temática del nacionalismo árabe del siglo XX. Es el caso de las contribuciones de Sylvia Haim, George

Antonius, Ernest Down, Ely Keddourie, Choueiri, Ahmed Hamrush, Arthur Goldschmidt, etcétera.

Para conseguir la bibliografía requerida para la investigación se recurrió a catálogos de centros bibliotecarios considerados referentes en el tema. Es el caso de la biblioteca del London School of Oriental and African Studies (SOAS, por sus siglas en inglés), la biblioteca del Middle East Centre del London School of Economics (LSE, por sus siglas en inglés) y The British Library, en Londres. Dichos centros fueron los más consultados para la elaboración de esta tesis, especialmente en el período de elaboración del índice y la construcción del relato, objetivos y hipótesis. Lo cual fue posible gracias a una estancia en Londres que aparte del acceso a las bibliotecas, permitió, asimismo, realizar entrevistas con profesorado especializado en el asunto, que resultó de suma importancia en lo relativo a la orientación inicial.

En segundo lugar, se han utilizado bibliotecas españolas tales como la Biblioteca Islámica de Madrid “Félix María Pareja” perteneciente a la Agencia Española de Cooperación Internacional, la Biblioteca de la Universidad Complutense de Madrid y la Biblioteca de la Universidad Autónoma de Madrid. A ello se suma el catálogo de la biblioteca del Instituto Cervantes de Argel que permitió el contacto con referencias enfocadas en el estudio del Magreb en concreto.

La otra fuente relativa a la bibliografía fue la recopilación de artículos académicos en revistas especializadas disponibles en la red o conseguidas en diversas bibliotecas en los países árabes visitados. A ello se suma la información adquirida en el marco de la participación en las actividades académicas ligadas al asunto que, aparte de su contenido, hizo posible el contacto con personalidades académicas cuyo conocimiento nos ha sido muy útil para la realización de esta tesis.

Por último, en cuanto a la metodología elegida para transcribir en letras del latín los términos en lengua árabe, nos hemos decantado por una grafía que reflejase de un modo aproximado su sonido por un hablante de lengua castellana. De esta forma se evitó emplear sistemas de transcripción fijados previamente como, por ejemplo, el sistema de Escuela de Arabistas Españoles de la revista *al-Andalus*, por su complejidad que hizo considerar que no contribuyen a la lectura fácil y correcta del término. La idea detrás del uso del término original se debe al deseo de aportar a la comprensión de su contenido. Lo cual se hizo únicamente con parte de la terminología. Dichos términos están escritos en cursiva y seguidos

de su traducción que viene entre paréntesis. Cabe destacar que la traducción, tanto de los textos citados en árabe como de los términos empleados en el texto, es obra exclusivamente del autor de esta investigación.

Capítulo I: Génesis de la idea nacionalista árabe

1. Antecedentes del pensamiento nacionalista árabe

Antes de la emersión de la idea nacionalista árabe¹ de forma genérica, los árabes fueron afectados por una serie de hechos que de una forma u otra influyeron en su forma de pensar, así como en la adopción de recetas que, a su modo de ver, podían llevarlos a superar la situación de subdesarrollo, la división interna y la subalternidad respecto al nacionalismo central, el otomano que controlaba El Califato. Una serie de elementos de índole exógena procedentes del mundo occidental tuvieron una enorme repercusión en el pensamiento árabe contemporáneo, particularmente en lo que respecta a la forma de organización de la sociedad: los modelos de Estado, el vínculo entre el individuo y la comunidad; la religión y las relaciones interconfesionales entre las distintas *taifas*²; la patria, la nación, el nacionalismo y la unidad nacional; la ciudadanía, etcétera. Lo cual no significa la ausencia de la aportación endógena a lo dicho previamente. Una aportación local que fue mayoritariamente manifestada por la vía intrínsecamente relacionada con el ámbito de la religión, el islam en este caso. De este modo, las ideas que surgieron como consecuencia de dicha interacción fueron influenciadas, tanto por el pensamiento occidental como elementos del pensamiento arabo-islámico de la época.

Todo ello dio lugar en la segunda mitad del siglo XIX en la parte oriental del mundo árabe, la Gran Siria³ y Egipto, a lo que posteriormente se denominó *al-Nahda al-Arabiyya* (el renacimiento árabe), que abarcó desde lo cultural y literario hasta los asuntos de naturaleza política como la creación de una identidad política nacional propia para los árabes siguiendo el modelo de otras zonas periféricas del Imperio Otomano como Grecia, Hungría y el resto de los Balcanes. En este marco, el pensamiento de *al-Nahda* se ocupó de buscar una respuesta a la pregunta clave del periodo: ¿cómo superamos el atraso y la degeneración de nuestra tierra?

1 Conocido en la literatura árabe contemporánea por *al-Qawmiyya al-Arabiyya*.

2 Se refiere a una agrupación religiosa, cuya unidad se basa en lo confesional, que fue el sistema vía el cual el Imperio Otomano gobernó las provincias árabes. Es decir, delegar la responsabilidad de gestionar los asuntos internos de las taifas a sus respectivos jefes locales. Así, en la Gran Siria, por ejemplo, las principales *taifas*, a parte de los suníes que son la mayoría, se encuentran los alauíes, druces, maronitas, ortodoxos, armenios, coptos, etcétera. (Gutiérrez de Terán, 2003, p. 53).

3 La Gran Siria o el Levante será el concepto empleado en esta investigación para referirse a lo que en literatura árabe sería *Bilad al-Sham* que incluye lo que es, actualmente, Siria, Líbano, Jordania y Palestina. Se optó por esta denominación por considerarla la más adecuada ya que en el marco temporal que delimita el trabajo, la Gran Siria fue una unidad territorial con su propia realidad y condiciones. Asimismo, se emplea para diferenciar la mencionada zona geográfica de otras zonas del Mashreq (Oriente) como la Península Árabe, Egipto e Iraq. A ello se agrega el hecho de que la gran mayoría de referencias bibliográficas sobre este tema, optaron por esta denominación. (Antonius, G. 1995, p. 33).

Según las respuestas el pensamiento político árabe contemporáneo se dividió en tres campos principales. En primer lugar, las líneas que se inspiran en las soluciones procedentes del pensamiento occidental: liberalismo, socialismo y comunismo. En segundo lugar, las inspiradas en las fuentes ligadas a la tradición arabo-islámica, los reformistas islámicos – posteriormente conocidos por los hermanos musulmanes– y los wahabíes, también denominados salafistas. Y, por último, el nacionalismo árabe que, a nuestro parecer, fue una mezcla entre lo endógeno y lo exógeno, es decir, que se influenció por ambas tendencias al incorporar parte de sus aportaciones a su corpus teórico.

La aludida influencia afectó, asimismo, a la propia lengua árabe que no pudo quedar ajena de los cambios que experimentaron las sociedades árabes en general. Así, el árabe empezó a introducir un nuevo léxico para poder expresar las nuevas ideas. Asimismo, introdujo nuevos géneros literarios importados de la literatura occidental. En definitiva, emprendió un proceso de modernización y unificación de sus estándares en el que se implicaron los que se conocen por ser los impulsores de *al-Nahda* mediante su énfasis en la producción literaria que tenía como finalidades, entre otros, el renacer del idioma, así como la implicación en el debate político de aquél entonces. De esta forma, nació *al-Maqama* (la prosa), *al-Maqal al-Syasi* (el artículo político), *al-Qissa al-Tarijiyya* (la novela histórica), *al-Masrah* (el teatro), etcétera, que eran desconocidos para la literatura árabe clásica y que posteriormente se convirtieron en el vehículo mediante el cual los principales literatos transmitieron sus ideas reformistas a las masas árabes.

En este primer apartado del trabajo, que pretende ser introductorio a lo que es la génesis del nacionalismo árabe, el objetivo es abordar el origen de la idea nacionalista en el pensamiento árabe contemporáneo mediante la adquisición de los conceptos teóricos necesarios para su comprensión. Para ello, se estima que es imprescindible subrayar los elementos que contribuyeron, directa o indirectamente, a su aparición. Es decir, los hechos que hicieron posible que el nacionalismo árabe sea una opción adoptada por determinados grupos sociales para impugnar la hegemonía turca sobre las provincias árabes del Imperio Otomano.

Pretendemos acercarnos a la realidad de los árabes bajo el Imperio Otomano, así como a las relaciones que les unieron con la autoridad central; la evolución de la presencia otomana en las tierras árabes; y los principales intentos de contestación liderados por los árabes contra el Imperio. En este respecto, se subraya también la evolución de las propias demandas de las masas árabes. Ello se debe a su importancia a la hora de analizar el porqué del estallido del fenómeno nacionalista cuya principal inspiración fue basada en lo árabe y no en lo islámico.

En este sentido, y entendiendo que *al-Nahda* fue fruto, en gran medida, de la influencia del pensamiento occidental, se aborda, en primer lugar, el contacto que tuvieron los árabes con Occidente. Es decir, las principales vías por las que penetraron dichas ideas. Es pertinente, por lo tanto hablar de la conexión que protagonizaron los cristianos árabes, principalmente, los maronitas, cuya relación con la jerarquía eclesiástica católica desde el siglo XVI les colocó en situación privilegiada para la transmisión del pensamiento occidental a los árabes; de las misiones religiosas católicas, protestantes y ortodoxas asentadas en la Gran Siria, cuya labor no fue únicamente la predicación del mensaje de Dios, sino también de introducir nuevos sistemas educativos a la población local, enseñar las lenguas extranjeras, etcétera; de la campaña de Napoleón, destacando su empeño en cuanto a llevar las ciencias y el saber de Europa a Egipto; de, por último, las reformas introducidas en Egipto por

Mohamed Alí y su hijo Ibrahim Pasha que supusieron el envío de estudiantes a Francia, que posteriormente fueron los abanderados de *al-Nahda* y de la importación de ideas europeas, entre las que destaca el concepto de la nación, que más adelante dio lugar a la demanda consistente en un Estado árabe independiente de los otomanos.

A lo dicho previamente se suma la contribución de los principales adalides del renacimiento cultural y lingüístico que precedió el nacionalismo árabe emergido ulteriormente. En este caso, se destacan, principalmente, las obras de al-Tahtawi por su valor en lo que respecta a la adecuación de la terminología árabe a la noción nacionalista, así como la creación del contenido necesario para que los aludidos conceptos no aparezcan extraños para los árabes, es decir, compatibilizarlos con el sentido común de entonces, incluso, mediante la justificación basada en los enunciados teológicos islámicos. Así, en sus referencias bibliográficas abundan términos como *Watan* (patria) y *Umma* (nación).

Aparte de al-Tahtawi, creo que es necesario arrojar luz sobre otros referentes del renacimiento, desde el punto de vista de la lengua árabe, como Nasif Yazejí y Butrus al-Bustani, cuya labor enfocada hacia la modernización de la lengua, hizo que el árabe experimentara su primer despegue en la segunda mitad del siglo XIX (Montávez, 1974, p. 34), y fuese inteligible para las propias masas árabes. La consecuencia más inmediata en nuestro campo de análisis fue la aparición de la prensa escrita en árabe. A eso se suma el hincapié de estos autores en el hecho de que los árabes tenían una conciencia e identidad nacional que les diferenciaba de los turcos.

De este modo, y para tener una visión más completa del debate político y cultural que anticipó el nacionalismo árabe nos aproximaremos a la otra vertiente del pensamiento político árabe contemporáneo: el reformismo islamista. Este se aborda haciendo especial énfasis sobre aquellos de sus postulados que se inclinaron hacia el nacionalismo. Pese a inspirarse en lo islámico, el reformismo preconizó la supremacía de los árabes sobre el resto de pueblos que componen el Estado Islámico. Ello dio lugar a la aparición de ideas que defienden la vuelta al islam de los primeros años del profeta en donde los árabes gobernaban y sus tierras eran el centro y no la periferia del Imperio. Para ello, se resaltan las aportaciones de los máximos exponentes de dicha corriente: Jamal al-Din al-Afgani, Mohamed Abdu y Abderrahman al-Kawakibi.

Antes de concluir el capítulo, se esboza la contribución de la mujer en el renacimiento y como su acceso a la educación fomentó la emergencia de una clase de escritoras que defendieron la arabidad, pero también los derechos de la mujer a la educación o a la emancipación en general. Es el caso de May Ziade y Marie Ajmi, entre otras.

Para culminar los citados objetivos, en lo relativo a las referencias bibliográficas, se recurrió a las obras, escritas en árabe, de los que se consideraron principales impulsores como al-Tahtawi, al-Kawakibi, etcétera. De esta forma se consigue adentrarse en su pensamiento y extraer conclusiones con especial atención a lo relativo al nacionalismo árabe. La otra fuente serían las obras que abordaron el movimiento nacionalista árabe desde el punto de vista de la historia, las que ofrecen un relato cronológico de los principales sucesos a partir de la segunda mitad del siglo XIX como la obra de George Antonius que fue la primera en investigar la evolución del movimiento nacionalista árabe. Por último, las publicaciones más especializadas en el pensamiento político contemporáneo cuya perspectiva fue abordarlo

desde el punto de vista político y filosófico. Es el caso de las publicaciones de Albert Hourani, Elie Khedourie y Anouar Abdelmalek, entre otros.

1.1 Los árabes bajo el Imperio Otomano

Cuando los árabes empezaron a declinar en el siglo XVI, emergieron los turcos otomanos, quienes impusieron su gobierno sobre la totalidad de las tierras árabes: conquistaron la Gran Siria y Argelia en 1515, Egipto en 1517, Trípoli en 1555, Túnez en 1574, Irak en 1639 y posteriormente Yemen e Hijaz, actualmente, Arabia Saudí (Badawi, 1993, p. 2). El mundo árabe, “a diferencia de otras épocas anteriores, es un concepto escasamente mencionado en época otomana. En lugar de este término, se verán empleados adjetivos de referencia local: egipcio, sirio, etc.” (Ruiz Bravo, 1976, p. 33). El territorio fue dividido en provincias, cada una gobernada por un *Pasha*⁴ otomano, responsable directo ante el Sultán/Califa en Constantinopla, reflejando, así, el hecho de que el “Imperio Otomano viene a heredar los sucesivos imperios bizantino, abbasí”, (Ruiz Bravo, 1976, p. 32) que gobernaron al mundo árabe en periodos anteriores. Es decir, que dicha expugnación fue la consecuencia de la evolución de la entidad política islámica cuyo gobierno ha ido cambiando de centro en función de la expansión de los territorios controlados por el islam (Hourani, 1977, p. 40).

Debido al vasto territorio del Imperio, en principio las provincias gozaron de relativa autonomía (Ruiz Bravo, 1976, p. 32), que será sustituida, al sentar las bases de la nueva forma de organización del nuevo Estado, por un sistema más centralista. Esta tarea requería obtener la legitimación del Sultán como Califa obedecido por los musulmanes árabes. Para ello, y dado a que los turcos no son descendientes del profeta, la legitimación se consiguió mediante el mérito, que los principales ulemas (clero) de la época sintetizaron en: combatir a los infieles; proteger a los sitios sagrados; organizar la peregrinación; apreciar a los ulemas y gobernar conforme a la *Shariah* (Hourani, 1977, p. 43). Dicho de otra manera, la legitimidad del regidor dependía de su actitud hacia la *Shariah*⁵ (Hourani, 1990, p. 181). Por consiguiente, los nuevos regidores turcos, otorgaron notable consideración a los ulemas locales (Badawi, 1993, p. 2); patrocinaron las escuelas dedicadas a la enseñanza del islam suní, eligieron sus graduados para el funcionariado y promovieron las cofradías sufíes⁶ (Hourani, 1977, p. 43), a pesar de que la jurisprudencia *hanafi*⁷ era la única, entre las cuatro principales, reconocida por el Estado. Dicha flexibilidad estaba representada por “*local administration which allow ample room for local customs and traditions to persist and endure*” (Choueiri, 2000, p. 60), ya que la prioridad no era empezar la otomanización, sino de lograr “*strong, but loyal, local rulers in order to secure the regular collection of taxes, to protect strategic routes ward off foreign intervention*” (Choueiri, 2000, p. 60).

Los dirigentes de la población no musulmana de las provincias árabes del Imperio, principalmente cristianos (ortodoxos y maronitas/católicos) y judíos consiguieron el reconocimiento de la autoridad central, no sólo como líderes espirituales, sino también como responsables políticos de sus respectivas comunidades (Hourani, 1977, p. 46), encargados de la intermediación entre el soberano y el grupo. Por lo cual, y debido a la armonía que existía

4 Gobernador.

5 Jurisprudencia islámica.

6 Conocidas en jerga islámica por *Tarika* que, generalmente, es el reflejo del islam popular.

7 A parte de la rama hanafi existe la malekí, shafeí hambelí. Las cuatro ramas constituyen líneas de interpretación del corpus jurisprudencial islámico expuesto en las fuentes de revelación: el Corán y los dichos proféticos. Las denominaciones de las aludidas escuelas provienen de los apellidos de sus propios fundadores.

entre el sistema político y los ideales políticos prevalecientes, no había espacio para que ideas procedentes de Europa pudiesen penetrar en el espacio otomano (Hourani, 1990, p.181).

No obstante, a pesar de los intentos de imponer el poder central sobre todo el territorio del Imperio, las provincias árabes, en particular Egipto y el Norte África, conocieron la emersión de dinastías locales compuestas por jefes de milicias otomanas –el caso de los mamluques en Egipto– basadas en *“the solidarity of a professional or ethnic groups”* (Hourani, 1990, p. 181), o por familias que debían su poder a su nobleza, particularmente, a la descendencia del profeta (los *sherifes* de La Meca), (Hourani, 1977, p. 46). Estos procesos no se dieron en Irak y la Gran Siria que mantuvieron una relación estrecha con Constantinopla, entre otras razones, por su proximidad geográfica a Estambul, lo que permitió un directo control de esas provincias.

Dentro de este marco y con el reconocimiento del islam como religión del Imperio, los árabes empezaron a reflexionar sobre el papel que tenían que desempeñar a lo largo de la historia del Estado islámico: el Profeta era árabe y por consiguiente el Corán también, los árabes eran la materia por la cual el islam llevó a cabo imponentes conquistas, etcétera). Dicha conciencia nacionalista árabe se manifestó en el orgullo de pertenecer al idioma, a la cultura y a los antepasados, así como en el sentimiento de responsabilidad hacia el propio islam, liderado por los ulemas locales y las grandes familias que salvaguardaron la tradición, la cultura y los mitos arabo-islámicos (Hourani, 1977, p. 46). Aun así, el aludido sentimiento no se transformó en reclamo agresivo hacia los turcos gracias al vínculo del islam (Choueiri, 2000, p. 60), que también hizo que los árabes consideraran que *“the Ottoman State was a just Islamic state”* (Hourani, 1990, p.182). Sin embargo, es cierto, que incluso en plena aceptación del Imperio por los árabes, la realidad heterogénea de las provincias meridionales, hizo que las reivindicaciones de un grupo u otro, contra la autoridad central, no cesaran (Hourani, 1977, p. 51).

A lo largo del siglo XVIII el Imperio Otomano comenzó a experimentar un acelerado decrecimiento causado, entre otros factores, por la cuasi descomposición del aparato estatal, provocado, a su vez, por la caída de sus pilares más importantes: el sistema tributario, la propiedad del terreno basada en el feudalismo clásico y la falta total de disciplina en el ejército. A eso se sumó la crisis económica provocada por la creciente expansión europea que incidió negativamente en las vías comerciales que canalizaban el comercio exterior del Imperio. La secuela más directa de todo ello fue la subida de precios de los alimentos y el aumento de impuestos sobre la población (Hourani, 1978, p. 52).

Con el ascendente predominio europeo sobre el Imperio Otomano (Hourani, 1990, p.182), los principios que sustentan las estructuras del Imperio (la supremacía política de los musulmanes sobre los cristianos; la existencia de una ortodoxia islámica que incumbía defender al Sultán; la primacía de las lealtades religiosas sobre las étnicas u otras) empezaron a tambalearse (Ruiz Bravo, 1976, p.34). Se retornó así a la situación anterior: es decir, a la realidad sociopolítica de los árabes previa a la conquista de los otomanos.

La debilidad turca se vio plasmada en una serie de sucesos como “la batalla de Lepanto (...) que demostró que los europeos podían detener el avance turco” (Ruiz Bravo, 1976, p.35); la incapacidad de defender su territorio en la guerra contra Rusia en 1768-1774, cuando los rusos se adueñaron de Crimea que fue el primer territorio musulmán que se desconectó del Imperio y cuya conquista permitió el desembarco de los rusos en las costas del

Mediterráneo Oriental, concretamente, en partes de Grecia y en Beirut. Las tropas francesas de Napoleón ocuparon Egipto en 1798 y su liberación no pudo efectuarse sin la colaboración de otra potencia europea, los británicos en este caso. Finalmente, la Revolución Griega, entre 1821 y 1832, culminó con la independencia total de Grecia del Imperio Otomano, lo que animó a otros nacionalismos locales a abrazar reivindicaciones independentistas similares (Hourani, 1990, p. 182). Todo ello provocó que *“the legitimacy of the Sultanate became problematic and had to be re-established in conjunction with the drive of reforme”* (Choueiri, 2000, p. 60).

Para su supervivencia, la autoridad central impulsó una serie de reformas, implementando políticas precisas y prácticas como la incorporación de un nuevo sistema tributario para remplazar el *Iltizan*⁸; reforma del ejército e introducción de la conscripción obligatoria; modificación del sistema judicial que estaba asentado, exclusivamente, en la *Shariah*; llamamiento a los representantes de las comunidades a concurrir en los nuevos consejos encargados de manejar los asuntos domésticos y la creación de colegios e institutos profesionales encomendados a enseñar la ciencia. Para llevar a buen puerto estos cambios, Constantinopla tuvo que implicar en los mismos su recién creada *intelligentsia*, la élite burocrática, los grandes comerciantes (Choueiri, 2000, p. 60) y la autoridad eclesiástica.

En este clima de astenia frecuentemente acompañado de guerras, revueltas y masacres (Antonius, 1995, p. 20), el “Sultán siguió una política de concesiones a los cristianos [árabes] en el interior y en el exterior, evitando provocar enemistades y buscando, en cambio, aliados” (Ruiz Bravo, 1976, p. 34), abriendo la puerta a la influencia europea en dichas comunidades. Los consulados europeos en las provincias del Imperio eran centros de influjo rodeados de los ciudadanos protegidos, cristianos y judíos que disfrutaban de diferentes privilegios. En este aspecto, la intervención externa llegó al punto de reconocerle a Francia, desde el siglo XVI, el derecho de proteger a los católicos europeos, sus iglesias y terrenos en las tierras otomanas, y posteriormente, la protección de los católicos otomanos, es decir, de los árabes maronitas, que vivían principalmente en Líbano. Rusia, por su parte, consiguió establecer una relación e incidencia lineal sobre los cristianos ortodoxos árabes. (Hourani, 1978, p.58).

La flamante conexión de las minorías cristianas y judías árabes con Occidente otorgó a dichas comunidades cierta posición comercial privilegiada que les sirvió para ejercer un papel de intermediarios en las zonas árabes del imperio. Así, indirectamente y mediante el apoyo occidental, las minorías empezaron a tener gran influencia política en lo que concernía a las relaciones dentro del Imperio Otomano (Ruiz Bravo, 1976, p.34). Las nuevas hazañas aumentaron su consciencia nacionalista y sentido de pertenencia confesional que fue fomentado por las misiones religiosas occidentales mediante la educación, por lo que consiguieron provocar, en la cerrada educación islámica, un principio de cambio y llevar, tanto a cristianos como a judíos y a armenios a ocupar importantes posiciones en la estructura administrativa del Imperio (Hourani, 1978, p.58).

No sólo fueron los cristianos los que ganaron terreno a la mayoría de la población musulmana del Imperio; varios grupos, mayoritariamente beduinos, liderados por figuras sensacionales como Fakhrudin y Daher al-Umar empezaron a desafiar la autoridad central provocando enorme inestabilidad y rivalidades entre las tribus semi-nómadas (Antonius, 1995, p. 20), e imponiendo su propia ley sobre los territorios remotos del Imperio,

8 Impuesto sobre la tierra tributado por los árabes a las autoridades del Imperio Otomano.

particularmente en los desiertos. Egipto y Túnez, que eran prácticamente semi-autónomos (Hourani, 1990, p.182), estaban gobernados por dinastías cuya única relación directa que tenían con *al-Bab al-Ali*⁹, era la tributación de impuestos; a cambio, ellos gozaban del reconocimiento de su autonomía. “En Yemen, [gobernaban] los zaydíes (...) El Nayed, en la Península, se encuentra también prácticamente desvinculado del centro imperial” (Ruiz Bravo, 1976, p.36). Pese a ello, todos aquellos retos o intentos de revuelta no tuvieron la influencia en el renacimiento árabe como la que tuvo el wahabismo, que constituyó un desafío a la propia esencia del Imperio y de su estructura (Antonius, 1995, p. 20).

El wahabismo cuestionó a las propias tribus árabes que ignoraban la religión y la jurisprudencia islámica, *Shariah* (Hourani, 1978, p 55). El wahabismo surgió, “en parte, como reacción a la pérdida de poder del Sultán, y al creciente predominio, en algunos sectores, de los cristianos, con merma de los musulmanes” (Ruiz Bravo, 1976, p.36). Este movimiento político religioso nació en el interior de la Península Árabe, liderado por Muhammad Ibn Abd al-Wahhab (1703-1792) que se inspiró en “la Orden *Hambali*” o línea de Ahmad Ibn Hambal (una de las cuartas líneas principales de la jurisprudencia del islam suní) y en las interpretaciones de Ibn Taymyya en el siglo XIV (Hourani, 1978, p.55). Ibn Taymyya introdujo la idea de que los ulemas son los verdaderos herederos del profeta y los únicos, no las dinastías foráneas no-árabes, en referencia a los otomanos, con la facultad de gestionar los asuntos públicos de la *Umma*¹⁰ (Choueiri, 2000, p. 67). La gran contribución de Ibn Taymyya en lo que al nacionalismo árabe se refiere, fue su énfasis en la necesidad de dominar el idioma árabe, su gramática y léxico para la exégesis del Corán, del *Hadith*¹¹ y el *Ijtihad*¹². Dicho de otro modo, otorgó importancia a la lengua árabe con el fin de volver a la verdadera religión. El árabe se convirtió en pre requisito del renacimiento islámico.

Para Ibn Abd al-Wahhab, la superación de la decadencia de la comunidad islámica requiere la vuelta al “islam de los primeros tiempos (...) y el primer islam es, fundamentalmente, un islam árabe” (Ruiz Bravo, 1976, p. 37), que requiere la retorno a la forma de vida, caracterizada por una extrema austeridad, de los primeros años del Estado Islámico (Abd al-Malik, 1974, p. 26). Por todo ello, Choueiri Youssef considera el wahabismo como el primer grupo que reavivó el arabismo cultural y articuló, en el seno de los árabes, una opinión contestataria al *status quo*, a la subalternidad de los árabes dentro del Imperio Otomano (Choueiri, 2000, p. 66).

Para volver al islam auténtico, al de los predecesores (*salaf*), un retorno que en el movimiento reformista recibió el nombre de *salafiyya* (Pacheco, 1999, p. 63), el wahhabismo sugirió practicar el puritanismo, es decir, la eliminación de toda innovación o invención en el contenido y práctica de la religión, y en especial subrayar “su faceta mística e individualista” (Ruiz Bravo, 1976, p. 37), inspirada en la filosofía y pensamiento de grandes eruditos y filósofos musulmanes como el murciano Ibn Arabi o el poeta Jalal al-Din al-Rumi. “El panteísmo” del pensamiento sufí y los rituales supersticiosos introducidos en el islam, para el wahabismo, es el gran pecado moderno, ya que toca la esencia de la fe basada en la creencia de la unificación de Dios. Ibn Abd al-Wahhab razona que el sufismo causa la creación de intermediarios, santos o allegados, entre Dios y el hombre, para su posterior adoración y santificación, llevando a la idolatría (Ibn Abd al-Wahhab, 2010, p. 25).

9 La Sublime Puerta, sede de la autoridad central del Imperio Otomano.

10 Nación, comunidad.

11 Enseñanzas del profeta transmitidas por sus discípulos.

12 Razonamiento, esfuerzo interpretativo con el fin de legislar.

Con la acérrima defensa del “islam auténtico”, el pensamiento de Ibn Abd al-Wahhab, que no es reformador en el sentido de traer nueva interpretación, sino de “*denunce innovations and accretions, and preach a return to Islam’s former purity*” (Antonius, 1995, p. 22), vino a desafiar el poder del Sultán, al afirmar que el islam adoptado y patrocinado por él no es el verdadero islam, lo que implica que el sultán no era digno de ser el Califa obedecido por los musulmanes (Hourani, 1978, p 56). A cambio, lo que propone el reformismo de Ibn Abd al-Wahhab, es que el Califa “debe ser wahhabí y, dada la radicación en la Península de esa doctrina, árabe” (Ruiz Bravo, 1976, p.38). Pese a la crítica que ha sido destinada al wahabismo por sus aspectos de fanatismo, “hay que insistir en el carácter social de su programa, y el trasfondo ideológico reformista que le anima, y que será heredado por los movimientos reformistas islámicos de los siglos XIX y XX” (Ruiz Bravo, 1976, p.38).

A pesar de que la doctrina de Mohammad Ibn Abd al-Wahhab se cimentó en una interpretación superficial y elemental del texto sagrado, su énfasis en el componente árabe del islam le llevó constituir una nueva entidad política en la Península Árabe. La fundación de ese Estado Islámico fue posible por su alianza con la familia de Al-Saud, en el interior de la Península, así como la apelación al espíritu de la solidaridad islámica en lugar de la vinculación tribal que caracterizaba la sociedad árabe pre-islámica, convirtiendo así la fuerza de los beduinos en una *Yihad* permanente. A finales del siglo XVIII, los wahabíes ya habían conquistado la Península Árabe, el Golfo Pérsico, parte de Siria e Irak (Hourani, 1978, p 56), derrotando al ejército del Sultán y obligándole a firmar acuerdos con ellos. La expansión sólo fue detenida por la muerte de su creador (Ruiz Bravo, 1976, p.38) y por la campaña militar encabezada por Mohhamad Alí a lo largo de siete años, que finalmente devolvió al control del Sultán los territorios perdidos (Antonius, 1995, p 22).

El espíritu del nuevo Estado era árabe; no obstante, se puede afirmar que era el primer Estado donde todos los musulmanes estaban invitados a pertenecer independientemente de su origen, con la condición de mantener la supremacía árabe dentro del mismo. Lo cual se debe al hecho de que el wahabismo, ante todo, era un despertar islámico que quiso ser liderado por los árabes. Es decir, reproducir la realidad que caracterizó los primeros tiempos del Estado Islámico en la que los árabes tenían el control político y cultural del Imperio.

1.2 El reencuentro con Occidente

A pesar de que gran parte de la literatura que trata el pensamiento político árabe contemporáneo remonta la fecha de *Al Nahda*¹³ cultural a la invasión de Napoleón de Egipto, se puede afirmar que la conciencia nacionalista árabe, derivada del reencuentro con el mundo occidental, tuvo lugar en otras zonas del mundo árabe antes que en Egipto.

En el año 1584, el Vaticano, después de la decisión del Papa Gregorio XIII, decidió establecer en Roma la Escuela Maronita, encargada de instruir el clero de la mencionada comunidad cristiana (Pacheco, 1999, p. 36). Consecutivamente, los alumnos de dicho centro formativo, como es el caso de Ibrahim al-Haqalani, Mutran Germanus Farhat y Yusuf Saman, a su vuelta, fundaron escuelas con sistemas de enseñanza europeos, y abrieron la puerta a la instalación de misiones religiosas católicas y, más adelante, protestantes.

13 Resurgimiento, renacimiento. *Al-Nahda* es el término que se empleó para referirse al movimiento cultural y nacionalista árabe que surgió en la segunda mitad del siglo XIX, principalmente, en la Gran Siria

De este modo, desde 1625 se establecieron en Siria misioneros franceses pertenecientes a distintos órdenes religiosos, “no solo para recuperar las iglesias [orientales] rebeldes, sino también para corregir la creencia de los maronitas y los elementos similares que reconocían la autoridad de Roma” (Hourani, 1978, p. 76). Por las dificultades de la época y la persecución, sus actividades no trascendieron unas pequeñas escuelas desplegadas entre las comunidades cristianas que ya habían formado parte de la jerarquía de la iglesia católica romana. Más tarde, en 1831, volverán para impugnar la presencia protestante, que previamente tenía su base en Malta, y que debido a que entre los cristianos árabes no había protestantes, su actividad primordial fue convertir a los ortodoxos y católicos al protestantismo (Antonius, 1995, p. 22).

Por otra parte, el cristianismo ortodoxo oriental (principalmente copto y armenio, en colaboración con la iglesia rusa), promovió un conjunto de actividades destinado al ámbito educativo como la fundación del seminario de Ayuntura en 1728 y los colegios de enseñanza superior de Zegarta y Ayn Waraqa (Ruiz Bravo, 1976, p.38). Las referidas actividades florecieron tanto en el Levante como en Egipto, áreas donde se afincaba la mayoría de la comunidad ortodoxa árabe. Lo que destacó las actividades impulsadas por el *establishment* ruso ortodoxo de las demás actividades misioneras, fue su énfasis en la enseñanza del idioma árabe en sus manuales educativos (Nuayme, 1977/2011, p. 108). A nuestro juicio, de ahí deriva el hecho de que los principales líderes del nacionalismo árabe que apareció después procedan de la comunidad ortodoxa; es el caso de Antun Sada, Michel Aflaq y George Habash, entre otros.

Gracias “al hecho de que Gran Bretaña y Francia dominaron el Mediterráneo oriental desde finales del siglo XVII” (Said, 2003, p. 40), se constituyó, paulatinamente, una importante cantidad de misiones católicas asentadas en zonas predominantemente católicas o susceptible de serlo, como Líbano y Siria. Consecuencia de ello, el clero de finales del siglo XVII, se distinguió por el elevado nivel de su formación y apertura hacia la cultura occidental en particular: Dominaba el latín, el italiano y en algunos casos el francés. Lo cual influyó en el nivel cultural de los cristianos de la Gran Siria en general (Hourani, 1978, p. 76).

Separadamente de la acción misionera patrocinada por los países europeos ya mencionados, la aristocracia local también contribuyó a aumentar la influencia occidental. En este respecto, diversas familias poderosas del Líbano, fundamentalmente cristianas, fundaron monasterios conforme a los métodos y disciplina de la evangelización occidentales. Los aludidos monasterios se transformaron en centros de divulgación de la educación, tanto para el clero como para la población en general.

Parte de los objetivos de la nueva clase educada en el marco de los sistemas educativos occidentales, era perfeccionar y dominar el idioma árabe que era imprescindible para trabajar en la administración imperial otomana. Así el aprendizaje y la modernización del idioma árabe adquirió notable importancia. Precisamente en esta época, “aparecieron familias, como Al Yajizi, Al Shidiyyak y Al Bustani que fundaron el renacimiento árabe cultural en principios del siglo XIX” (Hourani, 1978, p. 76).

Pese a que el grueso de la cultura adquirida por miembros del clero, literatos y comerciantes, era preeminentemente cultura teológica, su interés por el árabe tuvo una gran influencia en su afinidad cultural. De esta forma, aparecieron eruditos interesados en investigar el legado de los árabes en la historia de las iglesias orientales, dando lugar a la

fundación de la primera escuela de historiadores en el Líbano (Hourani, 1978, p. 79), llevada a cabo por ex alumnos de la Escuela Maronita de Roma.

Otra de las vías de penetración de la cultura occidental en las sociedades árabes fue el resultado de las reformas otomanas emprendidas por el Sultán Selim III, que permitieron la aparición de una élite de diplomáticos, intérpretes y oficiales del ejército con educación europea. Este cambio fue posibilitado por la introducción de las referencias bibliográficas francesas traducidas al turco y que eran la base didáctica de las escuelas técnicas fundadas en el siglo XVII. “De este modo emergió una élite otomana que, sin renunciar a sus raíces, formó parte de la sociedad europea y se nutrió de sus ideas” (Hourani, 1978, p. 62).

Por lo mencionado anteriormente, se deduce que los primeros síntomas del renacimiento cultural árabe se remontan al siglo XVI (Pacheco, 1999, p. 36). Para el estudioso del pensamiento árabe contemporáneo, Choueiri Youssef, los componentes elementales que influyeron el renacer árabe son: reformas otomanas, educación europea y civilización árabe (Choueiri, 2000, p. 65), cuya interrelación empezó a demostrar sus frutos antes de la aparición de las consecuencias que supuso la presencia de Napoleón en Egipto. Es decir, que los referidos contactos entre árabes y pensamiento occidental dieron los elementos que supusieron la introducción de ideas que posteriormente darán lugar al nacionalismo árabe contemporáneo.

1.3 La campaña francesa por Egipto

Aunque el objetivo de la invasión de Napoleón a Egipto se inscribe en el marco de “*the history of Anglo-French rivalry in imperial expansion which was designed to cut off Britain’s rout to India*” (Badawin, 1993, p. 4), es decir, fue un intento de cortar el acceso británico a la India, su repercusión sobre la vida cultural fue determinante para el desarrollo histórico de Egipto (Anouar, 1994, p. 86), y de todo Oriente Medio (Pacheco, 1999, p. 37).

Paradójicamente, la Campaña de Napoleón incluyó en su seno científicos y eruditos de distintas disciplinas: contaba con una biblioteca de literatura europea, un laboratorio de ciencias naturales y una imprenta del árabe (Pacheco, 1999, p. 36). En esta línea, los franceses fundaron el *Institut d’Egypte*, que se ocupó de aglutinar y facilitar los trabajos de los científicos (Said, 2003, p. 119), y publicarlos en el *Courrier d’Egypte*, el recién fundado diario redactado en idioma francés, (Badawin, 1993, p. 4). El citado diario sería el primer periódico publicado en Egipto.

Pese a que “Napoleón utilizó la enemistad de los egipcios hacia los mamelucos” (Said, 2003, p. 121), cuidó las formas y pretendió honrar, por lo menos en el ámbito de los gestos, el islam, como lo demostró su proclama al pueblo egipcio que comenzaba con la invocación del islam: “En el Nombre de Dios, El Clemente, El Misericordioso, no hay más Dios que Allah” (Hourani, 1978, p. 70). Con lo cual, en gran medida, procuró apaciguar la suspicacia de la tradición islámica del pueblo egipcio frente al nuevo conocimiento y pensamiento cristiano impuesto, en gran medida, por la fuerza (Pacheco, 1999, p. 36). Es el caso de Abd-al-Rahman al-Yabarti, “el primer cronista árabe de la expedición [de Napoleón 1798-1801]” (Said, 2003, p. 121), distinguido ulema de la Mezquita Mayor de El Cairo y erudito de Al Azhar¹⁴, en cuyos

¹⁴ Es también, aparte de una mezquita, una Universidad fundada por los fatimíes en El Cairo en el siglo X. La institución de al-Azhar es considerada la más prestigiosa entre los polos del islam suní, por lo que, generalmente, se encargó de expedir las *Fatwas* teológicas a la mayoría del mundo musulmán.

escritos abundan las referencias concernientes a que, desde el punto de vista de la teología, los franceses no tenían valores a añadir, ni a la cultura islámica ni al pueblo de Egipto (Pacheco, 1999, p. 40).

El desasosiego de al-Yabarti era la degeneración que podía sufrir la ética y la fe, y por consiguiente, los musulmanes, como consecuencia de tener un sistema de gobierno dirigido por infieles. Para él, el pueblo egipcio o *abna al-arab* (hijos de los árabes), expresión nacionalista utilizada en su crónica, constituye una entidad árabe y musulmana que no puede ser encabezada por extranjeros (Choueiri, 2000, p. 67). Según al-Yabarti, la ocupación francesa de Egipto es “*the ultimate catastrophe, of the disastrous reversal of the natural order of things*” (Badawin, 1993, p. 4). Sin embargo, al-Yabarti, no oculta su admiración por la organización y eficacia de la administración francesa; por el instituto científico y sus ensayos y experimentos científicos; así como por los eruditos franceses y su pasión por la investigación y por la cultura en general (Hourani, 1978, p. 72).

Desde otra perspectiva, existieron opiniones que ponían mayor énfasis en las aportaciones innegables de los franceses a la evolución del país. Es el caso de Hasan al-Attar, estudioso de la Mezquita de al-Azhar, quien tendría gran influencia cultural posteriormente, estimó que sería beneficioso para los árabes importar de Europa todas las ciencias e innovaciones. Para dar un ejemplo desde su propio comportamiento, al-Attar dejó de lado los estudios tradicionales de teología islámica y decidió embarcarse en el estudio, con profundidad, de las ciencias traídas por los franceses. Posteriormente probó, sin demasiado éxito, incluir el estudio de las ciencias modernas en el sistema didáctico de al-Azhar (Pacheco, 1999, p. 39), con el fin de adoptar el aludido pensamiento.

En lo que respecta a la posición del pueblo egipcio, se puede reducirla en la animosidad hacia los franceses. Lo cual se evidenció en sus continuos enfrentamientos con los soldados franceses y las múltiples revueltas populares, especialmente, en el seno del campo egipcio y en El Cairo, en las que, con frecuencia, se aliaron las clases populares con el clero de al-Azhar. Una resistencia que no cesó hasta la firma del acuerdo de paz entre Francia y el Imperio Otomano en el 9 de octubre de 1801. Ahmed Hamrush, en este sentido, mantiene que “la resistencia popular [egipcia] a la campaña francesa significó el inicio de la preocupación de los egipcios por la militancia organizada en el marco del ejército” (Hamrush, 1992, p. 17). Lo cual tendrá una considerable incidencia en el movimiento nacionalista de los años siguientes como lo atestiguan las sucesivas revueltas populares.

En otros términos, la respuesta de los egipcios fue una mezcla entre, por una parte, los avances de Francia pueden adaptarse a la administración, la economía y al ejército de Egipto, y por la otra, que el gobierno de los infieles invasores llevó al país a la catástrofe y la inmoralidad: “en esta aparente contradicción (...) reside una característica del pensamiento árabe contemporáneo (Pacheco, 1999, p. 39).

En suma, independientemente de la postura de los egipcios hacia la campaña y pese a su descalabro desde el punto de vista militar –duró sólo tres años–, la conquista francesa de Egipto “*brought an end the isolation of the Arab world from the west*” (Badawin, 1993, p. 5), y aproximó las ideas y ciencias occidentales al Oriente (Said, 2003, p. 133). Con lo cual, “el año 1798, representa el comienzo de un movimiento intelectual árabe cuyas manifestaciones habían permanecido aletargadas durante casi cuatro siglos y ese movimiento es el que se conoce, en árabe, por [Al] *nahda*” (Pacheco, 1999, p. 41), renacimiento, que tendrá su apogeo

en la segunda mitad del siglo XIX y principios del siglo XX, cuya máxima expresión fue el nacionalismo árabe.

1.4 Las reformas de Mohammad Alí

Mohammad Alí (1769-1849), “uno de los personajes más importantes en la historia del Egipto moderno” (Ruiz Bravo, 1976, p.44) era un oficial otomano de origen albanés. Llegó a Egipto con la misión de desalojar al ejército de Napoleón del país y devolverlo al control de la Sublime Puerta. Tuvo éxito cuando, dos años después, los franceses fueron evacuados de Egipto. Mohammad Alí, entonces, se hallaba en condiciones para controlar el ejército y la autoridad en lo que era una provincia otomana. De este modo, en 1805, ya había logrado el control militar y el reconocimiento del Sultán como *Wali*¹⁵, máximo gobernador de la Provincia de Egipto. Los siguientes seis años los empleó para consolidar su poder, imponiendo orden y aniquilando el dominio que tenían los mamelucos en la región (Antonius, 1995, p 21).

Su segunda oportunidad para afianzar su posición fue cuando el Sultán le solicitó batir el previamente aludido movimiento wahabí. Mohamed Alí consiguió eliminar los wahabíes e imponer el dominio de la Sublime Puerta a los sitios sagrados del islam, La Meca, Medina y, en general, en la región de Hijaz, que habían sido conquistados por el Estado fundado por Ibn Abd al-Wahhab (Choueiri, 2000, p. 58). Las aspiraciones wahabíes, la liberación de la Gran Siria y de Irak del poder otomano, así como la unidad árabe, fueron asumidos, de alguna manera, por Alí. De esta forma, la campaña contra los wahabíes se transformó en el inicio de la involucración de Mohammad Alí en su proyecto expansionista por los territorios árabes. La conquista de la Península Árabe hizo que el propio Mohammad Alí la convirtiese en territorio egipcio cuyos gobernadores fueron asignados directamente por el *Wali*. Asimismo, la presencia egipcia en la Península allanó el camino hacia *Bilad al-Sham* (La Gran Siria).

Aunque era uno de los sultanes de la época más reticentes hacia las ideas procedentes de Europa, Mohammad Alí anhelaba convertir Egipto en un Estado moderno. Con una visión especial hacia la Europa occidental, como sociedad activa, orientada por la razón e impulsada por la fuerza del nacionalismo, comenzó por la labor de asentar un ejército y una armada moderna, entrenada por oficiales franceses y compuesta por soldados egipcios, que “*the first time in centuries that native Egyptians were conscripted as soldiers*” (Choueiri, 2000, p. 63,) creando así “una solidaridad nacional y revalorización del elemento árabe” (Ruiz Bravo, 1976, p.46). A ello se suma la centralización de la administración y del sistema presupuestario; la construcción de la base de la economía egipcia moderna con el cultivo masivo del algodón y el intento de montar un aparato industrial moderno, lo que le obligó a crear academias y mandar los estudiantes a Europa para formarse y traducir las obras, especialmente las de índole técnica, en un claro intento de construir una nueva infraestructura cultural (Anouar, 1974, p. 74). A eso se agrega la instauración de una imprenta para la publicación de los libros traducidos al árabe, así como para la divulgación de las publicaciones del recién fundado boletín oficial del Estado (Hourani, 1978, p. 74), lo que favoreció la posición de la lengua árabe como lengua oficial del Estado en vez del turco. De esta manera, Egipto pasó a ser un Estado independiente *de facto*, cuya única relación con la autoridad central del Imperio Otomano fue la entrega de un impuesto anual a cambio del reconocimiento de su independencia.

15 Gobernador de una provincia del Imperio.

En esta primera etapa de su reinado, quizá la aportación más significativa de las reformas de Mohammad Alí al nacionalismo árabe, fue la importancia dada al idioma árabe en el funcionamiento de la recién creada burocracia, usándolo como herramienta de comunicación en los asuntos que conciernen el Estado. El nuevo sistema escolar también se asentó sobre la lengua árabe (Choueiri, 2000, p. 63). El interés del líder por el estudio de la arqueología y la prehistoria de Egipto, aceleró el desarrollo de una historia más científica, pero también más nacionalista. Se creará, así, el germen del Yo nacionalista e histórico, que hace pensar en clave de la Nación egipcia, con toda su especificidad, en vez de la *Umma*, comunidad islámica (Anouar, 1974, p. 75), que es una categoría más amplia cuya delimitación abarca pueblos extra árabes. Es decir, al apostar por el énfasis en el pasado egipcio, Mohammad Alí, contribuyó a la consolidación de una identidad egipcia diferenciada del resto de la comunidad árabe. En definitiva, Alí creó el modelo de nacionalismo egipcio que experimentaría su apogeo a finales del siglo XIX y a principios del siglo XX.

Para obtener la fuerza necesaria para culminar su objetivo, es decir la modernización de Egipto, el gobierno de Alí a partir de 1826 intensificó el traslado de delegaciones estudiantiles a Europa, principalmente a Francia. Estos estudiantes aprovecharon su estancia para aproximarse al pensamiento occidental y conocer de cerca el modelo de sociedad y organización de la Europa Occidental. Los estudiantes que se beneficiaron de las referidas misiones educativas fueron mayoritariamente los cristianos turcos y, más adelante, los egipcios. Estos grupos “constituyeron, ulteriormente, la primera clase culta del Egipto moderno, cuyos miembros empezaron a tener un rol determinante, a partir de los 30 del siglo XIX, en los asuntos del país, traduciendo y publicando en árabe” (Hourani, 1978, p. 75).

Una vez consolidado su poder en Egipto y extendida su fama y prestigio a lo largo y ancho del Imperio Otomano, después de derrotar la rebelión de los reformistas en la Península Árabe, las intenciones nacionalistas de Mohammad Alí empezaron a emerger. Concretamente, pretendía fundar un imperio árabe independiente del Imperio Otomano. Un califato “*to include Egypt and the Sudan, the Arabian Peninsula, Syria and Irak*” (Antonius, 1995, p 25). Esta idea se reflejó en su expansión hacia el Sudán, cuya conquista en 1820 se consiguió de la mano de uno de sus hijos, Ismael Pasha, y que significó el control total del Nilo. Las ambiciones de Mohammad Alí no cesaron con la conquista de Sudán. Inició la elaboración de una narrativa panarabista centrada en la protesta contra la situación de subalternidad de los árabes en el Imperio. Es decir, abogó directamente por la constitución de un Estado Árabe independiente, que posteriormente se convirtió en el principal desafío nacionalista contra la integridad del Imperio, junto con otros nacionalismos periféricos como el griego, el serbio y el búlgaro (Hamrush, 1992, p. 26–28).

Más adelante, promovió la conquista de la Gran Siria, que fue liderada por otro hijo suyo, Ibrahim Pasha. La campaña que se inició en el 4 de noviembre de 1831 para arrebatar nuevas tierras del Imperio desplazó las autoridades otomanas e instaló un nuevo sistema controlado por otra autoridad, la de Mohamed Alí, cuya intención fue conseguir la independencia de las tierras árabes de los otomanos. Para dicho fin optó por la promoción de la conciencia nacionalista árabe entre la población de los citados territorios, aprovechando la dificultad de encaje de la mayoría de los cristianos árabes y de los judíos en el sistema otomano.

Indudablemente, Ibrahim Pasha, quién creció entre los árabes, a diferencia de su padre, expresó más claramente su deseo de ver un despertar de la conciencia nacionalista que

llevarse a la liberación y a la fundación de un Nación para los árabes (Antonius, 1995, p 28). Una misión que fue ayudada por un conglomerado de reformas, de índole social y económica, promovidas para reforzar la posición de los árabes en el Imperio y revertir el atraso que supuso el sistema de gobernanza otomano.

Aparte de las consecuencias que supuso el hecho de permitir las actividades misioneras, que veremos a continuación, Ibrahim Pasha, inició *“a wide programme of primary educatin for boys, modelled on the system inaugurated by his father in Egypt”* (Antonius, 1995, p. 35). Por tanto, estableció una red de escuelas primarias en todo el territorio y colegios de educación secundaria en las principales ciudades, así como escuelas pre-militares en Antioquía, Damasco y Alepo (Ruiz Bravo, 1976, p. 51). A diferencia del sistema educativo adoptado en Egipto, Ibrahim Pasha, pretendió que el nuevo sistema de enseñanza sea *“the seed of Arab national consciousness”* (Antonius, 1995, p. 40). Es decir, promover la conciencia nacionalista árabe partiendo de lo que permite la generalización de la educación.

Pese al corto recorrido de las reformas educativas de Ibrahim Pasha, que acabaron al tiempo de su retirada de Siria, su alcance, particularmente el hecho de haber insertado en la educación a los musulmanes, cuya reticencia hacia las misiones cristianas les impedía ingresar en las escuelas modernas. La importancia de esta decisión es obvia, ya que la mayoría de las masas árabes eran musulmanas. Ibrahim Pasha entendió que la transformación hacia el nacionalismo árabe pasaba necesariamente por la inclusión de dichas mayorías en el campo de las nuevas ideas vía la enseñanza. A lo dicho se suma su actitud liberal hacia los europeos residentes en tierras árabes, es decir, los misioneros portadores del pensamiento occidental. Todo ello convirtió la aportación de Ibrahim Pasha en un crucial episodio en la evolución cultural y nacionalista árabe en el Levante y en Egipto (Badawi, 1993, p. 9). Sin duda, su legado más destacable es haber creado un *“system aimed deliberately at awakening Arab National consciousness among the pupils”* (Antonius, 1995, p. 39).

Probablemente lo que le animó a intentar gobernar el resto de las provincias árabes y generalizar las reformas emprendidas en Egipto, fue el hecho de que *“the Moslems, (...) were prepared to welcome this frech challenge to the detested rule of the Turk. The Christians, envious of the fair treatment wich the Christians in Egypt enjoyed under Mehemed Ali”* (Antonius, 1995, p 25). Sus políticas se basaron en la igualdad religiosa con el fin de acomodar a cristianos, judíos y la diáspora europea en sus dominios. Egipto era un Estado con tendencias imperiales, pero, al mismo tiempo, era el refugio donde se juntaron los intelectuales y políticos perseguidos por el Imperio Otomano (Anouar, 1974, p. 74).

Las conquistas y reformas de Mohammad Alí y su dinastía reforzaron la autoestima de la consciencia nacionalista árabe (Choueiri, 2000, p. 58) y crearon una base cultural para su posterior resurgimiento. Por ello, Al-Tahtawi, uno de los pensadores más influyentes en el nacionalismo árabe y que veremos más adelante, presentó a Alí como el fundador del moderno Egipto y el motivador de su sentimiento nacionalista (Fahmy, 1997, p. 12-16). Aun así, parte de los estudiosos del nacionalismo árabe creen que *“se trata de un nacionalismo dinástico (...) que producirá las condiciones de las que luego puede arrancar el nacionalismo popular. (...) y en principio, no posee elementos de nacionalismo árabe”* (Ruiz Bravo, 1976, p.45).

Jorge Antonius opina que el plan de fundar un Imperio Árabe, que fue lanzado por Mohammad Alí y por su hijo Ibrahim Pasha, fracasó, ya que no pudo integrar dentro de sus dominios a la Gran Siria. Y agrega que su “*greate weakness was that it was formed out of time, in advance of the birth of Arab national consciousness*” (Antonius, 1995, p 33). El patriotismo en el sentido nacional, entonces, no era conocido, y las lealtades respondían más a la solidaridad sectaria como base de la organización política y social, en detrimento de la solidaridad cultural cimentada sobre lo árabe. (Antonius, 1995, p 32).

En conclusión, las reformas emprendidas por Mohamed Alí en Egipto fueron un precedente del nacionalismo árabe. Al respecto, se cita con especial atención su ambición de instaurar una entidad política independiente que englobase todos los territorios árabes. Ello le hizo optar por la promoción de la conciencia nacionalista árabe al apostar por la revitalización de la posición de la lengua árabe, el énfasis en la historia de los árabes, y la introducción del pensamiento occidental, particularmente el francés, que preconizó la idea de la nación.

1.5 Misiones religiosas occidentales

El otro enlace con el pensamiento occidental, como se explicó anteriormente, fue mediante las misiones religiosas occidentales instaladas principalmente en la Gran Siria desde principios del siglo XVII. Las primeras órdenes religiosas que eran en sus orígenes todas católicas y mayoritariamente francesas, se conformaron con el establecimiento de pequeñas escuelas y seminarios, por lo cual, no llegaron a llevar a cabo la totalidad de sus actividades en el terreno hasta la llegada de Ibrahim Pasha, hijo, que gobernó Siria entre 1834 y 1840. Su llegada abrió la puerta a la actividad misionera, tanto francesa católica, como americana protestante (Antonius, 1995, p. 35).

En efecto, en 1820 llegaron a Beirut, procedentes de Malta, los misioneros norteamericanos protestantes. Aparte de las dificultades a las que también se enfrentaron las misiones católicas, los misioneros americanos tuvieron que buscar adherentes vía la conversión ya que entre los habitantes locales no había protestantes. A pesar de ello, los americanos consiguieron introducir, entre otras novedades, la enseñanza para mujeres que no existía entonces en la Gran Siria (Antonius, 1995, p. 36).

Su efectividad los llevó a tener, en pocos años, más de 33 colegios, con más de 100 profesores. En 1866 fundaron el *Syrian Protestant College in Beirut*, que dio origen en 1866 a la conocida e importante Universidad Americana de Beirut (UAB) (Pacheco, 1999, p. 45). Se trataba de un centro de educación superior que puso énfasis en “*the civilizational and social aspects of religion over the denominational and liturgical*” (Anderson, 2011, p. 65), lo que permitió que su lengua principal de instrucción, inicialmente, fuera el árabe. Su estudiantado fue mayoritariamente cristiano ortodoxo –ya que los maronitas optaron por la enseñanza católica– con la presencia de una minoría musulmana y otra judía.

La contribución del alumnado de las escuelas misioneras a la génesis del nacionalismo árabe fue muy destacada y productiva. Ello se debe al hecho de comprender que lo que necesitaba el Levante era un sistema educativo en consonancia con sus tradiciones y que el renacimiento árabe se basaría en su literatura e idioma. El movimiento protestante puso énfasis en el suministro de libros y manuales escolares escritos en árabe; lo cual les obligó a trasladar su imprenta de Malta a Beirut. Los resultados le llevaron a incrementar las metas, iniciando un proceso de modernización del propio idioma árabe para que fuera legible para la

imprensa, así como iniciaron la traducción de la Biblia al árabe. A eso se añade su expansión por todo Siria a través de centros educativos, incluidos escuelas para entrenar el profesorado. Para George Antonius, su mérito principal fue el hecho de haber revolucionado los métodos didácticos, lo que abrió un escenario en el cual prevaleció el sentido de orgullo árabe, por lo que la efervescencia intelectual que marcó el inicio del renacimiento árabe fue creación suya (Antonius, 1995, p. 41-43)

Betty Anderson escribió la obra *The American University of Beirut: Arab Nationalism an Liberal Education*, una investigación detallada sobre el rol de dicho centro en el nacionalismo árabe moderno. Anderson sostiene que la UAB, mediante el proyecto “*Making Man*”, quiso transformar la sociedad mediante la creación de nueva identidad compatible con la modernidad. Es decir, pretendía la construcción del carácter por la vía de la educación. Un carácter en el que el arabismo es la columna que vertebra la nueva identidad. Pero apelar al despertar árabe, servía también para acabar con la hegemonía turca (Anderson, 2011, p. 56–58). Para el proyecto educativo de la UAB, introducir conceptos como patriotismo, ciudadanía, conciencia y libertad, llevaría a

“Muslims, Christians, and Jews alike need to have a spiritual awakening, that selfish nationalism will be changed into team work, corruption into public service, and indifference into a new faith. Unbelief could only lead to materialism and fanaticism; religion, properly understood, inevitably activate public service and a constructive nationalism” (Anderson, 2011, p. 71).

Este proceso hizo hincapié en la historia, especialmente en la parte más gloriosa para destacar la contribución de los árabes a la civilización y en la modernización y unificación de la lengua árabe. La generalización de los ideales del cristianismo protestante se convirtió en la vía mediante la cual se inculcó el modelo occidental de construcción de colectividades articuladores de la identidad nacional.

La UAB se convirtió en un centro donde se construyó una identidad árabe homogénea, no sólo por los estudiantes que se formaron en su seno, sino también por las actividades literarias vehiculadas a través del diario *al-Urua al-Utqa*, escrito en lengua árabe y enfocado a los problemas que padecía la sociedad árabe: ocupación, subdesarrollo y fragmentación de sus sociedades. En este sentido, la solución que se presentaba en las páginas de *al-Urua al-Utqa* fue el nacionalismo árabe. En su opinión los árabes superarían sus divisiones históricas que procedían generalmente de las diferencias religiosas: *“these Arab nationalists turned to Arab unity as the solution (...) In their writings, they found mobilizing qualities in Arabness, positioning it as the agent that could finally move the region out of colonialism and into an independent modernity”* (Anderson, 2011, p. 121).

La enorme contribución de la UAB al nacionalismo árabe la refleja el hecho de que el grueso de los intelectuales y políticos que lideraron dicho pensamiento, de 1913 a 1967, fueron sus alumnos. Es el caso de, entre otros, Antun Sada, fundador del Partido Nacional Socialista Sirio lo veremos en los siguientes apartados); Izz al-Din al-Kassam, destacado militante antisionista; George Habash, exponente del Movimiento Nacionalista Árabe y, posteriormente, del Frente Popular de Liberación de Palestina; Constantine Zurayek, intelectual y teórico nacionalista árabe, que fue presidente de la propia UAB y redactor de *al-Urua al-Utqa*. También estudiaron en la UAB importantes líderes y militantes de al-Ba’at.

Por su parte, las misiones católicas no fueron menos activas que las protestantes. Fundaron la Sociedad Oriental con el objetivo de promover el estudio de la lengua y literatura árabe. También pusieron énfasis en la educación, abriendo centros educativos en las principales ciudades y modernizando y elevando los estándares de la enseñanza. Su trabajo se coronó con la fundación de la Universidad de San José en Beirut en 1876 por los jesuitas franceses que, junto con la Universidad Americana de Beirut, constituirán una importante fuente de ideas reformistas, no sólo en el Líbano, sino en todo el Oriente Próximo (Pacheco, 1999, p. 45).

De igual manera, los jesuitas católicos se destacaron por la introducción de imprentas para divulgar su bibliografía de índole teológica, así como para editar libros de literatura árabe, ya que su alcance era limitado por la ausencia de la imprenta en la zona árabe del Imperio Otomano (Antonius, 1995, p. 45). A eso se agrega la impresión de nuevas traducciones de obras occidentales, “fundamentalmente francesas, que fueron el vehículo de penetración y propagación de nuevas ideas” (Pacheco, 1999, p. 43).

La aparición de la imprenta en la Gran Siria contribuyó al surgimiento de la prensa escrita en árabe. La totalidad de los diarios que había o pertenecían a los gobiernos en El Cairo e Estambul o bien publicaban en otras lenguas, griego, armenio y francés. Los rotativos árabes aparecieron gracias al creciente número de imprentas, escritores y lectores, así como la relativa permisividad de la autoridad central del Imperio. De este modo surgieron diarios y revistas especializadas que se publicaban con regularidad desde El Cairo y Beirut principalmente (Hourani, 1978, p. 124, 125).

En general, todo aquel movimiento educativo resultó muy beneficioso en términos de la creación de la cultura requerida para el momento nacionalista. Aparte del idioma árabe, los centros educativos de las misiones religiosas occidentales enseñaban latín, francés, inglés, italiano y ciencias modernas desconocidas por los árabes en aquel entonces. Modernizaron e hicieron más accesible para las masas la escritura en lengua árabe, depurándola y renovándola, ya que la literatura tradicional se caracterizaba por su arraigo a las metáforas y un léxico agobiante. Dicha educación permitió a la nueva clase educada ver un mundo más allá del ámbito limitado en el que vivían y les hizo buscar formular un nuevo sentido común capaz de ser la base de una nueva solidaridad nacional. La mencionada reivindicación les hizo enfrentarse a su propio clero e incluso convertirse al protestantismo que no tenía adherentes hasta ese momento, en grado tal que fue reconocido como una de las religiones del imperio por el Sultán otomano en 1850 (Hourani, 1978, p 122-124).

Ruiz Bravo, avala la idea de que la competición entre las distintas agrupaciones misioneras occidentales resultó en una elevación del nivel cultural árabe, y por lo tanto del idioma árabe en sí. Dicha evolución en poco tiempo se convirtió en ideas políticas: la consciencia nacional árabe que posteriormente impulsó *al-Nahda* (Ruiz Bravo, 1976, p. 51). En definitiva, que “el resurgir cultural sirio dio comienzo por un movimiento lingüístico y literario que alcanzará una gran amplitud y que constituirá el fundamento de gran parte del nacionalismo árabe futuro” (Pacheco, 1999, p. 43).

2. Principales intelectuales impulsores de *al-Nahda* cultural y lingüística

El resurgir cultural que impulsará *al-Nahda* en la segunda mitad del siglo XIX fue, como se explicó anteriormente, el resultado de la interacción de varios elementos, entre los

que se destaca las políticas de Ibrahim Pasha en Siria, la actividad misionera católica y protestante, la aparición de la imprenta, la fundación de universidades y organismos superiores de cultura, como bibliotecas públicas y la formación de sociedades científicas.

Las principales figuras que liderarán dicho renacimiento serían los alumnos de los centros educativos de las misiones occidentales, los cristianos libaneses, principalmente maronitas (Hourani, 1978, p. 122-127). En este sentido, emergerán familias enteras que, por su producción literaria, se vincularon a *al-Nahda*, como al-Yazeji, al-Bustani, al-Naqqas, entre otros (Badawi, 1993, p.10). Consecuentemente, “la literatura árabe experimenta un primer despegue y desarrollo de relativa consideración circunstancial durante la segunda mitad del siglo XIX” (Montávez, 1974, p. 34): se cita, precisamente, la aparición de nuevos géneros literarios como la prosa, el teatro, la novela, etcétera.

En dicho renacer, aparte de las figuras que mencionaremos a continuación, los investigadores del pensamiento árabes coinciden en el rol de personalidades literarias como Salim al-Naqqas, impulsor del teatro árabe; Ahmed Maris al-Shidiaq, lexicógrafo y fundador de un importante periódico en idioma árabe en Estambul; el Emir argelino, Abdelkader, héroe de la resistencia de Argelia a la conquista francesa y conocido por su poesía nacionalista, así como su actividad pacifista en Siria durante las masacres de 1860; Gurgy Zaydan, filólogo, historiador y crítico literario, conocido por su contribución al género de la novela histórica, mediante numerosos títulos que abordan la historia del islam y la biografía de sus principales personalidades; y finalmente, Ahmed Shawqi, apodado “príncipe de los poetas”, escritor neoclásico con gran influencia sobre la literatura egipcia.

A ellos se suma la contribución de *Udaba al-Mahyar*¹⁶ (literatos de la diáspora), que lideraron figuras de gran prestigio dentro de la literatura árabe moderna, como Jubran Jalil Jubran, Elia Abu Madi, Amin al-Rihani, Michael Nuayme, etcétera, que se destacaron por su crítica al confesionalismo y a la clase clerical, especialmente la cristiana. En sus obras abundan los llamados a la unidad alejada de toda consideración religiosa.

Más importante aún fue la contribución de Nagib Azoury y Jorge Antonius, por su intento de entender todo el movimiento cultural, político y literario que experimentó el mundo árabe, como un nacionalismo recién nacido que pretende reconstruir lo árabe. El primero,

16 Movimiento literario de la comunidad sirio-libanesa en Las Américas, surgido finales del siglo XIX y principios del siglo XX por el auge del fenómeno migratorio del Levante al nuevo mundo, y fue conocido por *Adab al-Mahjar* (literatura de la diáspora). *Adab al-Mahjar* estuvo representado por dos escuelas literarias distintas, la primera, al-Rabita al-Kalamiyya, fundada en Nueva York, entre sus máximos exponentes se encuentran Jubran Jalil Jubran, Michael Nuayme, Amin al-Rihani y Iliá Abu Madi, y se caracterizó por su claro antagonismo con las normas clásicas que regían la literatura árabe. Por la otra parte, en Sudamérica, principalmente en Brasil, emergió *al-Usba al-Andalusiyya*, cuyos literatos más eminentes fueron Naser Numan y Fauzi Maluf, destacados por su inclinación a la poesía árabe clásica que fue el medio por el que canalizaron una producción cargada de contenido nacionalista y nostálgico. *Adab al-Mahjar* en general, supuso una enorme contribución a la literatura árabe contemporánea y la lengua árabe en particular, especialmente en lo relativo a su modernización, simplificación y eliminación de los complejos estilos clásicos y la introducción de nuevos contenidos, así como géneros literarios desconocidos por los árabes de la época. Asimismo, la producción literaria de la diáspora, gracias a la libertad que gozaban sus autores, denunció la degeneración que vivían los árabes bajo el Imperio Otomano y apeló al nacionalismo y a la unidad nacional como la única solución a la situación de dominación que experimentaban. A este respecto, puso énfasis en la importancia de la tolerancia y la superación del fanatismo religioso. Todo ello condujo a la creciente importancia de la literatura nacionalista, especialmente de la mano de Amin al-Rihani cuya obra *al-Tatarruf wa al-Islah* (El fanatismo y la reforma) subrayó la necesidad de crear una identidad nacional en la que desapareciesen las sensibilidades religiosas que separaban a los árabes (Al-Naúri, 1977, p. 21) y (Nuayme, 1977/2011, p 39).

Azoury, en su obra *Reveil de la Nation arabe dans l'Asie turque*, escrita en 1905, en la que el autor apela a la creación de un Estado nación árabe que incluyese únicamente a los territorios asiáticos, es decir, excluía Egipto y el Norte de África, como era habitual entre los intelectuales levantinos de la época. En este orden de ideas, él propone un Estado Árabe (Federal) que otorgue una autonomía a las regiones con características especiales como Líbano, Yemen o al-Hiyaz (Meca y Medina). Un Estado Árabe, laico con clara separación de poderes para, según él, no caer en los errores del Imperio Otomano, donde la política estaba subordinada a la religión islámica (Azoury, 1905, p. 210-255).

Azoury razona a lo largo de su obra que los árabes perdieron su identidad y conciencia nacional—después de la invasión turca que impidió la evolución de los árabes, dejándolos alejados de la civilización más avanzada. Dicha intromisión turca, ahondó las divisiones entre los árabes, por lo que Azoury propone una serie de medidas, entre las que se destaca la idea de unificar los rituales de todas las iglesias árabes, para superar las divergencias confesionales que, a su parecer, son una de las fuentes de la degeneración árabe.

En segundo lugar, *The Arab Awakening*, del historiador sirio George Antonius, una obra de referencia para esta investigación, debido a su importancia en la documentación de los sucesos iniciales de la génesis del nacionalismo árabe, así como por ser la primera obra árabe en un idioma europeo, escrita desde la perspectiva de un historiador educado en el *establishment* británico (Ernest Dawn, 2000, p. 41). Su autor, Antonius, aparte de formarse en la enseñanza europea, era funcionario de la administración inglesa.

Pese a no ser una obra teórica que contiene un proyecto programático para el nacionalismo árabe y la nación árabe como la de Azoury, su valor se debe al hecho de llamar la atención de los intelectuales árabes sobre la idea nacionalista que se estaba configurándose en la zona de la Gran Siria. Es decir, abordó las condiciones que rodearon el inicio del movimiento nacionalista árabe desde el punto de vista histórico.

A los intelectuales aludidos añadimos, a continuación, la contribución de Yazejí, al-Bustani y la de Rifa al-Tahtawi. Este último se aproxima al contenido relativo al nacionalismo árabe en sus obras. En cuanto a Yazejí al-Bustani nos limitamos a mencionar sus principales aportaciones debido a que su producción se focalizó en el campo de la lengua árabe. Es decir, no aporta novedades teóricas respecto al arabismo que nos ocupa en esta investigación.

2.1 Al-Tahtawi

Rifa al-Tahtawi (1801-1873), “*who is generally regarded as the father of modern Arab Thought*” (Badawi, 1993, p. 9), o lo que Corm denomina el primer intelectual del renacimiento árabe moderno (Corm, 2016, p. 68), procede de una rica familia de notables del campo egipcio, con una extendida tradición sufi perteneciente a la jurisprudencia *Shaffi*, y que autoproclama la descendencia del Profeta (al-Tahtawi, 1834/2011, p. 9). Tuvo una educación convencional: memorizó el Corán antes al cumplir los diez años; dominó la gramática del árabe y posteriormente se matriculó en la Universidad de al-Azhar (Geer, 2011, p. 106).

Al ser recomendado por su profesor, al-Attar, que fue nombrado por Mohammad Ali rector de al-Azhar, al-Tahtawi formó parte como consejero espiritual y religioso de la primera misión cultural de estudiante egipcios destinados a Francia (Pacheco, 1999, p. 48-49), en el *Ecole Egyptienne de Paris*. A pesar de que al-Tahtawi no perteneció a la misión como

estudiante, los cinco años (1826-1831) que duró su estancia en Francia, tuvieron un enorme repercusión sobre su pensamiento: aprendió el francés y se especializó en traducción, y tradujo durante su estancia 12 libros, por lo que pudo acceder a las obras más importantes del pensamiento occidental del siglo XVIII, como *Éléments du droit naturel* de Burlamaqui, el *Contrat Social* de Rousseau, el *Esprit des Lois* de Montesquieu, las obras de Voltaire, así como la filosofía y la historia de la filosofía, etcétera (al-Tahtawi, 1834/2011, p. 219-220). Así, el pensamiento egipcio estuvo muy influenciado por las ideas de la revolución francesa, a través de él (Hourani, 1978, p. 92), y en particular, las obras que preconizaban el fundamento de las leyes en principios puramente racionales, como se refleja cuando califica el *Contrat Social* de Rousseau de “obra de gran significado” (al-Tahtawi, 1834/2011, p. 220). En la misma línea, al-Tahtawi, reconoce haber mantenido “una lectura intensa de los diarios (...) que abordan la política y que me apasionaban” (al-Tahtawi, 1834/2011, p. 220).

A su retorno a Egipto, al-Tahtawi trabajó como traductor en las nuevas escuelas especializadas fundadas por Mohammad Alí, después fue asignado como director de la, también recién constituida, Escuela de Idiomas, encargado de entrenar y preparar el funcionariado y la traducción de las publicaciones más importantes del pensamiento francés; y editor de la revista *al-Waqai al-Misriyya* (Acontecimientos Egipcios). Sus años de director de la Escuela de Idiomas le sirvieron para traducir una importante cantidad de obras, desde la geografía a la historia y pasando por las ciencias militares. Se interesó también por la traducción de las biografías de grandes emperadores (Hourani, 1978, p. 94). Al-Tahtawi, que se considera “el padre del periodismo egipcio” (Aouad, 1987, p. 100), “el primer defensor eficaz de un modernismo liberal” (Arkoun, 1992, p. 109), al llegar a la redacción del primer diario egipcio, *al-Waqai al-Misriyya*, hizo del idioma árabe el primer idioma del rotativo, en vez del turco, que era el idioma oficial del país y dando importancia a las noticias de Egipto. En su etapa de director de redacción, apareció *al-magal al-siyyasi* (el artículo político) (Amara, 2007, p. 197).

Mientras colaboraba activamente en el proceso de modernización emprendido por Mohammad Alí, al-Tahtawi, publicó su meticulosamente detallada obra –“primer manual del reformismo” (Arkoun, 1992, p. 112)-, que resume sus opiniones y vivencias en Francia, *Tajlis al-Ibriz ila Tajlis Baris*¹⁷. Posteriormente, Mohammad Alí favoreció la difusión de la obra y la hizo traducir al turco (Arkoun, 1992, p. 112).

En la introducción de *Tajlis* se deducen los rasgos generales de *al-Nahda* árabe que él defiende al-Tahtawi. Sostiene que el objetivo subyacente es “despertar, del sueño y la negligencia, a todas las naciones islámicas tanto árabes como no árabes (*ayam*), término empleado para referirse a los musulmanes cuya lengua no es el árabe (al-Tahtawi, 1834/2011, p. 12). Por otra parte, las recetas del despertar son compatibles con la teología islámica en general. Lo cual se manifiesta cuando, por ejemplo, al-Tahtawi habla de las novedades que le agradaron en París, diciendo “solo aprecié aquello que no contradice la *Shariah* mahometana” (al-Tahtawi, 1834/2011, p. 10).

La importancia de la obra de al-Tahtawi en lo que al nacionalismo árabe se refiere, radica en el hecho de la aportación terminológica nacionalista al idioma árabe. Dicho de otro modo, la introducción de términos y conceptos como *Watan* (Patria), *Umma* (Nación) y *Milla*

17 Otro puro para resumir París.

que puede significar religión (Geer, 2011, p 114). Una terminología que pudo adquirir gracias a su influencia por el pensamiento francés.

Al-Tahtawi justificó el uso de dichos términos y su traducción citando la teología islámica, precisamente *Hadith* (dichos profético) *-hubbu al-watan min al-iman*¹⁸-, (al-Tahtawi, 1834/2011, p. 29), así como la poesía árabe medieval, para que su idea nacionalista árabe sea inteligible y evitar reconocer que términos como patria y nación no tenían equivalente en la literatura árabe, dándoles así un nuevo significado (Geer, 2011, p. 114).

El primer uso que hace al-Tahtawi del término *Watan* (Patria) lo usa con un significado cargado de nostalgia, como cuando justifica su viaje anunciando que las ganas de descubrir nuevos territorios no impiden el afecto que tiene el individuo hacia su *Watan*; o al citar poesía del siglo IX en donde el poeta expresa su amor por todas las patrias. No obstante, asevera que su patria es la que más ama (al-Tahtawi, 1834/2011, p. 29). Más adelante, al-Tahtawi conecta el término *Watan* con la noción de sacrificio y servicio público. Aparece en el apartado en el cual habla de *Ahl Paris* (el pueblo de París), cuando explica su actitud hacia su *Watan*, reiterando que están dispuestos a arriesgarse por el bien de el (al-Tahtawi, 1834/2011, p. 92). En este orden de ideas, el autor no disimula su admiración y orgullo por su *Watan, Misr* (Egipto), de su pueblo y de su idioma: “Egipto tenía un grandioso ejército que debe su coraje a su origen” (al-Tahtawi, 1834/2011, p. 229); y que la grandeza de Egipto, de su pueblo y sus reyes, la acredita tanto los versos del Corán como la ciencia arqueológica (al-Tahtawi, 1834/2011, p. 227); asimismo su idioma, “el árabe es el más bello y elocuente de todos los idiomas” (al-Tahtawi, 1834/2011, p. 105).

Al hablar de la *Umma*, al-Tahtawi, empieza expresando que “la *Umma* francesa se distingue entre el resto de naciones europeas por sus avances intelectuales y artísticos” (al-Tahtawi, 1834/2011, p. 119), -que se deben, entre otros factores, a la facilidad y desarrollo de su idioma (al-Tahtawi, 1834/2011, p. 272)-, y que sólo cree en la supremacía de la razón, ya que las religiones están para orientar al hombre hacia el bien (al-Tahtawi, 1834/2011, p. 89).

En lo que respecta al modelo político, y antes de aclarar que “las leyes francesas no son extraídas de la religión” (al-Tahtawi, 1834/2011, p. 118) y hablar extensivamente del sistema legal y de la constitución francesa, al-Tahtawi no ocultó su fascinación por el hecho de que en Francia “la religión del Estado es la constitución y la religión de los cristianos es el catolicismo” (al-Tahtawi, 1834/2011, p. 172). Es decir, subraya la separación de política y religión mientras enumera los beneficios de la libertad religiosa (al-Tahtawi, 1834/2011, p. 116). De modo que el autor destacó la envergadura del concepto de la justicia en la construcción de la nación. Al-Tahtawi citó el hecho de que “el rey en Francia no es absoluto ya que la política francesa es una ley pre-establecida” (al-Tahtawi, 1834/2011, p. 105), con lo que, en teoría, el monarca está atado por el sistema legal. Asimismo, al describir la revolución del 1830, a la que llamó *Fitna*¹⁹, zanjó que promovió las igualdades, diciendo que “los franceses son iguales ante la ley a pesar de su diversidad” (al-Tahtawi, 1834/2011, p. 213).

Al-Tahtawi, de igual manera, explicó detalladamente el funcionamiento del sistema político francés, cuya base era el Parlamento, representante del pueblo contra la autoridad monárquica. En definitiva, el reglamento político estaba cimentado sobre el contrato social entre el pueblo y el soberano (al-Tahtawi, 1834/2011, p. 104-106).

18 Amar a la patria es vertiente de la fe.

19 Guerra civil/conflicto interno.

Su libro *Manahig al-Albab al-Misriyya fi Manahig al-Adab al-Asria*²⁰, fue publicado en 1869, y probablemente dirigido a los estudiantes y a los manuales de enseñanza. Sin embargo, su importancia se debe, entre otras cosas, a que fue la primera obra que introdujo el concepto de la *Umma al-Misriyyah*²¹ (Nación egipcia), cuya explicación y justificación se basó en consideraciones islámicas (Aouad, 1987, p. 99). Razona en clave teológica para encajar la nueva categoría, Nación egipcia, en el pensamiento político de la época. De este modo, expuso claramente su visión y receta para el renacimiento egipcio, es decir, su teoría política y económica, donde reproduce el desarrollo económico y militar emprendido por Mohammad Alí, para argumentar la validez de sus ideas. Explica, asimismo, el deber de los egipcios hacia su *Watan* (Patria) para sostener su crecimiento; la relación entre la nación y el territorio nacional. Al-Tahtawi, al hablar de las fuentes consultadas para elaborar su obra, dice que se inspiró en “los fecundos frutos de los libros árabes y de las útiles publicaciones francesas (...) así como *ayat* y *ahadith* (Corán y dichos proféticos)” (al-Tahtawi, 1869/2012, p. 6). Por lo dicho previamente, se deduce que su planteamiento se apoyó, tanto en lo endógeno (teología islámica principalmente) como lo foráneo, particularmente el pensamiento francés, que pudo comprender gracias a su acceso a la lengua francesa.

En este sentido, nos detenemos en los elementos que más nos interesan a nuestra investigación, los conceptos nacionalistas introducidos por al-Tahtawi, y que serán dominantes en el discurso nacionalista egipcio y árabe en general. Al-Tahtawi, empezó su obra hablando de la grandeza de Egipto y de sus bondades y extraordinaria ubicación, geografía y riqueza que atrajeron orientales y occidentales, cuyo *tamaddun* (modernidad) existió desde la edad antigua y todas las épocas gracias a su capacidad de relacionarse con foráneos y saber importar sus avances (al-Tahtawi, 1869/2012, p. 9). Ulteriormente, en el libro se dedica un apartado a abordar “la antigua civilización egipcia”, recurriendo a la arqueología –posiblemente influenciado por los estudios arqueológicos elaborados por los eruditos de la Campaña de Napoleón-, cuando puntualiza los descubrimientos arqueológicos para argumentar su afirmación, diciendo que los arqueólogos avalan por unanimidad la grandeza de Egipto y de su pueblo (al-Tahtawi, 1869/2012, p. 227). “Egipto tenía enormes ejércitos compuestos por soldados cuyo origen les provee el coraje” (al-Tahtawi, 1869/2012, p. 229). Al-Tahtawi, no solo recurrió a los estudios históricos y arqueológicos para justificar la grandeza de Egipto y de su pueblo, sino también a las numerosas *gasas* (relatos) que nos transmitió el Corán sobre la civilización egipcia.

Asimismo, habla en *Manahig*, de que en el marco de la “*al ujuwa fi al-watan*”, los segmentos que componen el *Watan* (Patria), tienen la obligación de colaborar con el fin de impulsarlo: lo cual se consigue, en primer lugar, al mejorar la moral y la ética religiosa, y en segundo lugar, por el trabajo por el *Manafi al-amma*²², o lo que Albert Hourani denominó, actividad económica, que es la base del bienestar de *al-jamiyya*, (la sociedad) (al-Tahtawi, 1869/2012, p. 251). Y, enumera, en este respecto, las aportaciones de Mohammad Alí, de su *Aql*²³ y “religiosidad moderada”; de su buen uso de los recursos de Egipto y su intento de diversificarlos; de su determinación en la consecución del *tamadun* (modernidad) vía la agricultura y la industria (al-Tahtawi, 1869/2012, p. 325). Al-Tahtawi expresó, incluso en el

20 Métodos egipcios para la adquisición de artes modernas.

21 Nación egipcia.

22 El bien público.

23 Razón.

prefacio, que su libro *Manahig* se inscribe en el contexto de su deber de contribuir a la construcción de *al-watan al-Misri* (patria egipcia) (al-Tahtawi, 1869/2012, p. 6).

Tras hablar de las categorías sociales que componen a un *Watan*, -según él serían los gobernadores, la élite intelectual compuesta por teólogos y jueces, los *muyahidines* (combatientes), agricultores y comerciantes-, clarificó que el sistema de gobierno funciona con el soberano, que es el alma y el pueblo sería el cuerpo. Dicho gobierno tiene que basarse en tres pilares: la autoridad legislativa, la judicial y la ejecutiva (al-Tahtawi, 1869/2012, p. 325). Es decir, que el regidor debe someterse a los dictámenes de la ley islámica para que no haya abuso de poder. Lo cual deja entrever su influencia por “el principio político de separación de poderes preconizado por Montesquieu” (Pacheco, 1999, p. 53) en su *Esprit des Lois*, que al-Tahtawi había traducido posteriormente al árabe.

Para al-Tahtawi, los eruditos a los que hace alusión en su obra son de dos tipos: los ulemas que serían los sabios de la jurisprudencia y las creencias religiosas, por una parte y, los eruditos de *al-ulum al-aliyya* (ciencias materiales) y ciencias de la razón, por la otra. Y, en este sentido, matiza que los teólogos de las demás religiones, cristianos y judíos, forman parte de los eruditos encomendados a canalizar y facilitar la labor de los gobernantes (al-Tahtawi, 1869/2012, pp. 482-485, 525).

Al abordar las clases que integran un *Watan*, dedica un gran apartado a los *muyahidines* (combatientes), debido, según él, a su trascendente contribución y sacrificio para defender la patria. Al-Tahtawi justifica el prestigio y la importancia que da a los integrantes del ejército, recurriendo a un *Hadit* del profeta donde reza que “*inna agrab al-nas daraja min darajat al nubua hum ahl al jihad wa ahl al ilm*”²⁴. Posteriormente, enumera la misión del ejército, que se basa fundamentalmente en *nusrat al din wa himayyat al watan*²⁵ (al-Tahtawi, 1869/2012, p. 527).

Al-Tahtawi, introdujo, en el siglo XIX, en el pensamiento político y social egipcio, por consiguiente, en el árabe, una nueva teoría que consistía en la noción de “*al ujuwa fi al-watan*” (hermanamiento en el marco de la patria) (Aouad, 1987, p. 190). Se trata de una idea nacionalista que importó del pensamiento occidental y que compagina el amor a la patria y la necesidad de modernizar Egipto (Amara, 2007, p. 197). Para él, la mencionada noción, “*al ujuwa fi al-watan*”, es la base de *Yamaá wataniyya* (Comunidad nacional) que se compone por todo el pueblo egipcio, *Ahl Misr*, tanto musulmanes como no musulmanes. Dicha unidad debe ser cimentada sobre objetivos nacionales comunes: la ampliación de la economía, la creación de una base cultural para la modernidad y la libertad de creencias religiosas (al-Tahtawi, 1869/2012, p. 251).

En cuanto a la relación entre los nativos, *ahr Misr* (el pueblo de Egipto), con los extranjeros, al-Tahtawi subraya la necesidad de mantener relaciones cordiales y de aceptación con los foráneos, fundamentalmente, por el bien económico del país. “El paso más importante para modernizar un *Watan* es permitir el acceso de los extranjeros y considerarlos como parte esencial del pueblo” (al-Tahtawi, 1869/2012, p. 243). También los egipcios, al relacionarse con otras naciones (*umam*), debían disfrutar de abundantes beneficios (al-Tahtawi, 1869/2012, p. 7).

24 El hombre que más se aproxima al nivel de la profecía son aquellos de la *yihad* y de la ciencia.

25 Preconizar la religión y la patria.

Aparte de su teorización política, al-Tahtawi, hizo hincapié en labores que fomentaran el nacionalismo. En este sentido, al-Tahtawi fue el primer impulsor de la necesidad de hacer resurgir el legado árabe e islámico de Egipto mediante la impresión y difusión de las principales obras de la teología islámica, así como de la literatura árabe, principalmente de la poesía (Amara, 2007, p.97). En su libro, *Al-Tuhfa al-Maktabiyya fi Tagrib al-Luga al-Arabiyya*²⁶, elaboró un manual de gramática árabe inspirado en la metodología empleada en los manuales del idioma francés. Su objetivo, como recoge el propio libro, es simplificar y modernizar el idioma árabe. El hecho de atribuir el avance de la nación francesa en ciencias a la simplicidad de su idioma (al-Tahtawi, 1834/2011, p. 178) es un reconocimiento de que uno de los requisitos del renacimiento es modernizar y simplificar el idioma árabe. Probablemente, por ello, al-Tahtawi, para transmitir su conocimiento, escogió “el tono, el estilo y el lenguaje sencillo y adecuado para comunicar a un amplio público ideas y sentimientos nuevos” (Arkoun, 1992, p. 114).

La importancia de la educación, para al-Tahtawi, como base del renacimiento, le llevó a escribir *Al-Murshid al-Amin fi Talim al-Banat wa al-Banin*²⁷, en el que, como indica su título, intenta introducir la educación para las masas como deber público (al-Tahtawi, 1877/2012, p. 33). Educación para hombres y mujeres con el propósito de poder acceder a las labores que su capacidad les permita realizar (al-Tahtawi, 1877/2012, p. 143). Para él “la nación que cuida la educación (...) será fértil para la prosperidad y la modernidad” (al-Tahtawi, 1877/2012, p. 17), y que incluso la felicidad y bienestar de la Nación depende de su grado de educación (al-Tahtawi, 1877/2012, p. 14). En estos términos al-Tahtawi subraya la importancia de la educación moderna para *al-Nahda* que necesita Egipto.

En *Al-murshid*, su último libro, se manifiesta con más nitidez y elaboración la definición de su terminología nacionalista: *Watan*, *Umma*, deberes de los ciudadanos hacia la patria, etcétera. Para al-Tahtawi “*al-Watan* es lugar donde se crió el hombre, es su nacimiento y el de su familia” (al-Tahtawi, 1877/2012, p. 199). Dicho de otro modo, que la pertenencia se consigue, en general, por el arraigo. Las últimas publicaciones de al-Tahtawi demuestran con claridad la evolución de su pensamiento respecto a *al-Watan*. En *Manahig* hablaba de *al-Watan* desde la perspectiva de *Ujuwa fi al-din* (hermandad en el marco de la religión), mientras que en *Al-murshid*, la idea nacional es la solidaridad de los individuos independientemente de su credo, por lo que *Watan* era Egipto y no el conjunto del mundo arabo-musulmán. La mencionada idea se reflejó en su percepción hacia los cristianos y judíos de Egipto que, anteriormente, compartía la visión de ulemas de su tiempo y que consiste en que son minorías protegidas²⁸, en vez de ciudadanos con plenos derechos y obligaciones. De este modo, se configuró su idea de entender *al-Watan* conforme a sus delimitaciones modernas trazadas por el pensamiento occidental principalmente (Hourani, 1987, p. 103).

Mientras que la nación (*Umma/Milla*), si empleamos la terminología de al-Tahtawi, se definiría como “una comunidad que habita en un territorio, habla el mismo idioma, comparte los mismos modales (...) gobernada, generalmente, por una ley y un Estado, se denomina *Ahali* (Pueblo) e hijos de la patria” (al-Tahtawi, 1877/2012, p. 212). Posteriormente, vuelve a subrayar los que, para él, son los componentes esenciales para la cohesión de la nación: el

²⁶ La obra maestra para acercar la lengua árabe.

²⁷ La fiel guía para educar a alumnas y alumnos.

²⁸ Conocidos en teología islámica por *Ahel al-Dimma* que refiere a la población no musulmana que vive en el Estado Islámico. Los derechos y deberes de dicha categoría de la población están regulada por la jurisprudencia islámica.

idioma, el credo y el sistema legal, al afirmar que son las condiciones básicas para la unidad nacional (al-Tahtawi, 1877/2012, p. 207).

Aparte de conceptos como *Umma* y *Watan*, el término *Al-murshid* recoge la principal hipótesis de la teoría de al-Tahtawi: el nacionalismo como condición del renacimiento de la nación. A este respecto, el autor cita al Imperio Romano, que creció a base de *Hub al-Watan*²⁹, y se desmembró, según él, al restar importancia al nacionalismo (al-Tahtawi, 1877/2012, p. 209). E insiste, en este contexto, en subrayar la necesidad de amar a la patria, vinculándola con la ética: “amar a la patria es un bello modal” (al-Tahtawi, 1877/2012, p. 209). En otro orden de ideas, al-Tahtawi condiciona el deber de amar a la patria con el “derecho más importante que *al-Watan* debe al individuo, garantizar su libertad” (al-Tahtawi, 1877/2012, p. 208). Dicho de otra forma, el nacionalismo, que es el compromiso con la patria, es una responsabilidad recíproca.

En este sentido, amar a la patria para él se asemeja al concepto de Ibn Jaldun, *Asabiyya*³⁰ (solidaridad), que es el sentimiento de solidaridad que une a los miembros de la sociedad, que sería la fuente de la fuerza e inspiración social. Él entiende el amor a la patria desde el punto de vista activo (contribuir a la construcción de la modernidad) y no el pasivo (el deber de obedecer) (Hourani, 1978, p. 103).

Con el mismo fin, promover el sentimiento nacionalista, al-Tahtawi, como hizo con los conceptos relativos a la separación de poderes, entre otros, la influencia del modelo francés se reflejó en otros hechos. Es el caso de la traducción del himno francés, *La Marseillaise*, por primera vez, al árabe. Asimismo, ha compuesto otra cantidad importante de poemas destinados a levantar la moral nacionalista del ejército, recurriendo a memorizar la gloria de su pasado (Geer, 2011, p 114).

En suma, gracias a su experiencia en Francia, al-Tahtawi consiguió articular una nueva cultura que aglutina el legado árabe y las ideas procedentes de Occidente (Mahmoud, 1994, p.13). Con lo cual, los investigadores del pensamiento árabe contemporáneo, y en particular, el pensamiento de *al-Nahda*, le atribuyen la introducción de ideas como el hecho de que el pueblo puede y debe participar en las labores del gobierno, y que es necesario que sea educado para cumplir dicha misión; o el hecho de que la interpretación de las leyes teológicas tienen que adaptarse a las diferentes condiciones; asimismo introdujo la idea de la nación, que probablemente la extrajo de Montesquieu (Hourani, 1978, p. 92). En palabras de Mohamed Arkoun, al-Tahtawi, aportó al pensamiento árabe los temas “del amor a la patria, del auge económico, de la educación cívica, de la emancipación de la mujer, de la indispensable simplificación de la gramática y del estilo del árabe, de la urgencia de las traducciones científicas, del abandono de las supersticiones, etcétera” (Arkoun, 1992, p. 114).

Sin embargo, a pesar de su palpable influencia del pensamiento de las Luces francés, lo que se reflejó en su admiración por la modernidad occidental, al-Tahtawi criticó el ateísmo francés y la filosofía exclusivamente racional, alejada del pensamiento ético religioso

29 Amar a la patria.

30 *La asabiyya*, que se traduce con frecuencia, sin reflejar su verdadero contenido, como solidaridad. *La asabiyya* es esa fidelidad tribal que no necesariamente está asentada en el mismo territorio. Lo que predomina es el carácter nómada del individuo (Ruiz Bravo, p. 21, 22)

espiritual. Eso le llevó a negar que dichas leyes aconfesionales puedan ser la base de la *al-Nahda* que él quiere para el mundo árabe y musulmán (Amara, 2007, p. 185). Albert Hourani lo sintetiza al afirmar que el pensamiento de al-Tahtawi gira entorno a cómo conseguir que los musulmanes llegasen a la modernidad europea sin renunciar su religión (Hourani, 1978, p. 121).

De las aportaciones más determinantes de al-Tahtawi al pensamiento del *al-Nahda*, es el hecho de abrir la puerta *al-ytihad* (razonamiento) a la hora de interpretar los textos sagrados, afirmando que no hay diferencia entre la *Shariah* y el derecho natural, sobre el cual se basó la modernidad europea (Hourani, 1978, p. 99). Por ello, al-Tahtawi insiste en la importancia de las circunstancias y el contexto a la hora de hacer la exégesis. Para dicho objetivo y para que el clero acceda a las ciencias modernas, al-Tahtawi insistió en la necesidad de modernizar a la institución de al-Azhar (al-Tahtawi, 1877/2012, p. 38), centro en cuyo seno se elabora la *Fatwa*³¹.

Sin embargo, una de las ideas más relevantes en lo que concierne al progreso del pensamiento de al-Tahtawi, para Hourani, es su noción de la arabidad. Dicha idea, el arabismo, perdió progresivamente peso en su pensamiento, aunque quedaron residuos que se debían a sus desarrollos primeros, como se puede apreciar en su elogio al pasado de los árabes en todas sus publicaciones posteriores. En su lugar, al-Tahtawi hizo hincapié en destacar los rasgos más distintivos de Egipto para subrayar su especificidad. En este sentido, él destaca el hecho de que Egipto es parte de la *Umma* musulmana, no obstante, su civilización preislámica le otorga un pensamiento histórico separado. Por lo que Egipto no es exclusivamente musulmán, ya que todos sus diversos componentes, inclusive los no musulmanes, pertenecen a la “*al-yamaa al-wataniyya*”³². Así intentó coronar su idea con la publicación de un libro sobre la historia antigua de Egipto, basándose en fuentes occidentales, que por su fallecimiento no pudo culminar (Hourani, 1978, p. 101-105).

En suma, al-Tahtawi, ha difundido entre, no solo los egipcios, sino también los árabes, lo que Georges Corm denomina “el deseo de la modernidad”. La obra de al-Tahtawi ha sido seguida y desarrollada posteriormente por notables intelectuales árabes (Corms, 2016, p. 69).

2.2 Nasif Yazejí

Nasif Yazejí (1800-1871) fue un libanés nacido en una familia maronita cristiana. Tuvo una educación tradicional, tanto en método como en contenido, de corte predominantemente teológica. No obstante, su curiosidad y disconformidad con la educación de los eclesiásticos maronitas le llevó a emprender una profunda investigación por los manuscritos en las librerías familiares y de monasterios. Dicha indagación le llevó a descubrir gran cantidad de la literatura árabe clásica, cuya belleza fue la inspiración que “*awakened the Arab in him (...) He became the apostle of its resurrection*” (Antonius 1995, p 46). Con lo cual, se interesó particularmente en como modernizar el idioma árabe para que fuera un instrumento para expresar las ideas modernas, así como por sus parlantes y lectores (Hourani 1978, p. 122).

31 Opinión legal fundada sobre las normas jurisprudenciales islámicas.

32 Comunidad nacional.

Por ello, Yazejí dominó, como se constata en su poesía y *maqama*³³ (prosa) la gramática y la retórica del idioma árabe y sus principales géneros literarios y ramificaciones, por lo que la inmensa mayoría de los escritores del árabe de la época eran alumnos suyos directa o indirectamente (Hourani 1978, p. 122).

La cercanía de Yazeji al poder –trabajó para el Emir del Líbano- le permitió consolidar su reputación como figura del renacimiento del idioma árabe, así como la impresión y difusión de sus obras. El estilo de Yazejí se caracterizó por su pureza y sus nuevos estándares de expresión, por lo que los misioneros americanos tuvieron que recurrir a su experiencia para producir manuales que tratan la ciencia de la lengua árabe, ya que “*was better qualified for the task than any of his contemporaries*” (Antonius 1995, p 46).

En suma, lo que predicaba Yazejí era la necesidad de reavivar el idioma árabe y en particular la literatura clásica. Para ello, llamó tanto a musulmanes como cristianos a recordar el legado que les une, es decir, su idioma, el árabe, para que sea la base sobre la cual se funda un futuro común. Después de su muerte, sus ideas y obras fueron propagadas y continuadas por discípulos y miembros de su familia, que llamaron, incluso, a la emancipación nacional árabe (Antonius 1995, p 47).

2.3 Butrus al-Bustani

El segundo referente del renacimiento lingüístico es Butrus al-Bustani (1819-1883), “la gran figura del resurgimiento sirio” (Pacheco, 1999, p.43), también de familia cristiana maronita libanesa. Como Yazejí, al-Bustani procede de una familia que dio importantes eruditos y se educó en el marco de la enseñanza eclesiástica maronita. Ulteriormente, aprendió el francés, el inglés y estableció estrechas relaciones con los misioneros americanos, hasta al punto de convertirse al protestantismo. (Hourani, 1977, p 127).

Al convertirse al protestantismo, al-Bustani se ligó al trabajo de los misioneros americanos, especialmente en el campo de la educación, como profesor del árabe y escritor de múltiples manuales didácticos. Al encargársele la traducción de la Biblia al árabe, se empeñó en aprender el hebreo, el arameo, el latín y el siríaco. Aparte de su colaboración en la traducción de la Biblia, al-Bustani realizó publicaciones determinantes: un mega diccionario del árabe, *al-Muhit* (El Océano), que apareció en 1870 en dos tomos, para “*update and reinsert Arabic as part of a much wider cultural awakening*” (Choueiri, 2000, p. 69), y la enciclopedia, *Daerat al-Maarif* (Círculo de los Saberes), que se basó tanto en fuentes europeas como en la literatura árabe clásica (Antonius, 1995, p. 47-49), e incluyó, aparte de las ideas liberales europeas de la época, la ciencia, la medicina y la ingeniería modernas (Hourani, 1977, p. 130).

En paralelo con las actividades didácticas, al-Bustani, que dedicaba su tiempo laboreando por el renacer del árabe, fundó en 1863, la escuela *Madrasa al-Wataniyya*³⁴, que intentó consolidar un nuevo patriotismo sobre una base nacional –como indica su nombre- que trascendía la confesionalidad religiosa, creyendo que el Oriente Próximo no progresaría sin conocer y descubrir el pensamiento europeo moderno la unidad nacional y el espíritu de

33 Género literario de lengua árabe que surgió en el contexto de *al-Nahda* cultural de la segunda mitad del siglo XIX.

34 Escuela Nacional.

solidaridad tenían que unir a los miembros de la patria, que para él era *Biladu al-Sham*³⁵. En dicho centro se puso énfasis en la enseñanza del idioma árabe y de las ciencias modernas, con el objetivo de cambiar las mentes del arabo parlante. Sus publicaciones, principalmente el diccionario y la enciclopedia, así como los periódicos y revistas que editaba, aportaron a la aparición de una prosa árabe moderna, simple y directa, que fue el precedente de “la fundación (...) de la novela árabe moderna” (Houran, 1977, p. 127), entre otros géneros literarios.

Para Albert Hourani, al-Bustani -que escribía considerándose un ciudadano otomano- es el primer escritor que abordó con orgullo su pertenencia árabe. Promovía mediante sus publicaciones el sentimiento nacionalista, y para ello recurrió, como al-Tahtawi, al dicho atribuido al profeta: “amar a la patria es una vertiente de la fe”. Al-Bustani hablaba a los miembros de lo que para él es su patria, la Gran Siria, que comparten el idioma, las tradiciones y el territorio, y que para que renazca, al-Bustani vio imprescindible reavivar primero el sentimiento nacionalista, que no sería posible hasta que se consiguiese la libertad religiosa, que es la base de las relaciones sobre las cuales se cimienta la unidad nacional (Hourani, 1977, p. 129). Es decir, que *al-Nahda* de la Gran Siria, requiere, en primer lugar, separar lo religioso de lo político; y crear un sistema educativo basado en la lengua árabe, que es el hilo que une a los árabes independientemente de sus credos.

Para propagar sus ideas al-Bustani recurrió a la prensa. Así fundó el semanario *Nafir Suria*³⁶, que fue el primer periódico político publicado en Siria. Su línea editorial, influenciada por las masacres de 1860³⁷, fue orientada a predicar la unión nacional y la concordia entre las distintas confesiones. Para este objetivo fundó en 1870 otro diario, *al-Jinan* (Los Jardines), que aparte del tema nacionalista, que era su principal empresa, se centró en asuntos relativos al idioma árabe. Estas cuestiones dominaron gran parte del rotativo, que contó con la contribución de escritores de otros países árabes. *Al-Jinan* fue gestionado por al-Bustani y su familia a lo largo de 16 años, hasta que las autoridades otomanas procedieron a su cierre, por sus inclinaciones arabistas, trasladando así el centro de la prensa árabe de Beirut a El Cairo. El periódico intentó resolver el enigma que ocupaba gran parte del pensamiento político árabe contemporáneo: ¿cómo conseguir el renacimiento del mundo árabe? Para al-Bustani, editor de *al-Jinan*, la causa de la decadencia del Oriente era el gobierno turco corrupto, y para su renacimiento había que separar la religión de los asuntos del Estado, independencia del poder judicial del ejecutivo, imponer un sistema tributario más equitativo, generalizar la educación y, sobre todo, promover el sentimiento nacionalista árabe y la unidad nacional (Hourani, 1977, p. 315).

A eso se suma su intensa actividad intelectual en el marco de las asociaciones culturales. En este sentido, al-Bustani, junto con Yazejí y los misioneros americanos, fundó

35 Se refiere, en la literatura árabe clásica, a la Gran Siria o lo que parte de las referencias bibliográficas denominan el Levante, para diferenciarla de otras regiones árabes de *al-Mashreq* (Oriente) como la Península Árabe, Iraq o Egipto.

36 Vanguardia de Siria.

37 Las masacres de 1860 fue el resultado del conflicto entre los cristianos maronitas por una parte y los druces y musulmanes por la otra. Empezó con una rebelión de los agricultores cristianos contra los latifundistas druces y acabó en una guerra civil que sacudió todo el Levante dejando enormes cantidades de víctimas y de destrucción material. Posteriormente, Francia intervino directamente con sus tropas para “proteger” los maronitas basándose en un acuerdo firmado anteriormente con el Imperio Otomano (Antonius, 1995, p. 81). Dichos disturbios ofrecieron a Francia la oportunidad de incrementar su presencia en Monte Líbano en particular y el en el Levante árabe en general. “La defensa de los católicos fue empleada como punta de lanza para la penetración de diferentes ordenes religiosas, pero también para la intensificación de los vínculos comerciales” (Álvarez-Ossorio, 2020, p. 102).

en 1847 en Beirut, la *Yamiyyat al-Adab ua al-Ulum* (Asociación de la Literatura y la Ciencia) que será el modelo para las futuras sociedades políticas y culturales que proliferaron en la Gran Siria y Egipto (Tourkmani, 2015, p. 21). Los primeros miembros eran mayoritariamente cristianos de Beirut. El objetivo de promover el conocimiento y las ideas a través de un esfuerzo colectivo organizado era una novedad en aquel entonces, por lo que la asociación que fundaron fue la primera organización de su género en Siria, lo que abrió la puerta a la aparición de múltiples asociaciones que tuvieron un rol determinante en “*the growth of the Arab national movement*” (Antonius, 1995, p. 52).

Los jesuitas, en este sentido, fueron los primeros en imitar el ejemplo de al-Bustani y Yazejí al fundar en 1850 *al-Yamiyya almashriqiyya* (La Asociación Oriental), cuyo objetivo era la promoción del estudio de la lengua y literatura árabe (Pacheco, 1999, p 44). Como su predecesora, La Asociación Oriental predicó la misma línea de conocimiento a través del mismo método; sus miembros procedían de la Gran Siria y exclusivamente cristianos (Tourkmani, 2015, p. 22).

Después de la disolución de las dos anteriores asociaciones, un grupo de jóvenes intelectuales fundaron en 1857 *al-Yamiyya al-Ilmiyya al-Suriyya* (La Asociación Científica Siria), que a diferencia de las asociaciones auspiciadas por las misiones religiosas occidentales, sus miembros fueron exclusivamente árabes de la Gran Siria y Egipto y, por primera vez, de todos los credos, musulmanes, cristianos y drusos, entre los cuales había múltiples personalidades árabes y miembros de familias influyentes. George Antonius razona que La Asociación Científica Siria fue la primera entidad que englobó a todas las sensibilidades árabes bajo la promesa de un futuro mejor basado en la unidad nacional y el orgullo del compartido legado árabe. Por ello, “*the foundation of the Society was the first outward manifestation of a collective national consciousness*” (Antonius, 1995, p. 54). Y en su seno “se gestará la primera convocatoria a la rebelión contra el despotismo otomano y, con ello, la primera manifestación de algo que podríamos denominar la voluntad de independencia árabe” (Pacheco, 1999, p 44).

Más adelante se fundaron una serie de sociedades, entre los que se destacan la Asociación de las Letras en Trípoli (Líbano), la Asociación de las Letras en Beirut, la Asociación Científica en la Escuela Universitaria, la Asociación Histórica Siria en Damasco, etcétera (Tourkmani, 2015, p. 22). Con su innegable contribución al renacimiento cultural, “se refuerza el vínculo lingüístico árabe” (Ruiz Bravo, 1976, p 52) que, junto con los incipientes movimientos reformistas creó una conciencia árabe dentro de la supra estructura que constituía el Imperio Otomano.

De este modo, emergió una renovada lengua árabe capaz de representar una identidad cultural autónoma, así como una lengua preparada para expresar el vocabulario y la terminología del recién descubierto pensamiento occidental: ideas político-filosóficas e innovaciones científicas. Así, el idioma árabe “*became an instrument refurbished to understand the modern world, make it intelligible, and gain acces to its novel secret, be they intellectual, scientific or institutional*” (Choueiri, 2000, p. 68).

3. La influencia de la generación de *al-Islah* en *al-Nahda*

El Movimiento *Islah* supuso una nueva generación en la configuración del nacionalismo árabe. El término *Islah* significa reformar o arreglar lo estropeado, dañado o

descompuesto, por medio de “el retorno a la forma auténtica, original, de la enseñanza islámica” (Arkoun, 1992, p. 113). Se trata de un fundamentalismo islámico que se basa “en la vuelta a las verdades de la fe y la superación de las desviaciones causadas, según los seguidores de esta corriente, por las décadas de degeneración” (Anouar, 1974, p. 26). El movimiento es conocido, asimismo, por *salafiyya* que viene de *salaf*, predecesor, como se ha visto previamente. Sus máximos exponentes fueron Yamal al-Din al-Afgani, Muhammad Abdu y Abderrahman al-Kawakibi.

3.1 Yamal al-Din al-Afgani

Yamal al-Din al-Afgani (1839-1897), cuyo lugar de nacimiento es incierto fue un profundo conocedor de la erudición en ciencias islámicas y *Ilm al-Qalam*³⁸, particularmente la de Ibn Sina, conocido en Occidente por Avicena (Ruiz Bravo, 1976, p.53). Sus viajes por el mundo musulmán le llevaron a vivir en Egipto ocho años que fueron los más fecundos y productivos de su vida intelectual, convirtiéndose, así, en maestro y predecesor de las generaciones futuras, que serán los líderes del renacer egipcio como Mohammad Abdu que veremos a continuación, el líder del movimiento nacional egipcio, Sad Zaglul y el defensor del renacer árabe en general Sati al-Husri (Hourani, 1977, p. 137-138). Su éxito se debió a su actividad en la prensa y en los círculos intelectuales egipcios, particularmente azharinos.

Las líneas generales de su pensamiento, aparte del concepto de la unidad que veremos más adelante, se resumen en la vuelta a las fuentes originales del islam en vez de imitar al pensamiento procedente de Europa; refutar la idea de que el islam no es compatible con la razón y la modernidad, como demuestra su debate intelectual en la Universidad de la Sorbona, titulada El Islam y la Ciencia, con Ernest Renan (1823-1892, conocido por su crítica de la historia del cristianismo y su interés por la filosofía de Averroes) y resistir la ocupación occidental de las tierras del islam (Pacheco, 1999, p. 64, 65). Por lo que la importancia de al-Afgani se debe al hecho de que con él nació lo que se puede denominar, de forma global, el pensamiento tradicionalista islámico y el pensamiento nacionalista liberal (Ruiz Bravo, 1976, p.54); combatió el despotismo del poder que constituye el verdadero enemigo del islam que predica *al-shura* (la consulta), ya que, para él, la comunidad no tiene que ser gobernada por un hombre para evitar favorecer el autoritarismo (Martín, 1999, p. 53). al-Afgani puso el acento en que el islam implica actividad y no resignación y pasividad. Es decir, no explica los sucesos recurriendo a la categoría de *Yabr* (obligación) y *Qadar* (predestinación), predominantes en gran parte del pensamiento musulmán de la época y que se refieren que Dios es la causa de todas las decisiones del hombre ya que la voluntad humana no influye en su destino. En definitiva, al-Afgani pretendía reavivar el nacionalismo de las naciones musulmanas mediante *al-Asabiyya*, entendida como “el sentimiento de responsabilidad que cada miembro debe tener hacia los otros como el deseo de vivir juntos en la comunidad y trabajar por su bienestar” (Martín, 1999, p. 53).

Al-Afgani apeló a la unidad de la *Umma Islamiyya* sobre la base de la religión, ya que la solidaridad interindividual inspirada en la fe era más sólida que el resto de vínculos naturales que pueden unir a un grupo determinado, como la lengua o la raza –dicho punto es

38 Viene de *qalam* (discurso o retórica), que se refiere a la filosofía musulmana medieval que se convirtió en una de las ramas científicas religiosas del islam, cuyo objetivo era establecer enunciados teológicos mediante la dialéctica. *Ilm al-Qalam* apareció principalmente entre los eruditos musulmanes de *al-Andalus* después del creciente contacto con la filosofía griega. Su principal abanderado fue Averroes. Badir Aun, F. (2014). *Ilm al-Qalam wa madarisuh (Ciencia de la retórica y sus escuelas)* 3ªed. El Cairo, The Anglo Egyptian bookshop.

la principal diferencia entre su pensamiento y el pensamiento europeo- (Hourani, 1977, p. 148). No obstante, al-Afgani reiteró la importancia de la lengua en cuanto a factor que consolida dicha unidad. Por ello, sugirió que el Imperio Otomano adoptase el árabe como lengua franca de la *Umma* (Hourani, 1977, p. 147, 149).

Para lograr la unidad islámica que era un amalgama de sentimientos religiosos y nacionales radicales (Hourani, 1977, p. 136), al-Afgani instó a la superación de las diferencias de índole teológicas que dividen el islam como religión y cuyo efecto no tiene que traducirse en división política. En este sentido, él cita a Alemania, que perdió su unidad por las diferencias en el marco de la religión. Para él “la causa de la decadencia de los musulmanes residía en su falta de cohesión, lo cual había sido fruto de un proceso progresivo que arrancó tras el momento profético y los primeros años del islam” (Martín, 1999, p. 53).

Probablemente lo que influyó en su énfasis en la unidad de la *Umma al-Islamiyya* en vez de la *Umma al-Arabiyya* fue, además de su formación teológica, no ser árabe: “se le atribuye un origen iraní” (Pacheco, 1999, p. 64). A eso se suma su manifiesto desarraigo en todos los países donde vivió. Al-Afgani incluso pidió, a través de sus artículos, una solidaridad más amplia de todo el Oriente frente al colonizador, Occidente (Hourani, 1977, p. 149, 192). Es decir, que por su propia biografía la opción más adecuada fue la apuesta islámica que, aparte de lo dicho, le permitía, asimismo, marcar un claro antagonismo con el Occidente cristiano.

3.2 Mohamed Abdu

Mohamed Abdu (1849-1905), fue un teólogo formado en al-Azhar. Su firme apoyo a la Revolución de Urabi³⁹ le llevó a exiliarse en París después del fracaso de dicho movimiento y la posterior ocupación británica. En su exilio conoció a al-Afgani y se convirtió en su discípulo y compañero. A su vuelta a Egipto ocupó altos cargos en la magistratura religiosa. Llegó a ocupar el cargo del Gran Mufti de Egipto y el decanato de al-Azhar. Se dedicó a elaborar una teoría del reformismo islámico y a estudiar cómo la *Umma al-Islamiyya* podía renacer espiritualmente. Para ello preconizó la vuelta a los orígenes y la aplicación del sentido común, que permitiría que el islam adoptase la modernidad. Sus principales trabajos, aparte de los artículos de prensa –publicaba con regularidad en el diario *al-Ahram* (Las Pirámides), fundado por inmigrantes sirio-libaneses (Hourani, 1977, p. 164)-, son *Risalat al-Tawhid* (Tratado de la Unicidad de Dios), *al-Islam wa al-Nasraniyya maa al-ilm wa al-madaniyya* (Islam y Cristianismo con la ciencia y la civilización) y *Tafsir al-Quran al-Karim* (Interpretación del noble Corán).

A diferencia de al-Afgani, que sólo escribió artículos de prensa, Abdu tuvo más influencia sobre el pensamiento árabo-musulmán, entre otros factores, por la abundancia de su producción teórica y su actividad en los años setenta del siglo XIX, que se caracterizaron por el auge de la conciencia nacionalista, así como por su arraigo en Egipto que era el punto de encuentro de los intelectuales árabes más importantes de la época. Los cristianos levantinos, en particular, encontraban en Egipto un sistema más tolerante hacia la actividad política e

³⁹ la Revolución de Urabi fue entre 1879 y 1882, abogó por la reforma interna y se opuso a la intervención extranjera en Egipto. Fue liderada por el nacionalista y almirante del ejército egipcio Ahmed Urabi. Se concluyó por la derrota de los urabistas y la ocupación inglesa de Egipto en septiembre de 1882, lo que supuso el exilio de sus principales líderes. La aludida revolución se basó en la defensa de un nacionalismo arabo-islámico, es decir, un islamismo que defiende la supremacía de los árabes (Hamrush, 1992. P 37).

intelectual que en las provincias gobernadas directamente por la autoridad central del Imperio Otomano, en la Gran Siria por ejemplo (Hourani, 1977, p. 162).

Los reformistas islámicos siguieron el modelo de los intelectuales levantinos, principalmente cristianos, en recurrir a la prensa para divulgar sus postulados. Para ello, fundaron en París en 1883 el boletín/gaceta *al-Urwa al-Wutqa* (Asa Fuerte), y posteriormente en 1897 el diario *al-Manar* (El Faro) (Pacheco, 1999, p. 63).

Mohamed Abdu, quien aprendió el francés y pudo acceder a su pensamiento, fue influenciado por el positivismo, el racionalismo y el liberalismo. Sin embargo, los planteamientos de Abdu, “esquivan la adopción romántica y entusiasta de formas de organización social incompatibles, por el momento, con la situación egipcia e islámica” (Pacheco, 1999, p. 70), es decir, adopción y adaptación de las ideas europeas al contexto arabo-musulmán. Así, en este respecto, centró su análisis en demostrar que la modernidad se puede entender a través del islam, si este último es entendido y reinterpretado según las circunstancias. Para ello, Abdu quiso demostrar la importancia de la razón en el islam a través de *al-Ijtihad* (el razonamiento), que es una de las bases del *Fiqh* (jurisprudencia islámica) (Hourani, 1977, p. 198, 200). Dicho de otra manera, propuso una interpretación no rupturista del dogma. Y que la tarea de los ulemas, en este marco, tiene que ser, necesariamente, otorgar legitimidad al *status quo*, es decir, a la modernidad (Hourani, 1977, p. 174), diferenciando entre lo que es *Jauhari* (esencial), y, por lo tanto, incambiable, y lo que no es *Jauhari* (no esencial) y se cambia en función de las circunstancias.

En lo que más nos interesa de su pensamiento en esta investigación, es decir, su nacionalismo, Abdu se diferenció de su predecesor, al-Afgani, en cuanto a su idea de unidad, pese al hecho de haber llamado a la unidad de la *Umma al-Islamiyya*. Abdu pone el acento sobre la *Umma al-Arabiyya*, subrayando la importancia de los árabes dentro del islam (Hourani, 1977, p. 191). Por ello, expresó con nitidez que los árabes debían recuperar, de los turcos, la institución califal, y que una de las razones por las cuales la *Umma* estaba inmersa en la decadencia es precisamente por haber sido liderada por “los nuevos musulmanes”⁴⁰, los turcos, quienes debilitaron la comunidad por haber degradado la lengua árabe, que, junto con el islam, es el garante de la unidad (Hourani, 1977, p. 185, 186).

Para recuperar la unidad que tiene que superar la dialéctica social en el marco de la *Umma* (Anouar, 1974, p. 77), Abdu propone la unificación de las cuatro principales interpretaciones de la jurisdicción islámica y la eliminación de las prácticas sufíes, así como las obras de sus pensadores como *al-Futuh al-Maqiyya*⁴¹ de Ibn Arabi. Lo cual, según él, se consigue sólo por la vía del reformado sistema de educación nacional, empezando por al-Azhar (Hourani, 1977, p. 189-190). Para lograr el citado objetivo, la modernidad y la unidad, Abdu cree que, dada las condiciones de desarrollo social “*The Orient needs a despot who would force those who criticize each other to recognize their mutual worth (...) and people generally to adopt his views of their interest, be it by intimidation or by joyful consent*” (Abdel-Malek, 1983, p. 40). Es decir, un autócrata que, a través de la justicia con su pueblo, conseguirá hacer la transformación necesaria, que sin dicho despotismo interino no sería posible conseguir.

40 La expresión que se emplea para referirse a los musulmanes no árabes. Es decir, los que fueron islamizados gracias a las conquistas (*futuh*) que significaron la expansión del mensaje del islam por nuevas naciones como los turcos y persas entre otros.

41 Las iluminaciones de La Meca.

Dentro de esa unidad, Abdu cree en el respeto de las particularidades de cada nación. Y que la unidad de la *Umma* es un hecho psicológico y por lo tanto no está afectada por los nacionalismos locales (Hourani, 1977, p. 192). Para él, Egipto, por ejemplo, es una nación que debe ser gobernada por un presidente ligado al Califa, ya que Egipto, por sus características demográficas, está compuesto por musulmanes, cristianos y judíos, cuya membresía en la *Umma* es igual por el mero hecho de que el vínculo derivado de la lengua y la historia común no es menos importante que el vínculo de la religión (Hourani, 1977, p. 192). Abdu, en este caso, hace alusión a la heterogeneidad confesional y étnica que existe en múltiples territorios árabes. Con lo cual, cualquier proyecto de unión, sea basado en lo islámico o lo árabe, debe considerar las citadas especificidades. La importancia que dio Abdu al nacionalismo egipcio, se manifiesta en el primer artículo que publicó en el diario *al-Ahram*, sobre “el glorioso pasado de Egipto”, donde habló de su grandeza y bondades (Hourani, 1977, p. 192).

Para Anouar Abd al-Malik, el “fundamentalismo islámico” que lideró Abdu no es racionalismo, sino más bien un pragmatismo en el marco de la ortodoxia de la fe. Su objetivo era trazar una ideología compartida por el conjunto de la *Umma* e impedir que la discusión sobre la interpretación de los textos sagrados perjudicase la unidad de la nación. La parcial aceptación de las ideas de la modernidad es el resultado de la influencia europea que ha obligado a esta corriente a hacer autocrítica, con el fin de incluir las nuevas ideas sin que cambiase la esencia de la religión islámica. Dicho de otro modo, un islam renovado (Anouar, 1974, p. 26-27). Su arraigo a la *Asala* (ortodoxia/autenticidad) se puede apreciar en su postura hacia las ideas importadas de Europa, como patriotismo y libertad (Pacheco, 1999, p. 66), que explica y justifica, con mucha prudencia, recurriendo a la teología islámica. La aludida idea se manifiesta más claramente cuando expresa su fascinación por el movimiento wahabí, que para él es el que más se parece a la reforma que precisa el renacimiento de los árabes y, por lo tanto, el islam (Hourani, 1977, p. 191).

No obstante, otros investigadores de su legado resumen su pensamiento en “la recuperación basándose en los fundamentos inamovibles de la revelación, recuperación capaz de otorgar a la acción humana una cierta capacidad creadora sin la cual, la reforma social es imposible” (Pacheco, 1999, p. 69). Por ello, Gema Martín considera que una de las contribuciones más importantes del pensamiento de Abdu, es que “la razón humana tiene en él un espacio mucho más importante del que la concede la tradición jurídica islámica, llegando a afirmar que el Corán no pide una fe ciega a los musulmanes, sino la reflexión de la razón y el uso del intelecto” (Martín, 1999, p. 55).

3.3 Abderrahman al-Kawakibi

Abderrahman al-Kawakibi (1849-1902), nacido en el seno de una notable familia de Alepo, Siria, fue teólogo y ensayista. Tuvo una educación tradicional y trabajó en su ciudad natal como funcionario civil y periodista, hasta que la persecución del Sultán le obligó a exiliarse en El Cairo. El ambiente cosmopolita de su ciudad natal, Alepo, le permitió relacionarse con miembros de misiones religiosas, diplomáticos y comerciantes europeos (Choueiri, 2000, p. 87). Su estancia en Egipto le permitió conocer los que serán las referencias del pensamiento árabe e islámico y junto con ellos, publicó en los principales diarios del reformismo islámico y participó activamente en la edición del diario *al-Manar* (El

Faro), editado por Rashid Rida⁴² (Abdel-Malek, 1983, p. 136). Al-Kawakibi pudo conocer de primera mano la realidad árabe gracias a sus viajes por las diferentes regiones de lo que eran las provincias árabes del Imperio Otomano: la Gran Siria, Irak, la Península Árabe, Egipto y El Maghreb (al-Kawakibi, 1897/1931, p. 4).

Al-Kawakibi es considerado el primer intelectual árabe que formula la idea de la existencia de una entidad nacional árabe con el derecho de gozar de instituciones políticas independientes mediante la recuperación, por los árabes del Califato, institución “usurpada” por los turcos, que sería la jefatura de la nación árabe. La sede del Califato debía ser la propia Península Árabe (Hourani, 1977, p 326). Es decir, al-Kawakibi pilotó la transición del arabismo cultural, reivindicado por las generaciones anteriores de *al-Nahda* cultural, al arabismo político, al nacionalismo que implica demandas que trascienden los meros derechos socioculturales de los árabes dentro de la estructura del imperio (Choueiri, 2000. P. 83).

La síntesis de las obras de al-Kawakibi, *-Tabai al-Istibdad* (Características de la tiranía) y *Umm al-Qura* (Madre de las aldeas)⁴³ que veremos seguidamente, predicó dos objetivos: en primer lugar, conseguir la supremacía de los árabes dentro de la *Umma* musulmana, mediante la recuperación de la autoridad califal para que estuviese en manos de los árabes; y, en segundo lugar, asegurar la separación entre la autoridad espiritual y la autoridad terrenal (Abdel-Malek, 1983, p. 136). Es decir, que su preocupación, como la de la totalidad de los pensadores árabes de la época, trató de responder la cuestión relativa a las causas de decadencias y recetas para el renacimiento árabe (al-Kawakibi, 1900/2011, p. 8). De esta forma nace el reformismo o *al-Nahda al-Arabiyya* (renacimiento árabe) en base de enunciados y vocabularios –democracia, rendición de cuentas, nueva forma de organización, etcétera- explicados y justificados por el pensamiento islámico, y que en última instancia forman parte del discurso panarabista (Choueiri, 2000, p. 83-84). Todo esto refleja la influencia recibida por al-Kawakibi tanto del pensamiento occidental como de pensadores árabes como Ibn Jaldun, al-Tahtawi y Salim al-Bustani, que para él fueron los que introdujeron novedades en el pensamiento político árabe (al-Kawakibi, 1900/2011, p. 8). En este sentido, al-Kawakibi otorga importancia a la religión como factor impulsor del renacimiento más que el concepto de la libertad, y cita el ejemplo de los anglosajones protestantes que lograron por la vía de religión más que lo que consiguieron los católicos apoyados en la libertad absoluta (al-Kawakibi, 1900/2011, p. 23). Asimismo, explicó que el auge de una nación se mide por su vínculo con la religión (al-Kawakibi, 1900/2011, p. 88), no la religión que sirve únicamente para justificar el derecho divino de los reyes (al-Kawakibi, 1900/2011, p. 13-20). Y que la solución de los problemas del “Oriente” se encuentra en el Corán, con la condición de leerlo, reinterpretarlo y entender los motivos de revelación de cada uno de sus pasajes. En este caso, “vamos a descubrir que sus enseñanzas abalan a la razón” (al-Kawakibi, 1900/2011, p. 88).

En su primera obra, *Umm al-Qura*, al-Kawakibi centró su preocupación en cómo hacer renacer la propia religión, el islam y la *Umma al-Islamiyya* (Nación islámica) (al-Kawakibi,

42 Rashid Rida, intelectual y periodista de la generación del *Islah*, se influenció por el reformismo de al-Afgani y Abdu. Su principal contribución al pensamiento reformista islámico fue su defensa de la reforma de la institución califal, según él, corrompida por los turcos, nuevos musulmanes. Por ello, Rashid Rida propuso que tanto el califá como el centro del Estado Islámico deben pertenecer a los árabes (Rashid Rida, 2012, p. 111).

43 Un título inspirado en una de las denominaciones de La Meca.

1897/1931, p. 3), por medio de la *Asala* (vuelta a la ortodoxia). En su opinión, sólo los árabes de la Península mantuvieron la ortodoxia, y su pureza, carácter y homogeneidad cultural y religiosa les habilitaba para detentar la autoridad espiritual del mundo árabe, el Califa y la institución califal en general (Abdel-Malek, 1983, p. 137). Una opinión que indica el hecho de haber sido influenciado por el pensamiento de Ibn Taimiyya e Ibn Abd al-Wahhad. Para él, los árabes de la Península nunca habían conocido la tiranía, ya que el beduino por su naturaleza es libre y su forma de vida trasciende los controles (al-Kawakibi, 1900/2011, p. 18), y todos siguen la Orden del *Salaf* (predecesores/el profeta y sus discípulos) (al-Kawakibi, 1897/1931, p. 12).

Para volver a la esencia del islam, el islam de los *salaf*, habría que eliminar las prácticas sufíes, creencias supersticiosas e invenciones importadas de otras culturas que perpetuaban la ignorancia y el atraso entre los musulmanes (al-Kawakibi, 1897/1931, p. 35). Las aludidas prácticas sufíes copiaron los rituales católicos, acentuando el clasismo, santificando el clero e inventando procesiones ajenas a la verdadera religión. (al-Kawakibi, 1897/1931, p. 35).

En este sentido, y para refutar lo que para él es un islam heterodoxo, al-Kawakibi hace hincapié en el principio fundacional del islam, la unidad de Dios, es decir la vuelta a la *Aquida* (creencia) de la unicidad de Dios, creer que no hay más Dios que Allah, por lo que, se impide rendir culto a otros semejantes como los santos, en este caso, que generalmente encabezan cofradías y agrupaciones sufíes. (al-Kawakibi, 1897/1931, p. 65-77).

Por otra parte, pese de su acérrima defensa de la idea del renacer nacionalista partiendo del *Asala*, al-Kawakibi, preconizó todo tipo de innovaciones en ciencia, medicina, astronomía, química, física, etcétera, citando versos del Corán y dichos de la tradición profética para justificar su postura (al-Kawakibi, 1897/1931, p. 49). Lo cual es sorprendente teniendo en cuenta que la fuente de dichas ramas del conocimiento era occidental. De ello se deduce que al-Kawakibi, como la mayoría de los pensadores de *al-Nahda*, permitió la importación del pensamiento elaborado en el seno de otras culturas, inclusive la occidental.

En su segunda obra, *Tabai al-Istibdad* (Características de la tiranía), al-Kawakibi, que empezó refiriéndose a su exilio causado por la injusticia de los otomanos, centra su análisis en las causas y consecuencia de la tiranía, mientras elogia las libertades y el progreso de Egipto gracias a sus ilustrados gobernadores, en alusión a la dinastía de Mohamed Alí (al-Kawakibi, 1900/2011, p. 8). Para él, la tiranía política, que “es la característica del gobierno absoluto” (al-Kawakibi, 1900/2011, p. 15), es la causa principal de la decadencia mientras que *al-Shura al-Dusturiyya* (consulta constitucional) equivale el renacer del “Oriente” (al-Kawakibi, 1900/2011, p. 8). Oriente, un término confuso que ha utilizado a lo largo de su obra junto con la *Umma*, sin precisar si se refiere a la islámica o a la árabe, como se constata en su definición: “la *Umma* es un conjunto de individuos unidos por la raza, el idioma o la religión” (al-Kawakibi, 1900/2011, p. 85). Es decir, la principal contribución de al-Kawakibi en este aspecto, es su énfasis en los aspectos políticos del renacimiento nacional, la democratización del Estado principalmente (Choueiri, 2000, p. 84). Posiblemente, de ahí proviene su interés por la necesidad de profundizar en el estudio de las ciencias políticas, para poder expresar las ambiciones e intereses del nacionalismo árabe en lo que concierne a la búsqueda de un sistema de gobierno que facilita sus aspiraciones (al-Kawakibi, 1900/2011, p. 11).

Al-Kawakibi, hizo hincapié en refutar la idea que vincula el islam con la tiranía, “refiero el islam y no el islam que sigue la mayoría de los musulmanes de nuestro tiempo” (al-Kawakibi, 1900/2011, p. 88), reza en una de las partes de su obra. Más adelante, para justificar su idea consistente en la defensa de la democracia como receta para renacer, recurre a versos del Corán y la forma de gobierno de los primeros años del Estado islámico, que se basó en el principio de *al-Shura*, un concepto que condensa el significado de un gobierno colegiado, que es lo que se practicaba entonces, según él (al-Kawakibi, 1900/2011, p. 26). Para al-Kawakibi no hay más representatividad y democracia que el modelo y ejemplo que predicó el profeta en sus *Hadit*. Para dicho propósito, cree que es necesario renovar el islam y extirpar todas las invenciones que suelen vincularse con las religiones con el paso del tiempo (al-Kawakibi, 1900/2011, p. 72).

Este autor, a pesar de su base intelectual islámica, no ocultó su admiración por los sistemas políticos y organizativos que logró Occidente, en especial en lo que concierne a la relación entre el gobernador y el gobernado (al-Kawakibi, 1900/2011, p. 72). Por lo cual, razona que “los occidentales favorecen que la *Umma* tiene que poseer sus bienes y distribuirlos entre sus miembros, mientras que los gobernantes orientales piensan únicamente en como expropiar lo existente” (al-Kawakibi, 1900/2011, p. 61). al-Kawakibi, incluso, reflejó su entusiasmo por los planteamientos del entonces recién nacido pensamiento socialista (al-Kawakibi, 1900/2011, p. 58), como la idea de que “*al-ishtirak* (compartir) los bienes comunes fortalecen el amor hacia la patria” (al-Kawakibi, 1900/2011, p. 71), o al denunciar las desigualdades como resultado de la tiranía; y al señalar que la *Shariah* islámica coincide con la mayoría de las demandas del pensamiento socialista (al-Kawakibi, 1900/2011, p. 56). Con todo ello, al-Kawakibi demostró su creencia en que “*the Arabs are more familiar with the principles of a socialist way of life than any other people*” (Abdel-Malek, 1983, p. 138). A eso se añade su elogio del funcionamiento de la prensa, la importancia de la arqueología, la literatura y los himnos para acentuar el sentimiento nacionalista (al-Kawakibi, 1897/1931, p. 56).

No obstante, al-Kawakibi reprochó a los occidentales haber abandonado las nobles enseñanzas del cristianismo, pensando exclusivamente en clave material, por lo que, para él, el modelo europeo no es aplicable a los orientales, más que nada, por la diferencia del carácter y la esencia de ambas culturas (al-Kawakibi, 1900/2011, p. 71). Es decir, por el hecho de prescindir del elemento espiritual en la construcción nacional.

Para derrocar a la tiranía, que acaba con la libertad de cátedra y que persigue la ilustración (al-Kawakibi, 1897/1931, p. 146), él ve imprescindible el factor de la educación nacional que es obligación del gobierno. La base de la educación es la religión y su objetivo debe ser ilustrar y conservar las tradiciones de la *Umma*. En este sentido, cita el primer imperativo del Corán, “lee” (al-Kawakibi, 1900/2011, p. 37, 75-76). En este respecto, concreta que la educación tiene que transmitir los saberes de la filosofía racional, la ciencia, la retórica y la literatura. Él cree que no basta con la teología que si se malinterpreta justificaría la tiranía (al-Kawakibi, 1900/2011, p. 33, 34). Al-kawakibi preconiza, a diferencia de los intelectuales musulmanes de la época, la inclusión de las mujeres en la educación y ve su ignorancia como una de las causas de decadencia de los árabes. Para argumentar su planteamiento, cita las mujeres de *al-Salaf* que participaban en la vida cultural y científica (al-Kawakibi, 1897/1931, p. 149, 157). De este modo, para él, el método didáctico tiene que seguir los métodos occidentales que se caracterizan por la claridad y la sencillez. Simplificar,

tanto el idioma árabe como las ciencias de la religión para permitir que las masas accedan al saber (al-Kawakibi, 1897/1931, p. 179).

En lo relativo a su teoría nacionalista, al-Kawakibi, delimita su noción de *Watan* y el tipo de unidad que quiere para él, así como su renacimiento. En *Tabai al-istibdad*, llama expresamente a *al-Nahda*, apelando a la retórica, “ah compatriotas hasta cuando *hada al-naum*⁴⁴” (al-Kawakibi, 1900/2011, p. 33, 90), y citando versos de la poesía de al-Mutanabí “*watamu al-mauti fi amrin hagirin katami al-mauti fi amrin adimin*”⁴⁵ en clara alusión a la necesidad de sacrificarse por el bien del *Watan*.

Posteriormente, al-Kawakibi, y antes de elogiar “el glorioso” pasado del Oriente (al-Kawakibi, 1900/2011, p. 96-99), expresa su planteamiento de la unidad, que tiene que ser la de los árabes frente a los *ajanib* (foráneos), que según se deduce de su texto serían los turcos y las potencias occidentales, así como, particularmente, los miembros de las misiones religiosas occidentales. “Pido a los arabo parlantes no musulmanes, olvidar los perjuicios (...) y seguir la vía de la unidad (...) importantes naciones se edificaron sobre la base de la unidad nacional, no la religiosa” (al-Kawakibi, 1900/2011, p. 95), y matiza que “la religión es para *al-Ajira*⁴⁶, en la vida terrenal que digamos viva la *Umma*, viva *al-Watan* y que vivamos libres” (al-Kawakibi, 1900/2011, p. 95).

Para que dicha unidad se lleve a cabo, él vio necesario decir a los foráneos “dejadnos gestionar nuestros asuntos, nos entendemos vía la lengua árabe y nos perdonamos vía la hermandad” (al-Kawakibi, 1900/2011, p. 95), y cree que el árabe no musulmán es más parecido al árabe musulmán que los miembros de misiones religiosas occidentales que “son un peligro y que la hermandad en la religión no existe ni en Occidente” (al-Kawakibi, 1900/2011, p. 96). Por ello, es más viable, por la cantidad de elementos compartidos, conseguir la unidad de los árabes en base del idioma y su pasado común.

De esta forma, al-Kawakibi articuló un nuevo concepto de la nación en la teoría política árabe sobre la base de una activa participación del pueblo, compuesto por individuos y ciudadanos libres ligados por el sentimiento patriótico. Al adoptar este planteamiento, al-Kawakibi transformó el debate político al llevarlo al campo de la unidad y la emancipación nacional, cuyo resultado más directo fue la creación de la Sociedad del Renacimiento Árabe (Choueiri, 2000, p. 83, 84).

Al-Kawakibi creyó que un gobierno tiene que ser de la raza del pueblo: hablar su idioma, profesar su religión y compartir sus tradiciones. Por lo cual, para él, el error del Imperio Otomano fue imponer autoridades ajenas a la comunidad árabe. Al-Kawakibi, recurre a la historia para ilustrar que los árabes no pueden ser gobernados por *ajam*⁴⁷ a menos que estos se arabicen como la dinastía de Mohammad Alí en Egipto, a diferencia de los turcos que incluso despreciaban y esclavizaban a los árabes. En este sentido cita, otra vez, versos del poeta del siglo X, al-Mutanabi quien dijo “*inama al-nasu bi al-muluki...wa ma tuflihu al-arabu wa mulukihm ajam...la adab indahum wa la hasab*”⁴⁸. Por ello, criticó al sistema

44 Este reposo.

45 El sabor de la muerte por lo intrascendente ... equivale el sabor de la muerte por lo trascendente.

46 Día del juicio.

47 Término peyorativo referido a los pueblos no árabes.

48 La muchedumbre depende de sus reyes...los árabes no vencerían mientras reinan los foráneos...no gozan [los foráneos] de modales ni de linaje.

centralista del Imperio Otomano y exigió la descentralización, ya que cada región y pueblo tiene sus especificidades (al-Kawakibi, 1897/1931, p. 43).

Aparte de la unidad, al-Kawakibi sostiene que el renacer de la *Umma* sólo es posible si rompen “las ataduras de la tiranía” del Imperio Otomano, ya que la tiranía “sustituye la demanda natural de modernidad de la *Umma* por demandar la decadencia” (al-Kawakibi, 1900/2011, pp. 88 y 99) y porque “[la tiranía] sustituye el amor a la patria por el rencor del individuo hacia su comunidad” (al-Kawakibi, 1900/2011, p. 63), mientras que “amar a la patria es condición primordial para la construir la *Umma*” (al-Kawakibi, 1900/2011, p. 89).

Antes de cerrar este apartado es preciso aclarar que, partiendo de sus obras, su pensamiento y concepción de la *Umma* y *Watan* evoluciona desde la más amplia *Umma Islamiyya* (comunidad islámica), en su primer libro *Umm al-Qura*, al concepto de *Watan*, una especie de patria para los árabes independientemente de su credo. Es decir, que su unidad se basa en la lengua y el pasado compartido. Dicha conclusión se deduce incluso al examinar los motivos por los cuales escribió sus libros. El primero nace después de unas reflexiones compartidas en La Meca con múltiples eruditos musulmanes árabes, de la India, de China e incluso conversos de Inglaterra con los que fundó una asociación científica dedicada a estudiar cómo detectar las causas de degeneración de la *Umma Islamiyya* y cómo conseguir su renacimiento.

La gran diferencia del pensamiento de la generación de *al-islah* y el pensamiento de al-Kawakibi se debe al contexto en el cual se desarrolla: al-Kawakibi, como se ha visto, centra su preocupación en cómo derrocar a la tiranía de la autoridad otomana, es decir, el panarabismo antiotomanista. Mientras que el pensamiento de al-Afgani y de Abdu, “nace de los retos que Occidente suscita en la sociedad islámica, ya sea por la vía de la política colonizadora o por la cultura” (Pacheco, 1999, p. 59), lo que impulsará una de las preguntas principales de su razonamiento: ¿Cómo la *Umma al-Islamiyya* puede resistir la nueva amenaza exterior? Es decir, se produce después de la ocupación británica de Egipto en 1882 y anteriormente la ocupación francesa de Argelia y Túnez en 1830 y 1881 respectivamente (Hourani, 1977, p. 131-131). Por la otra parte, al-Kawakibi, por su propia pertenencia a Siria, que se encontraba bajo dominación otomana, es decir, que aún no había experimentado la ocupación occidental, centró su análisis en la reforma entendida desde la rivalidad intermusulmana, árabes *versus* turcos.

En suma, las ideas de al-Kawakibi reflejan un intento de diseñar un proyecto de renacer basado en la premisa de que panislamismo y panarabismo constituyen fenómenos integrables, “dentro de una coyuntura histórica que todavía permite aparentemente tal tentativa integradora” (Montávez, 1974, p. 52). Es decir, no se trata del nacionalismo árabe que surgirá a manos de los discípulos de al-Husri –que veremos más adelante–, sino que es un arabismo dentro de una supra unidad islámica. Es la reivindicación de la supremacía de los árabes sobre el resto de pueblos y naciones de la *al-Umma al-Islamiyya*, reflejada en su entusiasmo por un califato dirigido por los árabes. En definitiva, su nacionalismo no es, estrictamente, anti otomanista, sino que es antiturco (Gutiérrez, 2003, p. 77).

En fin, los intelectuales árabes que pusieron la semilla de *al-Nahda*, fueron interpelados por una pregunta general, que la encontramos reflejada en la obra de Shakib Arsalan, titulada *Limada taajara al-muslimun wa tagadama gairuhum* (¿Por qué se atrasaron los musulmanes y avanzaron los demás? (Arsalan, 2012, p. 12). Tratar de formular una

respuesta aceptable fue la labor que emprendió la gran mayoría del pensamiento árabe contemporáneo. Entre las recetas del renacer, un considerable número de intelectuales se decantó por la necesidad de impulsar el nacionalismo árabe como vía por la que se alcanzaría el anhelado desarrollo.

4. Contribución de la mujer árabe en *al-Nahda*

Las labores que iniciaron *al-Nahda* cultural fueron predominantemente llevadas a cabo por hombres. No obstante, parte de los aludidos intelectuales, tanto de tendencia islamista como secular, puso énfasis en la importancia de incluir la temática de género en la incipiente labor literaria (Awatef, 2017, p 68). En este caso, encontramos en los escritos de al-Afgani menciones relativas a la importancia de la mujer en el renacimiento de las naciones. Mohamed Abdu, por su parte, quiso destacar en sus obras, la protección que da el sistema legal islámico a la mujer, es decir, los derechos de la mujer que fueron denegados, no por el propio contenido de la jurisprudencia islámica, sino por las tradiciones de las naciones que fueron islamizadas. Lo que transmite Abdu, en este sentido, es que los musulmanes no árabes, corrompieron parte del contenido del texto religiosos. Para corregirlo, según él, habrá que retornar a los *salaf* (predecesores) (Mohamed, 1992, p. 225).

La indicación más clara de que los adalides de *al-Nahda* entendieron que el renacimiento pasa necesariamente por la mujer, fue el libro de al-Tahtawi, mencionado en el apartado anterior, *Al-Murshid al-Amin fi Talim al-Banat wa al-Banin* (La fiel guía para educar a alumnas y alumnos), en el que indica la importancia del acceso a la educación de la mujer. Su propio título fue innovador en aquel entonces, ya que no era común emplear terminología inclusiva. Al-Tahtawi, en su obra, se dirigió a la sociedad para fomentar la educación de la mujer, y permitir su integración en el mercado laboral. Por ello, entre otras cosas, criticó vehementemente el velo islámico y la vestimenta femenina en general.

Sin embargo, la obra más tajante en términos de los derechos de la mujer, fue la contribución del ensayista egipcio, Kasem Amin, mediante su libro, *Tahrir al-Mará* (la emancipación de la mujer), escrito en 1899, y que supuso el inicio de una serie de obras que cuestionaron el modelo de sociedad árabe en el que la mujer no gozaba de los mismos derechos que el hombre, como la imposibilidad de trabajar o tener educación (Amin, 1899/2012, p. 18). En este sentido, Amin, hizo hincapié en la educación de la mujer como requisito imprescindible del renacimiento árabe y la modernidad en general, recurriendo a la mujer europea como paradigma; la limitación del velo islámico; el fin de la poligamia, etcétera (Amin, 1899/2012, pp. 11, 60, 78). En definitiva, a lo largo de su obra, Amin, argumentó que la situación de la mujer árabe contradice el contenido y el espíritu de la legislación islámica, por lo que se empeñó en introducir una nueva hermenéutica del texto religioso, para permitir un mejor encaje de la mujer en la sociedad árabe. Es decir, dichos intelectuales, “reclamaban la necesidad de liberar a la mujer del yugo de las leyes y tradiciones islámicas basadas en interpretaciones misóginas” (Awatef, 2017, p 69).

Las mencionadas aportaciones, junto con las condiciones que se generaron en algunas zonas y sectores sociales árabes, la burguesía cristiana principalmente, permitieron la aparición de una clase de mujeres más avanzada. Aunque se trata de un número escueto, su presencia pudo influir en el sentido de poner el tema de la mujer en el proyecto de *al-Nahda* y el nacionalismo árabe (Bessis, 2008, p. 26). Es lo que llevó a Georges Corm a afirmar que el movimiento feminista llegó al mundo árabe antes de Francia (Corm, 2016, p. 73).

Es el caso, entre otras, de May Ziade (1886-1941), nacida en Nazaret, Palestina, de familia palestino-libanesa. Ziade, quien accedió a la educación moderna mediante sus estudios en las escuelas de las misiones religiosas, fue la primera voz feminista árabe que puso la causa de la mujer en el centro del proyecto de al-Nahda (Margot, 2009, p. 43). Su dominio de varias leguas, conocimiento de la cultura occidental y oriental, sus estancias en varios países árabes como Palestina, Líbano, Egipto y Siria, y su descomunal volumen de producción literaria, permitieron que sea considerada parte de los pioneros del renacimiento cultural y el discurso de la modernidad (Maribel, 2002, p. 55). Ziade, para reivindicar el rol de la mujer, dedicó dos ensayos a dos mujeres intelectuales que la precedieron, el primero es sobre Warda Yzjiy y, el segundo, es sobre Asia Taymur (Kamal, 2011, p. 149). La producción de Ziade, aparte de su defensa de la independencia de las provincias árabes del Imperio Otomano, el nacionalismo y la identidad, dedicó una gran cuota a la defensa de los derechos de la mujer. Lo hizo citando las propias religiones. Llegó a afirmar que Jesucristo y el Profeta Muhammad (Mahoma) fueron las primeras figuras que ensalzaron a la mujer (Maribel, 2002, p. 63). Los canales que utilizó Ziade para divulgar sus obras, fueron los ensayos periodísticos; la prensa, principalmente el diario egipcio *al-Mugtataf* (El Extracto), de orientación nacionalista secular; y, por último, su Salón Literario, que era el lugar de encuentro de importantes intelectuales como Taha Husein y Abas al-Aqad.

Otra de las voces femenina de *al-Nahda*, es Marie Ajmi (1888-1965), poeta y ensayista, nacida en Damasco de una familia cristiana ortodoxa. Se educó en las escuelas rusas y, posteriormente en la Universidad Americana de Beirut. La gran contribución de Marie fue su revista, *al-Arus* (La Esposa), primera revista en el mundo árabe dedicada exclusivamente a los asuntos relativos a los derechos de la mujer. Como Ziade, Marie partió de la idea de que la educación de la mujer es el primer paso hacia la emancipación de la nación árabe en general y la mujer en específico. Marie publicó intensamente contra la dominación otomana y denunció el proceso de otomanización mediante la represión de la cultura y lengua árabe (Senan, 2019, p. 2-3).

Todo el movimiento cultural mencionado previamente, fue coronado por la constitución de la Unión de Mujeres Árabes, con sede en El Cairo, que aglutinaba las agrupaciones de mujeres árabes (Maribel, 2002, p. 60), cuyas demandas “han estado marcadas por las especificidades del contexto local árabe y sus rasgos culturales” (Awatef, 2017, p 70).

La otra cara del *al-Nahda* cultural hecha por la mujer, con menos eco que la corriente anterior, fue la propuesta islamista. Es el caso de Zainab al-Gazali, egipcia, muy crítica con las mujeres árabes cristianas, quien defendió la mujer desde una narrativa inspirada en la teología islámica (Margot, 2009, p. 4-8), por lo que constituyó la Unión de la Mujer Musulmana a principios del siglo XX, como respuesta de las asociaciones inspiradas en el arabismo secular. Al-Gazali, a diferencia de Ziade y Ajmi, se inclinó más hacia la defensa de la religión y la educación religiosa en particular.

En suma, más allá de que el activismo de las mujeres en la segunda mitad del siglo XIX fue limitado en cantidad y contenido, basado principalmente en la defensa de los derechos de la mujer en una sociedad conservadora y subdesarrollada, su gran aportación *al-Nahda*, fue la defensa de la educación de la mujer. Mediante su escolarización, apareció una generación de escritoras que no solo defendían la lengua y la entidad árabe, sino también los propios derechos de la mujer, un elemento nuevo para las sociedades árabes.

5. Conclusión

El germen del nacionalismo árabe fue el resultado de la interacción de múltiples elementos, unos preexistentes en la realidad árabe, y otros procedentes de la influencia que supuso el contacto con el pensamiento occidental. Se puede afirmar, en este respecto, que la parte nativa de dichos elementos fueron, en primer lugar, las propias relaciones de los árabes, especialmente los cristianos, con el Imperio Otomano cuya base fue lo islámico. Aquellas relaciones de subordinación y de antagonismo hicieron que los árabes acentuasen los elementos que les diferencian de los turcos, es decir, reivindicaban lo árabe, empezando por el propio idioma y el pasado común. La segunda pata de la contribución que hizo el pensamiento local fue el reformismo islámico árabe que nació con las interpretaciones de Mohamed Ibn Abd al-Wahab y que posteriormente elaboraron los intelectuales de lo que se conoce por la generación del *Islah*, al-Afgani, Abdu y al-Kawakibi principalmente.

La influencia exterior se reflejó principalmente en todos aquellos conocimientos adquiridos por los árabes después del posterior contacto con el mundo occidental. En este sentido, se cita con especial relevancia la aportación de las misiones religiosas en lo que concierne a la educación y la modernización del idioma árabe. A ello se suma la contribución de los intelectuales árabes que fueron atraídos por el conocimiento europeo. Los aludidos pensadores influyeron en la forma de pensar de los árabes mediante el planteamiento de temáticas vinculadas a la forma de entender la identidad nacional como elemento capaz de emprender el renacimiento de los árabes. En este sentido, es de especial importancia aquellas reformas introducidas por la dinastía de Mohammad Alí que se condensaron en demandar la constitución de un Estado árabe independiente de los otomanos. Ello se reflejó en la conquista por parte de Mohammad Alí de algunos territorios árabes: Península Árabe, Sudán y la Gran Siria.

Todo ello dio lugar al origen del nacionalismo árabe cuyas principales vertientes se abordarán más adelante. Sí que es cierto, en este sentido, el hecho de que todo lo mencionado generó un conjunto de ideas nacionalistas árabes que carecían de condensación teórica coherente que las articulase. Es decir, que lo que apareció finales del siglo XIX en la Gran Siria y Egipto no fue un ideario nacionalista árabe claramente expresado, sino un acervo de ideas, generalmente ligadas al ámbito cultural e identitario. De este modo, y una vez de habernos dotado de las principales nociones teóricas que ayudan a comprender los precedentes del nacionalismo árabe, el siguiente apartado se centrará la labor que emprendió al-Husri, que consistió en convertir dicho conglomerado de ideas en teoría nacionalista árabe enfocada, principalmente, hacia lo político y en especial, hacia la unidad de la nación árabe.

Capítulo II: El nacionalismo árabe de Sati al-Husri: hacia la elaboración conceptual y teórica del arabismo

Después de haber visto las causas y las distintas manifestaciones del germen de la idea nacionalista árabe reflejada principalmente en lo cultural y lingüístico, es decir, *al-Nahda* cultural que emergió en Egipto y la Gran Siria, el presente capítulo aborda lo que podemos denominar la transición del nacionalismo árabe de lo meramente cultural y folclórico a las demandas puramente políticas. Su plasmación más evidente es la obra y la elaboración teórica de Sati al-Husri. La importancia de al-Husri, en este sentido, es el resultado de, aparte de su abundante y fecunda producción literaria sobre esta temática, del hecho de haber desarrollado un marco teórico y conceptual que aglutina todas aquellas ideas panarabistas que estaban dispersas y carentes de un hilo conductor. De este modo, al-Husri, pedagogo formado en las principales escuelas europeas de educación superior, donde pudo adquirir una sólida educación que le permitió acercarse al fenómeno del nacionalismo de finales del siglo XIX, tanto en la Europa occidental, como en los Balcanes, pretendió acercar los métodos de las aludidas experiencias nacionalistas al nacionalismo árabe. Dicho marco será la base de las principales experiencias nacionalistas árabes que surgieron posteriormente, de 1913 a 1967, el Ba'at y el nasrismo.

De ahí la importancia de arrojar luz sobre su obra y sus principales enunciados para comprender el nacionalismo árabe del siglo XX que fue cimentado, en gran medida, sobre sus reflexiones. Dicho de otra forma, lo que distingue la contribución de al-Husri del resto de intelectuales nacionalistas árabes de su tiempo, es la dimensión de su teoría que abarcó las definiciones principales que delimitan el nacionalismo árabe, así como los objetivos políticos

del mismo, lo que permitió su posterior adopción por parte de las principales líneas del nacionalismo árabe.

Para el mencionado objetivo, es decir, abordar las aportaciones del al-Husri al nacionalismo árabe, se estimó pertinente hacer una contextualización histórica. Posteriormente, resaltar las nociones básicas sobre su biografía para poder subrayar los elementos que incidieron en su pensamiento; la definición de la nación en su teoría; los principales pensamientos filosóficos que influyeron en su concepción de la nación, particularmente el romanticismo alemán y la obra de Ibn Jaldun y el concepto de la unidad árabe entendido como objetivo máximo de su nacionalismo desde el punto de vista político.

En segundo lugar, nos aproximamos a los elementos que al-Husri considera necesarios para delimitar una nación y por consiguiente el nacionalismo. Dicho, en otros términos, los factores que diferencian una nación del resto de naciones y que en el mismo tiempo son los que mantienen su cohesión. En definitiva, la importancia de la lengua, la historia común y una educación nacionalista que tenga la capacidad de construir nuevas subjetividades capaces de emprender el renacimiento anhelado.

Por último, analizaremos la relación de la teoría nacionalista de al-Husri con las principales tendencias políticas y con el pensamiento político árabe contemporáneo. En este caso, como primer punto, se estudia su antagonismo con los nacionalismos locales o lo que él llama el regionalismo, es decir, con los principales nacionalismos locales que, por la potencia de sus relatos y su elaboración teórica, desafiaron al nacionalismo árabe. Es el caso del nacionalismo egipcio de Mostafa Kamil y Taha Husein, y el nacionalismo sirio-libanés de Antun Sada. De esta manera, se evita entrar en otras tendencias nacionalistas locales de menos envergadura tales como el nacionalismo maronita libanés, inspirado en el pasado fenicio, que defendía una autonomía política para el Líbano y una identidad cultural para su pueblo diferenciada de los árabes y del islam particularmente; o en el nacionalismo *amazik* en el Magreb que, a partir de las particularidades lingüísticas de los pueblos originarios del Norte de África, demandaba una serie de derechos culturales, lingüísticos y políticos contrarios a los postulados del arabismo. Finalmente, nos acercaremos a su postura respecto al fenómeno de la religión en general y el islam en particular, así como al pensamiento comunista que arribó al mundo árabe en principios del siglo XX. Se estudia la relación de ambas categorías con la teoría nacionalista de al-Husri.

Este capítulo se apoya, principalmente, en las referencias bibliográficas (disponibles) escritas por el propio al-Husri sobre el tema en cuestión. Al respecto, se destacan los ensayos en los que describió y delimitó su panarabismo tales como *¿Ma Hiyya al-Qawmiyya?* (¿Que es el nacionalismo?); *Al-Uruba awalan* (Primero, la arabidad); y *Al-Uruba bayn duátiha wa muáridiha* (La arabidad entre sus predicadores y detractores); *Ará wa ahadiz fi al-Wataniyya wa al-Qaumiyya* (Opiniones y ponencias sobre el patriotismo y el nacionalismo); *Ará wa ahadiz fi al-Luga wa al-Adab* (Opiniones y ponencias sobre la lengua y la literatura). A ello se suman las investigaciones elaboradas por, entre otros, Elías Murqus, quien puso la lupa sobre el socialismo en el pensamiento de al-Husri; William Cleveland, autor de la principal obra escrita desde una óptica del pensamiento occidental, sobre el nacionalismo de al-Husri; Bassam Tibi, quien intentó desgranar las fuentes teóricas y epistemológicas de la teoría nacionalista árabe; Tatina Tikhonova, investigadora soviética que dedicó más de diez años a la investigación de las principales obras de al-Husri, y quien finalmente, hizo una lectura en la que se subrayó el secularismo de este pensador, así como la sintonía del panarabismo con el pensamiento materialista; y Mohamed Abderrahman Burj, autor egipcio, que elaboró una biografía sobre al-Husri en base a una extensa investigación nutrida del acceso al archivo personal de dicho pensador.

1. Contextualización histórica

Antes de adentrarse en la transformación del nacionalismo árabe de lo meramente cultural y folklórico a las reivindicaciones políticas, es preciso realizar ciertas puntualizaciones sobre el contexto histórico del mundo árabe en principios del siglo XX. Especialmente, en lo relativo a la Primera Guerra Mundial y la posterior descomposición del Imperio Otomano.

Antes de la Gran Guerra, la realidad heterogénea del Imperio Otomano empezó a reflejarse sobre la propia desestabilidad política. Los nacionalismos locales desafiaban la autoridad central e incluso conseguían la independencia de sus territorios. Para principios del siglo, los otomanos de todos los territorios europeos que habían dominado en algún momento, solo mantenían el control sobre Albania. El nacionalismo judío estaba en auge (Fuentes Gil, Pellicer Balsalobre, 2016, p. 901). No obstante, en cuanto a las provincias árabes, todas pertenecían de forma directa a la autoridad central excepto Líbano que tenía su autonomía y un estatuto especial (Musa, 1954, p. 40).

La realidad interna y las ganas de reformas dentro del imperio hicieron que el poder cayese en manos de una élite de jóvenes nacionalistas conocidos como los Jóvenes Turcos. Este grupo, encuadrado en el movimiento *al-Itihad wa al-Taragi* (Unión y Progreso) derrocó el *Sultan* Abdelhamid en 1909. Los Jóvenes Turcos, veían que la solución era la profundización del proceso de turkificación de las provincias árabes del imperio. Esta idea supuso el inicio del endurecimiento de la represión de toda actividad que reivindicase incluso especificidades culturales como la defensa de la lengua o la cultura árabe. “El nuevo régimen extremó el odio hacia los elementos árabes, lo que provocó una reacción por parte de estos” (Musa, 1954, p. 53). Por lo cual, el incipiente movimiento nacionalista árabe no tardó en responder desafiando la lealtad oficial de los árabes a la Sublime Puerta. Es decir, las elites locales elevaron la crítica por la recentralización de la gestión de las provincias del imperio y la represión de la cultura e identidad árabes (Fuentes Gil, Pellicer Balsalobre, 2016, p. 902).

Una de las primeras manifestaciones de índole política del nacionalismo árabe después la vertiente cultural previamente explicada, fue el Congreso Nacional Árabe celebrado en París en 1913 en un local perteneciente a la Sociedad Geográfica Francesa (Tibi, 1980, 84). Dicho congreso, cuyo objetivo fue discutir la realidad política de los árabes bajo el imperio otomano, contó con la presencia de más de 25 delegaciones oficiales en representación de las distintas organizaciones nacionalistas árabes, principalmente de la Gran Siria. Aparte de la destacada Liga de Patriotas Árabes, fundada por Nagib Azury, asistieron sociedades nacionalistas árabes como al-Fatat, Sociedad de Reforma de Beirut, entre otras. De esta forma, el evento constituyó el primer congreso nacional árabe donde comenzaron a establecerse las líneas de acción de este movimiento nacionalista. No obstante, pese a la envergadura del congreso como primer evento que aglutinó a las sociedades nacionalistas árabes y puso sobre la mesa las demandas políticas del arabismo, varios investigadores, entre los que se cita Paloma García, razona que el Congreso de París solo incluyó a la porción araboparlante y asiática del Imperio Otomano excluyendo, de esta forma, a Egipto y El Magreb (García, 2015, p. 57).

La debilidad del imperio otomano fue aprovechada por el movimiento nacionalista árabe y los aliados, Francia y Gran Bretaña, que buscaban como desvincular las provincias árabes de los otomanos. Para ello, era imprescindible buscar un liderazgo que pudiese aglutinar las distintas sensibilidades del nacionalismo árabe. Había varias opciones, entre las que se encontraba en la península árabe, la familia de Al-Saúd, un grupo wahabí con larga tradición de rebelión contra los turcos, y que habían conseguido la conquista de las ciudades

santas del islam, La Meca y Medina (Segura i Mas, 2016, p. 41). Los ingleses optaron por el jerife de La Meca, Husein Ibn Alí, trigésimo octavo descendiente del profeta y guardián de los lugares sagrados del islam, para disputar la legalidad política, religiosa y espiritual del sultán otomano que en aquel entonces era califa de toda la *umma* islámica (Karol, 2006, p. 42), y que apeló a la *yihad* contra los aliados en la primera guerra mundial (Antonius, 1995, p. 141). Los británicos pensaron que Husein era la única autoridad árabe que podía dejar sin efecto la llamada de la *yihad* del *Sultán*. Por ello, y después de una serie de negociaciones entre ambas partes, reflejadas en lo que se conoce por Correspondencia de Husein-Macmahon, que son una serie de cartas intercambiadas entre el jerife y el Alto Comisionado Británico en Egipto, Gran Bretaña prometió a los nacionalistas árabes un Estado árabe independiente gobernado por ellos mismos (Segura i Mas, 2016, p. 40).

Así, el jerife Husein, con el apoyo de los aliados empezó a considerarse el rey de los árabes y el portavoz de un movimiento nacionalista árabe que, ciertamente, había nacido lejos de su territorio (Karol, 2006, p. 45). Por consiguiente, envió su hijo Feysal a la región de la Gran Siria, precisamente a Damasco que era el epicentro del nacionalismo árabe, para contactar con los nacionalistas árabes con el propósito de preparar una rebelión contra los otomanos, así como para concretar las demandas políticas del nacionalismo árabe. Todo ello se recogió en lo que se denomina Protocolo de Damasco (Antonius, 1995, p. 157). Se trataba, básicamente, de fundar un nuevo reino en toda la parte asiática del mundo árabe, la Península Arábiga, Siria (aparte del territorio sirio incluía Líbano, Palestina y Jordania) e Irak (Fuentes Gil, Pellicer Balsalobre, 2016, p. 917).

De esta forma, se inició la mayor contestación política de los árabes contra el imperio otomano durante la primera guerra mundial (Karol, 2006, p. 40). La rebelión comenzó en las afueras de Damasco en junio de 1916, y al mismo tiempo, Husein, desde La Meca, se proclamó rey de los árabes. Al intensificarse los enfrentamientos contra los otomanos, se fundó el Ejército Árabe, como herramienta que permitió imponer el control sobre los territorios conquistados. Los árabes, apoyados por los aliados, consiguieron liberar Damasco en septiembre de 1918 y la totalidad de lo que eran las provincias árabes del imperio turco después de dos años de enfrentamientos. El 30 de octubre los otomanos firmaron el cese del fuego. Cabe destacar, en este sentido, que parte de los oficiales árabes en el ejército otomano respondieron al llamado del Ejército Árabe y secundaron a los aliados en la guerra (Mesut, 2013, p. 539). Como respuesta, las autoridades del imperio decidieron llevar a la mayoría de

los militares árabes a hacer su servicio en otras provincias del imperio (Antonius, 1995, p. 186).

Poco antes de que terminase la guerra, el movimiento nacionalista árabe conoció las verdaderas intenciones de los aliados tras la publicación del acuerdo de Sykes-Picot, por parte de los bolcheviques en 1917, al encontrarlo después de su acceso al archivo diplomático ruso. Mediante el mencionado acuerdo, las dos principales potencias europeas dividían la zona de Oriente Próximo en zonas de influencia, por lo que Gran Bretaña controlaría Irak, Palestina y partes de la Península Árabe. Francia, por su parte, que veía *“in the war an opportunity for the realization of an ancient dream. The establishment of their control over the Levant”* (Karol, 2006, p. 41), se quedó con el control de la Gran Siria. Días después, la prensa británica revela otro documento de gran repercusión geopolítica, la Declaración Balfour, por la que Gran Bretaña prometió un hogar nacional para los judíos en Palestina. La dinastía Husein se sintió traicionada por parte de las potencias aliadas (Fuentes Gil, Pellicer Balsalobre, 2016, p. 913-914). En general, “el sentimiento de indignación fue inmenso entre los árabes, y especialmente los elementos musulmanes” (Musa, 1954, p. 59).

La imposición del reparto establecido en el acuerdo Sykes-Picot fue reflejado en el desarrollo de la Conferencia de Paz de París de 1919, en la que no se permitió la participación de los árabes representados por Feysal, ni la de los nacionalistas egipcios del Partido Wafd liderado por Sad Zaglul, quien fue expulsado y exiliado en Malta, después de pedir la independencia de Egipto de Gran Bretaña. Por otra parte, la delegación sionista si participó en la conferencia (Musa, 1954, p. 55).

Como reacción a dicha conferencia el 18 de marzo de 1920 se organizó el Congreso Sirio que llamó a la independencia y a la creación de un sistema monárquico constitucional, gobernado por Feysal, que reconocía la protección de las minorías religiosas y étnicas que vivían en el territorio. En el mismo día, se organizó otro congreso en Irak y decidió lo mismo con la diferencia de que Irak sería gobernado por Abdullah, hermano de Feysal. Francia y Gran Bretaña rechazaron las resoluciones de ambos congresos.

Por ello, la Sociedad de Naciones, controlada por ambas potencias, promovió el régimen de los mandatos el 25 de abril de 1920, mediante el cual parte de los territorios quedaron bajo la administración de Francia y la otra parte de Gran Bretaña. Dicho sistema, “cercó cualquier posibilidad de un Estado árabe independiente con capital en Damasco” (Segura i Mas, 2016, p. 42).

Después del rechazo de Feysal al ultimátum de Francia, sucedió lo que se conoce por la Batalla de Meisalum, en la que se derrotó el Ejército Árabe por parte de las tropas francesas y que supuso la ocupación de Damasco en julio de 1920 y el exilio de huida de Feysal a Irak. Un año después Feysal fue asignado rey en lugar de su hermano Abdullah que, a su vez, fue enviado para encabezar el recién fundado Estado jordano.

En la Península Árabe se libraron intensas batallas entre las diferentes familias y dinastías por el control de la península. El resultado fue la imposición del control absoluto de la familia Al-Saúd, sobre lo que se conoce hoy por Arabia Saudí, incluyendo los lugares santos del islam, después de ganar la guerra contra el hijo de Husein, Alí quien era el califa de Arabia después de la partida de su padre a Jordania (Fuentes Gil, Pellicer Balsalobre, 2016, p. 920).

Tampoco en Egipto hubo excepciones: el dominio británico, iniciado en 1882, se mantuvo, pese a que su pésima relación con los gobernantes locales llevó a lo que se conoce como la Revolución del 1919, que estalló como protesta por el encarcelamiento y expulsión de líderes nacionalistas del Partido Wafd. En noviembre de 1922, Gran Bretaña decidió dar la independencia a Egipto, para favorecer el mantenimiento de sus intereses económicos y bases militares en el país (Musa, 1954, p. 55). El acuerdo constituyó la base legal que rigió las relaciones entre ambos estados hasta el acuerdo de 1936, resultado de otro levantamiento, por el que los ingleses solo mantendrían el control sobre el Canal Marítimo de Suez y una base militar en El Cairo.

La parte occidental del mundo árabe, El Magreb, en aquel entonces no era considerado por los nacionalistas como parte de las provincias árabes. Estaba bajo dominación colonial francesa excepto el Sahara Occidental, controlado por España, y Libia por Italia.

En suma, el contexto que rodeó la transformación del nacionalismo árabe y su apertura hacia demandas políticas, se caracterizó por los grandes cambios que experimentó la región. Por un lado, la primera gran guerra en la que se dirimió la disputa entre los aliados y el Imperio Otomano reconfiguró el mapa político de Oriente Próximo y su posterior ocupación por Francia y Gran Bretaña. Así mismo, el sentimiento de los árabes de ser traicionados por los aliados fomentó la creación de la base sólida de un nacionalismo con ambiciosas demandas políticas. El caso de Sati al-Husri, es el de muchos otros árabes que eran otomanos por su pertenencia a la burocracia imperial. El desmembramiento del imperio les obligó a retomar su arabismo.

2. Antecedentes y fuentes de los planteamientos de al-Husri

Se pretende aproximarse a las consideraciones preliminares acerca del pensamiento nacionalista de al-Husri. De esta manera, el apartado enfatiza las principales circunstancias que moldearon su nacionalismo. Asimismo, analiza los destacados intelectuales del nacionalismo de los cuales proceden los enunciados del arabismo de al-Husri. En definitiva, la finalidad es resaltar las condiciones que rodearon el génesis de su teoría, así como las sustanciales definiciones que la edifican.

2.1 Acerca de al-Husri

Sati al-Husri, nacido en Yemen 1880, de padres sirios de Alepo. Su padre, Muhammad al-Husri, alto funcionario civil -juez- del Imperio Otomano, era un teólogo graduado de la Universidad de al-Azhar, cuyo compromiso con el Imperio, como el de muchos árabes de la época, le llevó a afincarse en varias de sus provincias: Turquía, Libia, Yemen, etcétera. Por las mencionadas circunstancias, Sati al-Husri, tuvo una educación secular moderna, -en la cual el idioma vehicular era el turco-, en vez de la educación tradicional en las *madrasas* coránicas, que era la base del sistema didáctico de entonces. Por lo que, los idiomas del joven al-Husri, eran el turco y el francés y no el árabe. Siguiendo la tradición familiar, Sati al-Husri, se orientó hacia la educación que le permitía acceder al funcionariado. Continuó su educación superior en el Instituto Técnico Mulkiye Mektebi en Estambul, que era una institución de marcado carácter secular moderno, diseñada para preparar el personal civil de la burocracia otomana. Incluso durante el reinado de Abdelhamid II, el instituto era el centro intelectual más importante del Imperio, donde circulaban ideas relativas a la libertad, la reforma y el patriotismo (Cleveland, 1971, p. 13-16). Es decir, “creció turco más que árabe. Tuvo la educación habitual de la generación de Jóvenes Turcos, que se basaba en la filosofía racional francesa y el nacionalismo europeo” (Hourani, 1977, p. 371). Por ello, “*He [al-Husri] learned Turkish and French before he studied Arabic, and until the end of his life this intellectual prophet of Arab nationalism would speak Arabic with a slight Turkish accent*” (Adeed, 2003, p. 49). El árabe era su tercer idioma (Cleveland, 1971, p. 65).

A eso se suma su formación superior realizada en múltiples institutos en Francia, Bélgica y Suiza donde, aparte de profundizar su conocimiento del pensamiento europeo particularmente, Rousseau, Renán y los teóricos del nacionalismo alemán, Herder y Fichte que influyeron directamente en la orientación de su pensamiento como se verá más adelante, también tuvo contactos con las sociedades secretas nacionalista árabes y turcas desplegadas

entonces en las principales capitales europeas (Tibi, 1981, p. 92). Dicha estancia en Europa atrajo su atención sobre el aspecto espiritual de la vida de los occidentales que para él es la base de su desarrollo material. A partir de entonces empezó a interesarse por temáticas como la fe, lo emocional, etcétera. Es decir, entender la nación más en clave cultural que política y que mejorar las condiciones materiales de una nación pasaba, necesariamente, por una base espiritual (Suleiman, 2003, p. 131).

Sus siete años de estudiante en Estambul, le permitieron, aparte de culminar su carrera en ciencias y matemáticas, acceder al pensamiento occidental, principalmente al francés, así como a la activa participación en las sociedades políticas. Ulteriormente, al-Husri fue asignado profesor de ciencias en la *wilaya* (provincia) de Yana en la frontera entre Grecia y Albania. Su estancia en los Balcanes, que duró ocho años, primero en la mencionada ciudad y después en Kosovo y Monastir⁴⁹, repercutió enormemente en sus inquietudes intelectuales e impulsó en él el interés por las ciencias sociales y las necesarias reformas para preservar la integración territorial del Imperio. En los Balcanes, es donde experimentó su primer contacto con el fenómeno del nacionalismo, influenciado particularmente por los nacionalistas griegos y búlgaros, cuyo antagonismo, para él, era una lucha feroz por el control de la escuela y la iglesia a través de la inmersión lingüística. Aparte de que Monastir era el escenario donde competían los citados nacionalismos, fue también centro de las actividades de organizaciones nacionalistas y reformistas turcas como los Jóvenes Turcos y el Comité de Unión y Progreso⁵⁰ (Cleveland, 1971, p. 17-20). Al-Hursi no formó parte de esos grupos, pero, no obstante, no ocultó su admiración por sus ideas, en particular las premisas del teórico nacionalista turco Ziya Gokalp⁵¹, guía intelectual de los Jóvenes Turcos, así como de los Kemalistas⁵² que aparte del liberalismo, creían también en la idea del Estado nación orgánico (Tibi, 1981, p. 93). La mencionada experiencia tuvo una gran incidencia en los que serán los enunciados fundacionales que dieron cohesión y sofisticación intelectual a su teoría del nacionalismo árabe (Adeed, 2003, p. 49).

En su etapa de funcionario de enseñanza, se interesó por la necesidad de reformar los sistemas educativos, como base de una más amplia reforma política y social, lo que le llevó a publicar manuales que posteriormente fueron incorporados a la educación básica y secundaria

⁴⁹ Grecia.

⁵⁰ Movimiento nacionalista turco opuesto al sistema califal.

⁵¹ Es poeta, sociólogo e intelectual considerado el más importante del nacionalismo turco, puesto que fue el primero en trasladar el nacionalismo europeo del siglo XIX a la esfera política de lo que era el Imperio Otomano. Gokalp defendía una república secular en Turquía y la abolición del califato (Berkes, 1936, p. 240-246).

⁵² Seguidores de Mustafa Kemal Atatürk, militar nacionalista laico que fundó la República de Turquía y se convirtió en su primer presidente (Cleveland, 1971, p. 82).

del Imperio. A eso se anexiona el hecho de fundar en Estambul, Anuar al-Ulum (Luces de la Ciencia), una revista dedicada a la pedagogía y a los métodos didácticos en particular, convirtiéndose en uno de los pedagogos e intelectuales más reputados del Imperio (Cleveland, 1971, p. 20).

Durante la Primera Guerra Mundial, fue asignado director general de la educación en Siria, donde pudo estrechar los contactos con el movimiento nacionalista árabe, entonces concentrado en Damasco y que, en colaboración con franceses y británicos, preparaba la revolución que llevará a la parte asiática del mundo árabe a separarse del Imperio Otomano y convertirse en un Estado nación independiente. Efectivamente, la revolución tuvo lugar en 1916 y se fundó un Estado árabe en la Gran Siria bajo el reinado de Feysal⁵³, hijo del *sherif*⁵⁴ de La Meca, referente del movimiento nacionalista y encargado de encabezar los contactos con las potencias occidentales. Inmediatamente, al-Husri, quien se convirtió en confidente y colaborador de Feysal, fue nombrado ministro de educación del recién fundado Estado Nacional Árabe, que fue conquistado después de la declaración del protectorado francés en julio de 1920. En su etapa de ministro de educación, inició el proceso de arabización del sistema de enseñanza sirio, a pesar de que la prioridad era asentar la estructura del nuevo Estado. Dicho lapso de tiempo, breve pero muy agitado, tuvo una gran influencia sobre la consciencia nacionalista árabe, lo que permitió atraer, aparte de él, importantes intelectuales y militares árabes que servían en el ejército del Imperio Otomano (Cleveland, 1971, p. 49-52).

Después de un breve exilio en Egipto y un período de negociaciones en Europa con los aliados, Feysal fue nombrado por Gran Bretaña como de Irak y al-Husri, nuevamente, ocupó en este país, los cargos de director general de educación, director de arqueología y decano de la Facultad de Derecho de Bagdad.

Su objetivo como director general de la educación en Irak, que fue reflejado en el sistema educativo iraquí, era “*create a higher degree of national consciousness through national education*” (Tibi, 1981, p. 95). Es decir, conseguir una coherente y controlada ideología nacionalista árabe a través del sistema de enseñanza: institucionalizar el nacionalismo. Una ideología nacionalista árabe diseñada para inspirar las lealtades a la nación

⁵⁴ Jerife, término que significa honrado, noble y respetado, se emplea en la literatura árabe para referirse a los descendientes del profeta Mohamed, generalmente mediante su hija Fátima. Dicha pertenencia al profeta les permitió gozar de cierto estatus e incluso reinar en partes del mundo árabe (Wustefeld, 2015, p. 34).

y estrechar el sentido de pertenencia a la comunidad. Por ello, al-Husri, insertó importantes cambios para lograr sus objetivos: dio más resonancia al idioma árabe en detrimento del inglés; más importancia al estudio de la historia de Irak y del mundo árabe en general, de una forma que pudiera dinamizar el sentimiento nacionalista entre los estudiantes; se cesaron los profesionales de enseñanza religiosa tradicional que ponían énfasis en lo islámico, y fueron reemplazados por profesores, graduados de la enseñanza moderna, procedentes de otros países árabes. Sus ambiciosas reformas tuvieron una dificultad añadida por la propia composición demográfica y social de Irak: su población era mayoritariamente chií, con minoría compuesta por suníes, cristianos y judíos, entre otros, que se vieron gobernados por un rey de la Península Árabe con el apoyo de profesionales árabes formados en las escuelas del Imperio Otomano como el propio al-Husri (Cleveland, 1971, p. 59, 63-69), y en su mayoría provenientes de la Gran Siria. Todo ello trajo enorme oposición a sus ideas por parte de la población autóctona.

Para el indicado propósito, -promover la consciencia nacional con el objetivo de superar el tribalismo, el regionalismo y el sectarismo-, al-Husri renunció a participar en los partidos políticos y dedicó todo su esfuerzo a implementar su idea de nación vía la educación, visiblemente influenciado por el método del teórico alemán Fichte, que opinó que la nación sólo puede renacer a través de la educación nacionalista, (Adeed, 2003, p. 50): “emplearé todos los medios para fortalecer el sentimiento nacionalista entre los hijos de Irak, y propagar entre ellos, la idea de la unidad de la nación árabe. Haré eso sin formar parte de ningún partido político que será eventualmente formado” (al-Husry, 1967, p. 38), dijo al-Husri en sus memorias sobre Irak. Siguiendo la misma finalidad, él fundó Majallat al-Tarbiyya wa al-Talim (Revista de Educación y Pedagogía), para difundir y defender sus ideas consistentes en reformar los métodos didácticos, cuya labor fue compaginada con sus actividades en Dar al-Muallimin (Casa de Maestros) (Cleveland, 1971, p. 62).

Los resultados de su labor en Irak se evidenciaron en su capacidad para formular la idea general de un nacionalismo árabe alejado de las consideraciones regionales, y colocarlo en el centro del debate político, convirtiendo Bagdad en el centro intelectual del nacionalismo árabe (Abderrahman Burj, 1969, p. 45). Un éxito que fue impulsado por diversos factores como la creciente presencia de las ideas nacionalistas procedentes de Alemania, así como por el inicio de la inmigración judía a Palestina, que tuvo una incidencia especial sobre el auge del nacionalismo árabe (Cleveland, 1971, p. 74).

Aprovechando este clima de esplendor nacionalista, al-Husri importó y adaptó a las circunstancias del mundo árabe, la idea alemana de la nación, formulada por Herder y posteriormente por Fichte, cuya amplia aceptación entre la clase intelectual árabe, a nuestro entender, ayudó a orientar el nacionalismo árabe, de la idea de nación fundamentada en lo liberal a la idea de nación más análoga a la concepción alemana.

Posteriormente, cuando sucedió el fallido golpe de Estado liderado por Rashid Alí al-Gailani en 1941, que fue apoyado por Hitler y Mussolini⁵⁵ (Tibi, 1981, p. 95), que fue consecuencia de la frustración de los nacionalistas árabes por la continua presencia occidental en Siria y su imposibilidad de secundar a los palestinos, al-Husri ya era una figura intelectual muy bien asentada dentro del nacionalismo árabe, tanto en Irak como en el resto del mundo árabe. Por ello, después de la inmediata invasión británica a Irak, que significó el fiasco del golpe de Estado de los panarabistas, sus líderes fueron sentenciados a cadena perpetua, sus simpatizantes encerrados en cárceles y campos de concentración (Cleveland, 1971, p.76), y los nacionalistas más reputados fueron expulsados del país y privados de su nacionalidad. Ese fue el caso de al-Husri, quien fue trasladado a Alepo, Siria, la ciudad natal de sus padres (al-Husry, 1967, p. 10).

En Siria, al-Husri, trabajó como profesor independiente, y cuando el país se independizó en 1945, consiguió nuevamente, ocupar importantes puestos en el ámbito de la educación, en los que el tema central de su preocupación era dotar la enseñanza nacional de elementos lo suficientemente capaces de inculcar el nacionalismo árabe entre los sirios (Tibi, 1981, p. 96).

En 1947, al-Husri se instaló en Egipto para trabajar en el Departamento de Cultura de la recién creada Organización de la Liga Árabe⁵⁶. Su labor se enfocó en el objetivo de unificar la política pedagógica en los países árabes, y orientarla hacia la consolidación de la consciencia nacionalista árabe. Por ello, fundó en 1953 en el marco de la Liga Árabe, el

⁵⁵ Inmediatamente después de su triunfo, el fascismo italiano empezó a colaborar con el movimiento nacionalista árabe después de haber establecido estrechos contactos con Shakib Arslan. Para mejorar y divulgar el modelo fascista entre los nacionalistas árabes, se creó Radio Bari que empezó a emitir en árabe desde 1934. Asimismo, se fundó el Instituto Oriental que reflejaba la preocupación de Mussolini por el mundo árabe. Parte de las razones por las cuales se acercó al nacionalismo árabe era para desactivar la resistencia al colonialismo italiano en Libia que lideraba el movimiento sufi o la cofradía conocida por Tariqa al-Sanusiyya (Albert, 2008, p. 70).

⁵⁶ Organización regional panárabe, fundada en 1945 por seis países árabes recién accedidos a la independencia, Egipto, Siria, Arabia Saudí, Yemen, Irak y Líbano. Su Carta fundacional compagina entre el respeto de la soberanía de los Estados y el intento de crear instituciones supranacionales con el fin de coordinar y unir dichos países en el ámbito de la economía y la defensa común que adquirió notable importancia después de la guerra contra Israel en 1948. Asimismo, la organización pretendió ser un marco en el cual se dirimen las diferencias entre sus miembros. A eso se suma su rol en la expresión del objetivo del nacionalismo de entonces: la unidad de la nación árabe (Hilal, 1983, p. 23).

Instituto de Estudios Árabes Avanzados, que era una institución de educación superior encargada de dar orientación nacionalista a sus alumnos. Gracias a su intensa actividad académica, al-Husri se ganó el apodo de “filósofo del nacionalismo árabe” (Tikhonova, 1986, p. 13); otros le llamaron el Fichte árabe (Tibi, 1981, p. 96). Al-Husri, defendió con entusiasmo y energía la receta que creía que era la adecuada para el renacimiento de la *Umma al-Alarabiyya*: despertar el fervor nacionalista entre sus miembros. Lo hizo a lo largo de más de medio siglo mediante la academia, la prensa y los intentos de reforma de los sistemas educativos. Se retiró de todas sus funciones oficiales en 1957 y murió en Bagdad en 1968.

Al-Husri, a diferencia de gran parte de los intelectuales árabes, debe su importancia, entre otros factores, al elevado volumen de sus publicaciones. Con omisión de sus contribuciones a los sistemas pedagógicos, a la sociología, a la filosofía y a la historia, aportó a la idea del nacionalismo y el renacer de la nación árabe varias obras dedicadas a explicar su visión. Publicaciones como *Ara wa ahadit fi al-wataniyya wa al-qawmiyya* (Opiniones y ponencias sobre patriotismo y el nacionalismo) (1944); *Muhadarat fi nushu al-fikra al-qawmiyyah* (Conferencias sobre el génesis de la idea nacionalista) (1951); *Al-Uruba bayn duátiha wa muáridiha* (La arabidad entre sus predicadores y detractores) (1951); *Al-Uruba awalan* (Primero, la arabidad) (1955); *Ma Hiyya al-Qawmiyya?* (¿Qué es el nacionalismo) (1959); *al-Iklimiyya, juduruha wa buduruha* (Raíces y semillas del regionalismo) (1963)?

Los factores que resumen la decisión de basar esta investigación sobre la teoría nacionalista de al-Husri, “*the outstanding exponent and popularizer of Arab nationalist doctrine over the past*” (Kenny, 1963, p. 231), en primer lugar, es el carácter integral del corpus teórico producido por él hasta el punto de abarcar toda la temática nacionalista relativa a la nación árabe, delimitando sus definiciones y los elementos imprescindibles para su constitución, así como la enumeración de sus contrarios y la forma de combatirlos. Es decir, pudo sintetizar las distintas demandas panarabistas que exigían la independencia, la unidad y el renacer de la nación árabe, en una teoría nacionalista capaz de explicar y argumentar sus aportaciones. Para parte de los estudiosos del nacionalismo árabe contemporáneo, la obra de al-Husri es “*the final articulation of that nationalist idea which became explicit in the years after 1908 and dominated political life in Syria and Iraq until 1945*” (Hourani, 1962, p. 312).

A nuestro parecer, la originalidad del panarabismo de al-Husri se plasma su producción teórica y, sobre todo, en el hecho de ser el primer teórico nacionalista árabe que adopta una definición de *al-Uruba* (la arabidad) que incluye los países del Norte de África.

Ello le obligó a adoptar una nueva terminología geopolítica que parte del rechazo de las denominaciones, según él, occidentales tales como Oriente Medio, Norte de África, etcétera: “no reconocemos Oriente Medio, decimos mundo árabe” (al-Husri, 1985, p. 142), que es una categoría más amplia y que abarca a todos aquellos territorios cuyos habitantes hablan el árabe independientemente de su origen racial.

A eso se suma el hecho de que no sólo se interesó por el nacionalismo árabe, sino también por el nacionalismo en general, produciendo una definición general de la nación y una teoría del nacionalismo, que fue argumentada y comentada por él, recurriendo al estudio de casos concretos de nacionalismos europeos: los Balcanes, Alemania, Italia, etcétera, así como profundizando en el pensamiento de los teóricos nacionalistas europeos, especialmente alemanes, más prominentes: Herder, Arndt y Fichte. Dichos estudios sobre el nacionalismo en general se plasmaron en su obra *¿Ma Hiyya al-Qawmiyya? (¿Que es el nacionalismo?)*, en la que abordó las principales definiciones de la nación por parte del marxismo, el romanticismo alemán, etcétera; *Muhadarat fi nushu al-fikra al-qawmiyyah (Conferencias sobre el génesis de la idea nacionalista)*, un ensayo en el que se aproximó a la génesis de los principales nacionalismos europeos del siglo XIX.

Por todo ello al-Husri, se convirtió en “el filósofo de la idea nacionalista árabe”, y una referencia para todos aquellos que promueven o investigan *al-Qawmiyya al-Arabiyya*. También influyó en la identidad cultural árabe mediante la transmisión de sus ideas a los manuales de educación elemental en varios países árabes, como es el caso de Egipto, Irak y Siria que logró culminar gracias, en gran medida, a sus afinidades ideológicas con los gobiernos de al-Ba’at y el naserismo, corrientes nacionalistas árabes relevantes que construyeron sus ideas sobre el arabismo de al-Husri (Murqus, 1966, p. 9, 10) como veremos más adelante.

La trascendencia de la teoría de al-Husri, debe su fuerza, no sólo a la hora de entender el génesis del nacionalismo árabe, sino también al centrarse en explicar su evolución. Las fuerzas nacionalistas que llegaron a gobernar importantes países del mundo árabe y llevaron a cabo proyectos de unidad de la nación árabe, el Ba’at y el naserismo, adoptaron gran parte de la teoría de al-Husri y la llevaron a la práctica.

2.2 Definición de la Nación por al-Husri:

Antes de adentrarnos en la definición de la nación por al-Husri, conviene resaltar que la terminología nacionalista fue un factor problemático para el nacionalismo árabe secular.

Ello se debe a que los que tradujeron el pensamiento occidental a la lengua árabe durante *al-Nahda* de la segunda mitad del siglo XIX, lo hicieron recurriendo a los equivalentes disponibles en el pensamiento árabe que estaba enormemente influenciado por la jerga religiosa. Es el caso, a modo de ejemplo, de *watan* (patria), un término que se empleó en un dicho del profeta; *umma* (nación), vocablo que apareció en el Corán diez veces, con el significado de pueblo, comunidad; o *mille* (nación), otro término coránico que significa fe religiosa o comunidad religiosa, y que los turcos lo usaron como equivalente de nación; *Qawmiyya* (nacionalismo) que viene de *qaum*, mencionado en el Corán en más de 300 ocasiones con el significado de tribu o nación de tribus. Es decir, se trataba de una terminología proveniente de la teología islámica, mientras que los términos del nacionalismo europeo del siglo XIX -precedente del nacionalismo árabe- fueron fruto de elaboraciones filosóficas y jurídicas inspiradas en el pensamiento moderno (Kritzeck, 1969, p. 11). De ahí la connotación religiosa de parte de la terminología nacionalista árabe, pese, en gran medida, a su contenido secular y la insistencia de al-Husri de desunir el islam como religión y el nacionalismo árabe como ideología política (Kenny, 1963, p. 17).

De esta forma, Al-Husri, como el resto de teóricos nacionalistas árabe, fundamenta su nacionalismo sobre el concepto de *al-Wataniyya* (Patriotismo), que consiste en el amor a *al-Watan* (Patria) a través de *irtibat batini* (vínculo espiritual). Por otra parte, *al-Qawmiyya* (nacionalismo), como marco, consiste en el amor a la *Umma* (Nación). Por lo que, *al-Umma* es un concepto más amplio que *al-Watan*. En el plano cultural, *al-Uruba* (el arabismo), es otro término muy frecuente en los escritos de al-Husri, y que es un símbolo emotivo que aglutina todos los elementos de *al-Thagafa al-Arabiyya* (la cultura árabe) y la civilización árabe (al-Husri 1944, p. 24-28).

De esta forma, al-Husri, distinguió entre *al-Watan al-jas* (la patria particular) que está delimitado por las fronteras de *al-Dawla* (el Estado), y *al-Watan al-amm* (la patria general) que incluye todos los territorios donde los miembros de la *Umma* conviven, independientemente de las separaciones de carácter político, es decir, las fronteras. *Al-Watan* es la preferencia de al-Husri, como demuestran los adjetivos utilizados para referirse a él: *al-Watan al-mithali* (la patria ideal); *al-Watan Al-manshud* (la patria deseada), etcétera (Cleveland, 1971, p. 93).

Para al-Husri, la nación es el marco que une a un grupo de seres humanos que se relaciona y se une vía el vínculo de la lengua y la historia común (al-Husri, 1944, p. 28). Es

decir, la nación objetivamente, se basaba sobre la unidad de la lengua de su comunidad y la historia común independientemente de la voluntad de sus miembros (Adeed, 2003, p. 64). Por lo cual, en el concepto de al-Husri, los miembros de *al-Ummah al-Arabiyya*, son aquellos cuya lengua materna es el árabe (Hourani, 1977, p. 373).

Lo fundamental en la creación de la nación y la fundación del nacionalismo es la unidad de la lengua y la historia. Es porque la unidad en estas dos esferas, lleva a la unidad de sentimientos e inclinaciones, de la unidad de sufrimientos y esperanzas, y la unidad de la cultura. Dichos elementos, hacen que el pueblo sienta que son hijos de una nación, diferenciada de otras naciones (al-Husri, 1961, p. 96).

Sintetiza al-Husri, quien optó por la definición alemana de la nación, reflejada en los textos de Herder, Fichte y los poemas de Ernst Arndt como expresión artística del nacionalismo alemán (Tibi, 1981, p. 101).

Para al-Husri, la situación ideal, donde confluyen los conceptos de la *Umma* (nación), *Qawmiyya* (nacionalismo) y *watan* (patria), es cuando la nación esta unificada en un Estado considerado por sus miembros como su única patria. El otro indeseado escenario es cuando la nación está dividida en estados independientes, cada uno de los cuales promueve su propio patriotismo, como fue el caso de Alemania antes de su unificación y la actual situación del mundo árabe. En este caso, el nacionalismo no es compatible con el patriotismo local (al-Husri, 1944, p. 29-30).

Antes de acercarse someramente a las ideas del nacionalismo alemán que incidieron en su teoría del nacionalismo árabe, es pertinente abordar el contexto árabe en el cual al-Husri formula sus esenciales nociones.

Una de las razones por las cuales, la popularidad del pensamiento alemán de la primera guerra mundial, creció entre los nacionalistas árabes, fue la oposición de Alemania a la presencia británica y francesa en las provincias árabes del Imperio Otomano. En los primeros años de *al-Nahda*, hasta principios del siglo XX, el nacionalismo árabe se basaba principalmente en el pensamiento francés: racionalidad, derecho natural (Tibi, 1981, p. 100) y positivismo, hasta que se consolidó la colonización del mundo árabe por Francia y Gran Bretaña.

La transición de los fundamentos inspirados en el pensamiento francés del nacionalismo árabe, a los provenientes del pensamiento alemán se explica en perspectiva política. La situación política y geoestratégica del mundo árabe de principios del siglo XX tenía más en común con la situación de Alemania que con Francia y Gran Bretaña (Adeed,

2003, p. 64). El nacionalismo árabe y el romanticismo alemán, plasmado posteriormente por el nacionalsocialismo, compartían la enemistad con Francia y Gran Bretaña, así como el rechazo hacia los judíos y en particular hacia el movimiento sionista que abogaba por la inmigración de los judíos a Palestina. A eso se suman los mitos que rodeaban la figura del último káiser, Guillermo II, entre las masas árabes por su visita a Damasco en 1898 en la que demostró cierta simpatía hacia los árabes (Albert, 2008, p. 57, 73).

Para al-Husri, la realidad del mundo árabe en aquellos años era similar a la situación de Alemania pre 1871, es decir, antes de su unificación, cuya consecución no hubiera sido posible sin la diferenciación entre el concepto del Estado y la Nación. Por ello, los árabes solo podían consolidar su idea de nación sobre los conceptos del nacionalismo alemán (al-Husri, 1985, p. 66). Dicho de otro modo, el mundo árabe dividido desde el Golfo Pérsico hasta el Océano Atlántico por fronteras impuestas por el colonizador, tenía que diferenciar entre el artificial Estado y la nación que tiene el carácter de la eternidad. En al-Husri, la nación crea el Estado y no al revés.

En este sentido, la adopción por parte del nacionalismo árabe de los conceptos del nacionalismo alemán, es una clara reacción a la dominación extranjera. Lo mismo sucedió con el nacionalismo alemán que se radicalizó por el inicio de la invasión de Napoleón. Aquella reacción se plasmó en la incisiva y emocional crítica a la filosofía de la Revolución Francesa, que fue la base sobre la cual se desarrolló el nacionalismo alemán manifestado, inicialmente, en la francofobia. De este modo, la politización de la definición romántica del pueblo, se convirtió en un arma por la liberación nacional. Es decir, que fueron las reacciones contra desafíos exógenos, primero culturales y posteriormente militares, que proceden de naciones más avanzadas las que permitieron la emergencia en distintos puntos de Europa, particularmente en Alemania de lo que se denominó el “contra nacionalismo”. Un proceso semejante es el que hizo que el nacionalismo de los países bajo dominación colonial aplicase los enunciados del nacionalismo alemán (Tibi, 1981, p. 105). Es el caso del nacionalismo árabe que, aparte de la emancipación nacional de la ocupación occidental, buscaba recuperar la gloria de su civilización, la árabe. Todo ello mediante la unidad nacional que daría lugar a un renacimiento general.

En suma, la incorporación por parte de al-Husri de las ideas procedentes del romanticismo alemán coincidía con el sentido común extendido entre los nacionalistas árabes de la época y la enorme influencia de la literatura alemana entre ellos. De esta manera, al-

Husri destacó la importancia de la lengua y la historia común para articular una nación árabe diferenciada del resto de naciones. Para ello, es decir, para que su concepción de la nación llegue a reflejarse en la realidad, planteó que su nacionalismo debía procurar dos objetivos inmediatos: independencia de la ocupación foránea y unidad de los territorios árabes.

2.2.1 Influencia de al-Husri por el romanticismo alemán

El concepto alemán de la nación la interpreta y percibe en clave cultural y no como una creación de índole política. Para el romanticismo alemán, la creación de la nación se remonta a tiempos inmemoriales, a tiempos de la tribu y la original comunidad lingüística y su espíritu sería mantenido a lo largo del tiempo, a pesar de los reveses del momento político. El ser alemán, en este caso, es considerado independientemente de sus inclinaciones en cuanto a pertenencia, así como la autoridad política bajo la cual desarrolla su vida (Adeed, 2003, p. 52).

Aquella definición romántica del pueblo, -la nación como unidad orgánica-, que tuvo su apogeo en el siglo XIX, se debe al pensador alemán Gottfried Herder 1744-1803 (uno de los impulsores de la escuela romántica que se conoció en la segunda mitad del siglo XVIII como oposición a la “*age of reason*”). La continua influencia herderiana sobre los principales promotores del fenómeno del nacionalismo es constatada (Adeed, 2003, p. 56). Herder creía que múltiples zonas climáticas habían sido formadas como evolución natural de la historia. El pueblo de cada “Zona Climática”, es el reflejo de sus condiciones naturales. Lo demuestra en sus costumbres, forma de vida -que sería posteriormente una tradición-, carácter y folklore. Herder se interesó por el componente cultural que es lo que diferencia las naciones. No obstante, rechazó cualquier distinción entre naciones en base a la raza. Dicha cultura/forma de vida, se consolida a través de la práctica y la imitación, es decir, la educación que convierte conceptos en acciones. Por ello, para Herder, la lengua es el factor que mantiene la continuidad de la nación, ya que es el instrumento vía el cual se transmite la cultura y las prácticas. En este sentido, la lengua no es solo una herramienta de expresión, sino también el medio que preserva la cultura y las formas de vida. Dada la importancia de la lengua, Herder razona que los pueblos en su lucha por la emancipación nacional y la unidad, ante todo, liberan y enriquecen su idioma para que sea el principal impulsor de sus demandas nacionales (Tibi, 1981, p. 102-104).

Otro de los exponentes del nacionalismo alemán, que fue frecuentemente citado por al-Husri es Gottlieb Fichte (1762-1814), “padre espiritual de al-Husri y los intelectuales

nacionalistas árabes” (Murqus, 1966, p. 396). A diferencia de Herder, que detestó la política, Fichte concentró todo su esfuerzo a ella, pero también a la educación, precisamente, a lo que él llamó la educación política nacionalista (Tibi, 1981, p. 110). Para Fichte, quien antes de la Revolución Francesa fue simpatizante de la idea del cosmopolitismo francés, la nación es una entidad “eterna”, un concepto metafísico de carácter sagrado. La nación es independiente del Estado, ya que es solo el reflejo de la voluntad política del pueblo (Adeed, 2003, p. 59).

al-Husri consideró que la obra principal de Fichte, *Addresses to the German Nation*, fue su contribución más importante a la teoría nacionalista, por su hincapié en la lengua, la historia y por la trascendencia que da a la educación en el renacer del nacionalismo (al-Husri, 1951, p. 33-37), al sostener que la creación de la nación es la única forma de salvación. Su creación se hace mediante la educación de la nación, una educación orientada hacia la elaboración de un nuevo orden caracterizado por un despertar, un renacer general. Es decir, la invención de una nueva subjetividad a través de la educación política nacionalista. Para Fichte, la nación alemana existe, y su existencia se justifica por su superioridad sobre las demás naciones, una superioridad que se debe a la originalidad de la nación alemana, comparada con el resto de naciones de origen germano, quienes, según él, no hablan ni el idioma ni habitan el territorio original de los germanos (Tibi, 1981, p. 108).

De esta manera, el elemento constituyente del pueblo es la lengua que, para Fichte, no es únicamente la expresión del ser, sino también la encarnación de la naturaleza en él, puesto que, agrupada en torno a la lengua, la nación progresa a través de su uso. La lengua es la expresión de lo trascendental en la historia de la nación. Por lo cual, la lengua que contiene elementos foráneos, es una lengua muerta, solo expresa lo sensorial, con lo cual, se convierte en la expresión de otras naciones. En Fichte, la única lengua original que reúne los requisitos requeridos para poder expresar lo común de la nación es la lengua alemana (Tibi, 1981, p. 108-109).

Como Herder, Fichte criticó la definición del concepto del Estado promovido por las ideas del *Enlightenment*. Para el teórico alemán, la definición francesa es muy mecanicista y omite la parte espiritual y emocional. El énfasis que otorga el pensamiento de la revolución francesa a la libertad dentro del Estado, es criticado por Fichte al considerar que la libertad del individuo tiene que ser restringida por el bien de la comunidad, la nación. Para él, el que ama a su nación, incluso, tiene que desear morir por ella (Tibi, 1981, p. 110).

En fin, la idea alemana de la nación, desarrollada y defendida por el romanticismo alemán, se apoyó fundamentalmente en lo cultural, con énfasis en lo emocional y espiritual, ya que son los factores motivadores del hombre. Es decir, entiende la nación como composición cultural, unida y sostenida por su lengua e historia común. La lengua, en este caso, es la expresión del espíritu de la nación y de su consciencia. Sin ella, la nación no puede existir. La historia, por otra parte, tiene una importancia trascendental, ya que la nación se cimienta sobre la grandeza del pasado: los mitos, el heroísmo, los logros, los obstáculos que fueron superados, la grandeza de su literatura y filosofía, así como sus dramas, guerras civiles, masacres, atrocidades, etcétera (Adeed, 2003, p. 57, 63). El romanticismo alemán utilizó la historia para subvertir el presente (Keddouri, 1961, p. 62).

Para conseguir el despertar nacionalista que llevará a la pureza y gloria del pasado, el romanticismo alemán subraya la importancia de la educación, hasta que la identidad de la nación esté reflejada en su Estado (Keddouri, 1961, p. 83-84). La educación que se refiere aquí, tiene como finalidad hacer que los componentes de la nación sean firmes nacionalistas, es decir, educados con un carácter nacional (Adeed, 2003, p. 63).

De este modo, se deduce que al-Husri coincide y avala, tanto el contenido de la teoría de Fichte, como su énfasis en la educación para conseguir el renacer de la nación. Una influencia que llevó a Tatina Tikhonova a afirmar que al-Hursi adoptó íntegramente el pensamiento de Fichte y procuró compatibilizarlo con las particularidades del pensamiento político árabe de la época (Tikhonova, 1986, p. 83). Elías Murqus, por su parte, argumenta que la similitud de las características atribuidas por Fichte a la lengua alemana -originalidad y eternidad-, coinciden con las que proclama al-Husri para el árabe que la sería lengua de los textos sagrados (El Corán) y la fuente de las lenguas semitas. Lo cual es uno de los puntos que explican el entusiasmo de al-Husri por el énfasis en la lengua como elemento fundacional de la nación (Murqus, 1966, p. 402). Ello se debe a lo que él consideró como grandeza de la lengua árabe.

Además de por los mencionados pensadores del nacionalismo alemán, al-Husri fue también influenciado por otros pensadores occidentales, como el nacionalista y pedagogo suizo Pestalozzi. al-Husri, expresó su admiración por el hincapié que Pestalozzi hace en el rol de la educación nacionalista, en la necesidad del sacrificio y en la perseverancia para la consecución de los ideales supremos de la nación (Cleveland, 1971, p. 87).

Asimismo, parece que al-Husri preconizó la noción de Mazzini de que existe un factor natural en la unión de la nación, en la interacción de elementos naturales que producen una nación viva. De ahí que al-Husri, en su refinamiento del concepto de la nación cree que la nación es una fuerza orgánica y dinámica (Cleveland, 1971, p. 103). En este sentido, cabe destacar que al-Husri, a diferencia de muchos partidarios del pensamiento romántico, rechazó la pureza étnica o racial, así como la unidad del origen como elemento que constituye la nación (Suleiman, 1994, p. 18). Asimismo, se diferenció del romanticismo alemán por que el nacionalismo árabe de al-Husri no se basaba en el antagonismo con un enemigo, como fue el caso de Francia para el nacionalismo alemán, sino que partió de la idea del rechazo de un *statu quo* árabe caracterizado por una degeneración cuya superación no sería posible sin un despertar general⁵⁷. Yasir Suleiman, incluso, apunta que “*it may be suggested that the influence of the German Romantics on al-Husri was more legitimising than actually formative*” (Suleiman, 1994, p. 20). Se trata de una opinión opuesta a la tesis de Bassam Tibi, quien sostiene que el nacionalismo árabe del al-Husri es una reproducción del romanticismo alemán del siglo XIX (Tibi, 1981, p. 21).

2.2.2 Al-Husri y la idea francesa de la nación

A diferencia de su juicio respecto a la noción alemana de la nación, al-Husri criticó los fundamentos de la definición francesa, particularmente, la fórmula defendida por Renán y Rousseau. Para él, la teoría de Renán fundamentada en la libre voluntad de los individuos para formar parte de la nación era una forma de legitimar las ambiciones expansionistas de Francia, lo que suponía la inclusión de naciones que no comparten la lengua francesa, como son los territorios de habla alemana, Alsacia por ejemplo (al-Husri, 1951, p. 56-57).

Esta definición que prioriza el Estado, es decir, realiza una definición política de la nación, se encuentra en los escritos de Rousseau, quien considera que los pueblos que componen la nación, pueden hablar distintos idiomas y tener diferentes culturas y tradiciones como resultado de su evolución. Por ello, es el Estado y el sistema legal -la noción de ciudadanía- quien da sentido a la unidad de la nación (Adeed, 2003, p. 54-55).

Ernest Renán, en su conferencia *Que est-ce qu'une nation?*, en 1887 en la Universidad de la Sorbona, dio una definición de la nación que refleja toda la tradición del pensamiento

⁵⁷ Varios investigadores pusieron énfasis en subrayar la naturaleza humanista del nacionalismo árabe para separarlo de las connotaciones que supone su vinculación, al menos desde el punto de vista de su génesis, con el romanticismo alemán. Es el caso de, entre otros, Sadún Hamdi, en cuya obra se intentó reflejar el mensaje universal del nacionalismo árabe alejándolo de cualquier tipo de xenofobia y/o antagonismo con otros nacionalismos (Sadún, 1984, p. 20-37).

francés liberal demócrata, que prevaleció en gran parte de la Europa Occidental. Para él, a lo largo de la historia existieron varias formas de organización de la sociedad, no obstante, ninguna de ella conoció el fenómeno de la nación, que es un producto de la historia moderna, y su formación nunca estuvo marcada por criterios culturales predeterminados. En Renán, la formación de la nación y el cambio de sus fronteras, es el resultado de las conquistas, que generalmente obligan a heterogéneos grupos a convivir bajo la misma bandera y su interacción les obliga a formar una nueva identidad homogénea, generalmente conocida por nación. Así, cada grupo supera sus orígenes y se identifica con la nueva estructura. De este modo, Renán considera que el estudio de la historia puede perjudicar la cohesión de la nación, ya que con ello reemergen las diferentes preformaciones de la nación: la diversidad de los orígenes. Una vez la nación es definida como producto de la historia moderna, Renán rechaza las ideas que basan la nación sobre criterios étnicos, antropológicos, religiosos, geográficos, intereses económicos comunes o, incluso, lingüísticos, ya que existen grupos que hablan la misma lengua sin que formen una misma nación. Partiendo del hecho de que la nación está basada en la libre voluntad, Renán, a diferencia de al-Husri que otorga el carácter de eternidad a la nación, considera que la nación tiene fecha de caducidad dependiendo de la voluntad de sus integrantes (Tibi, 1981, p. 123-124).

En este sentido, Renán, edifica la nación sobre la libre voluntad de integrarse en ella, o lo que denomina *nationalité électorale*, que él refleja en su metáfora de que la nación es un “plebiscito diario”, que no depende de predeterminados criterios. Esa es la diferencia fundamental entre el planteamiento de Renán y la teoría nacionalista defendida por al-Husri, que se basa en la idea orgánica de la nación, donde la afiliación esta predeterminada por razones lingüísticas y culturales.

Por ello, la definición de Renán no es compatible con la idea de al-Husri, que considera que su interpretación de la voluntad no explicó porque algunos pueblos se sienten distintos de otros y quieren formar parte de naciones ajenas desde el punto de vista administrativo, con los cuales son más homogéneos en lo cultural. Al-Husri recurre a la historia para refutar la *nationalité électorale* de Renán, citando la guerra civil americana y la voluntad de separación del Sur que no tuvo éxito por carecer de respaldo cultural. Por el otro lado, por el peso de la homogeneidad cultural, las continuas revueltas del pueblo húngaro contra Austria, acabaron en la formación del Estado húngaro (al-Husri, 1951, p. 59, 61-61). En este aspecto, se demuestra la prioridad que otorga al-Husri a la unidad de la nación en detrimento de la libertad del individuo (Cleveland, 1971, p. 107). De ahí viene su rechazo a la

idea francesa de la nación que permite la autodeterminación a los grupos que lo desean, así como la libertad de afiliación en la nación (Tibi, 1981, p. 128). En este respecto, Albert Hourani, ve contradictorio que al-Husri, criticara el principio del *nationalité électorale*, pese a que su pertenencia al arabismo fue elección propia después de la desintegración del Imperio Otomano. Es decir, que a lo largo de sus primeros años de su vida fue otomano y no árabe. Su lengua materna era el turco. En definitiva, tuvo que decidir entre seguir siendo turco o ser árabe. Optó por el arabismo (Hourani, 1977, p. 373).

A ello se añade su oposición al uso del término *nationalisme* por parte de los pensadores franceses contemporáneos, ya que para al-Husri se diferencia del significado empleado por los nacionalistas del siglo XIX, lo que genera la falta de la adecuada comprensión del nacionalismo y lo asocia a connotaciones negativas. “Emplean *nationalisme* y *nationaliste* para referirse a partidos políticos de derechas conocidos por su extremo patriotismo pese a su clara diferencia con el nacionalismo (...) Hitler, Mussolini, Salazar y Primo de Rivera no eran nacionalistas, eran de derechas” (al-Husri, 1985, p. 17).

En fin, la definición de la nación por los filósofos franceses se basa en el “consentimiento del pueblo” y en “la libre voluntad”. De este modo, ningún grupo puede ser elegido para formar parte en una nación, ni los criterios que determinan su composición son predeterminados. Para ellos, la nación no es una construcción eterna. Al-Husri, por otra parte, destaca los elementos más metafísicos que le llevan a otorgar el carácter eterno a la nación y no considerar el consentimiento del individuo en lo que a la pertenencia se refiere.

2.2.3 La influencia del legado de Ibn Jaldun en los planteamientos de al-Husri

En su inclinación para explicar el nacionalismo en claves de relaciones espirituales y místicas, en vez de “mecanicistas”, al-Husri no solo recurre al componente exógeno, principalmente al romanticismo alemán, sino también a elementos endógenos importados del planteamiento de Ibn Jaldun (Tsupokyemla, 2014, p. 977). Abderrahman Ibn Jaldun, era un filósofo y hombre de Estado que vivió en el siglo XIV (Ibn Jaldun, 1958, p. 11), y fue reconocido, principalmente por su obra *al-Muqaddima* (Prolegómeno, Introducción, Preámbulo), cuyo descubrimiento se debe a los orientalistas europeos en el siglo XIX, lo que supuso el inicio de importante cantidad de investigaciones sobre el contenido de dicha obra. Al-Husri, que publicó dos ensayos sobre el libro de Ibn Jaldun, probablemente lo leyó durante su educación turca, ya que *al-Muqaddima*, fue traducida al turco en 1749. Su interés por el tratado de Ibn Jaldun, aparte de su contribución a su teoría del nacionalismo es también para

“draw the attention of Europeans to Ibn Khaldun, in order to show them that the Arabs have also produced great thinkers as well as commentators on the Greek philosophers” (Tibi, 1981, p. 115). Es decir, que es una reivindicación del pensamiento árabe y de la contribución árabe al conocimiento. Asimismo, afirma Abderrahman Burj, al-Husri decidió estudiar *al-Muqaddima* después de haber observado su escasa investigación en árabe y el desconocimiento de los árabes⁵⁸ en general de su contenido. Además, intentó dar un significado positivo de las negativas referencias a los árabes que hizo Ibn Jaldun en su obra (Abderrahman Burj, 1969, p. 9, 61) como, por ejemplo, que “los árabes, de entre todos los pueblos, son los que menor desean subordinarse unos a otros (...) rara vez coinciden sus aspiraciones individuales. Pero si llega a ellos la religión a través de la profecía o la santidad, frenan un tanto sus impulsos (...) les resulta entonces fácil subordinarse y unirse como organización social” (Ibn Jaldun, 1958, p. 305).

Al-Husri centró su atención en la obra de Ibn Jaldun, particularmente, sobre el concepto de *al-Asabiyya*, “que se traduce con frecuencia, sin reflejar su verdadero contenido, como solidaridad. La *asabiyya* es esa fidelidad tribal que no necesariamente está asentada en el mismo territorio. Lo que predomina es el carácter nómada del individuo” (Ruiz Bravo, p. 21, 22). Otros autores que investigaron sobre *al-Muqaddima*, optaron por considerar *al-Asabiyya*, el equivalente de conceptos como, en el caso del propio al-Husri, *esprit de corps*, *le lien social* (al-Husri, 1961, p. 338 *Dirasat an Muqaddimat Ibn Jaldun*), nacionalidad. Otros investigadores, sin embargo, prefirieron utilizar el término original (*Asabiyya*) y explicarlo, ya que ninguno de los términos empleados explica exactamente todas las dimensiones de su contenido del término.

El objetivo de Ibn Jaldun era ofrecer un marco teórico en el cual se puede explicar cómo los grupos: tribus, pueblos, etcétera, pueden mantener la cohesión de su unidad a lo largo de las distintas etapas de la historia. Para él, el factor que explica la unidad de una comunidad y mantenerla distinta a la otra, es *al-Asabiyya* (Ibn Jaldun, 1958, p. 126). Para Ibn Jaldun, los grupos humanos progresan desde la forma de organización tribal, nómada, a la civilización y la formación de Estados. *Al-Asabiyya* es especialmente importante en la primera fase, la tribal, cuanto más progreso, *al-Asabiyya* decrece. En este sentido, los grupos se

⁵⁸ Al-Husri, insiste en que, en primer lugar, para entender el verdadero contenido de *al-Muqaddima*, habrá que tener en cuenta el contexto en el que se elaboró. Posteriormente, para refutar la tesis de que Ibn Jaldun no creía en el potencial y las cualidades de los árabes, intenta cambiar el significado de unos términos usados por él y distingue entre los árabes de la ciudad de los beduinos, conocidos por *al-arab*, destacados en *al-Muqaddima* por su modo de vida nómada, por su individualismo, terquedad y falta de disciplina.

deshacen al debilitarse su *Asabiyya* y serían aniquilados por otros que sus vínculos son aún más fuertes. Es decir, que Ibn Jaldun, considera que la historia, en este sentido, es cíclica y no lineal. Ibn Jaldun, considera que *al-Asabiyya* tiene varias formas dependiendo del grado de evolución del grupo. En la fase de la sociedad primitiva, nómada, *al-Asabiyya* se basa en las relaciones de sangre y de la ascendencia común. Esta creencia fortalece *al-Asabiyya* y, por consiguiente, el grupo también. En el siguiente ciclo, *al-Asabiyya* se apoya en las relaciones de alianza y protección dentro del grupo. Por último, en la fase de la sociedad urbana, donde existe una civilización y una cultura, *al-Asabiyya*, consiste en crear un sentimiento de comunidad y unidad (Ibn Jaldun, 1958, p. 126-139). En suma, Ibn Jaldun, al hacer este planteamiento, preconiza la noción del vínculo espiritual de la nación, en detrimento del factor material de la cohesión social. Dicho de otra forma, las relaciones de índole emocional y metafísica pesan más en la unión de una nación que los lazos derivados de lo material tales como los intereses compartidos.

De este modo, al-Husri avala la idea Ibn Jaldun de que la vinculación que otorga el sentido de pertenencia a los miembros de la nación es de tipo espiritual y procede de varios factores sociales, que al-Husri, sintetiza en la lengua y la historia común. Para él, debido a que el individuo no puede ver toda su patria o conocer a todos sus miembros por el propio tamaño de la misma, el vínculo sería espiritual, más que perceptible y material (al-Husri, 1944, p. 32).

Al-Husri coincide con Ibn Jaldun también en la consideración del rol de la religión en la composición de la nación. Para Ibn Jaldun, la religión no puede ocupar el lugar de *al-Asabiyya*. La religión no puede ser el factor primordial en la constitución de la nación/comunidad (Ibn Jaldun, 1958, p. 44). Ibn Jaldun concede una importancia relativa a la religión, en este sentido, al subordinarla a *al-Asabiyya*. Es decir, que la religión consolida la construcción de la nación, si la religión mayoritaria, en términos modernos, es una religión nacional. En este caso, la religión fortalece *al-Asabiyya* convirtiendo, de esta forma, la religión en una especie de ideología nacional (Tibi, 1981, p. 114).

En resumen, el corpus teórico del arabismo de al-Husri no solo fue incidido por el romanticismo alemán, sino también por el pensamiento árabo-islámico, particularmente por las ideas expresadas por Ibn Jaldun en *al-Muqaddima*. Ello se debió a su énfasis, en primer lugar, en hacer entender que el nacionalismo en general no es ajeno al pensamiento árabe clásico y, en segundo, en su reivindicación de la importancia de las aportaciones de los filósofos árabes al pensamiento universal.

2.3 La unidad de la nación árabe en Al-Husri

Al-Husri, quien critica que los árabes se quedaron alejados de la evolución del pensamiento al no entender que la era actual es la del nacionalismo (al-Husri, 1944, p. 141 *Ara wa ahadit fi al-wataniyya wa al-qawmiyya*), considera que la segregación que viven los árabes es consecuencia del colonialismo, especialmente de los acuerdos de arreglo que imposibilitaron la formación de un Estado Árabe, lo que acentuó las tendencias regionalistas y el nacionalismo local inherente al Estado árabe postcolonial.

En su obra *al-Uruba awalan* (Primero, la arabidad), expresa su rechazo a las fronteras impuestas por las potencias coloniales, diciendo “[los árabes] nos hemos rebelado contra los ingleses, los franceses, nos hemos rebelado contra aquellos que dominaron nuestros países, contra aquellos que intentaron esclavizarnos. Cuando conseguimos nuestra libertad, empezamos a santificar las fronteras que hicieron para enfrentarnos entre sí (...) son fronteras que constituyen un arresto domiciliario impuesto por ellos” (al-Husri, 1985, p. 7. *Al-Uruba awalan*).

Para al-Husri, las potencias occidentales, aprovecharon el apogeo del capitalismo industrial e imperial, para conquistar el mundo árabe, ya que este se encontraba inmerso en el atraso social, económico, político y militar. Así, Francia colonizó a Argelia, Túnez y posteriormente a Marruecos; Gran Bretaña se hizo con el Golfo de Adén, Egipto y Sudán; Italia ocupó las tierras libias. Después de la Primera Guerra Mundial, Francia y Gran Bretaña, dividieron el Levante e Irak.

De este modo, el autor narra en múltiples apartados de sus publicaciones, las formas mediante las cuales se dividió el mundo árabe y como se crearon entidades “artificiales”, para garantizar los intereses del colonialismo y el predominio de las élites locales que deben su poder a las diferencias confesionales entre los árabes. Su explicación, en este sentido, destaca que el mundo árabe pre-colonial siempre mantuvo su unidad, mediante los distintos estados y dinastías que gobernaron, desde tiempos lejanos, múltiples capitales, Damasco, Bagdad, El Cairo, etcétera. Es decir, que lo que él llama “la división”, llegó con el colonialismo para facilitar su dominio, y que persistió hasta después de su salida; por tanto, combatir la división es la continuación de las guerras por la liberación nacional.

El objetivo central de la teoría nacionalista de al-Husri es cómo superar el estado de división del mundo árabe y cómo conseguir su unidad (Murqus, 1966, p. 488). La lectura de

sus obras más importantes nos hace entender el enfoque vía el cual aborda la pregunta principal de su pensamiento: ¿cómo conseguir la unidad árabe?, objetivo de su panarabismo.

Fiel a su creencia en la necesidad de poner énfasis en lo espiritual y emocional para conseguir un momento nacionalista y la unidad de la nación, al-Husri resume la respuesta a su pregunta en dos factores: en primer lugar, *baz al-iman al-qawmi* (inculcar la fe nacionalista) y, en segundo lugar, *nasher al-wai al-qawmin wa al-fiqr al-qawmi* (promover la conciencia nacionalista y el pensamiento nacionalista). Partiendo de estas dos líneas programáticas, él entra en debate tanto con promotores de la unión, así como con sus detractores: nacionalismos locales, islam político y comunismo.

Así, en su primer libro sobre el nacionalismo árabe, *Ara wa ahadit fi al-wataniyya wa al-qawmiyya*, explica la importancia de inculcar la fe nacionalista. Para ello, ve imprescindible promoverla a través de una nueva narrativa de la historia que favorece la idea nacionalista, donde se destaca la épica y la gloria que consiguió la civilización árabe a lo largo de su existencia. En este sentido, al-Husri critica el hecho de que la historia árabe esté escrita por elementos ajenos, predominantemente orientalistas que abogaban por la división árabe con el fin de proteger los intereses del colonialismo occidental.

En este contexto, él hace hincapié en distinguir entre “la historia de los libros” y “la historia viva” que se refleja en las tradiciones, deseos, aspiraciones y emociones de los componentes de la nación. De esta forma, dicha historia es la que revitalice el sentimiento de pertenencia a la nación y fortalece el deseo de su unidad, y, por ende, es la que se requiere. Es decir, “la historia nacionalista”, como se la denomina al-Husri.

En otro de sus libros más importantes, *Muhadarat fi nushu al-fikra al-qawmiyyah*, al-Husri vuelve a insistir en la necesidad de la fe nacionalista. Para ello, receta una serie de actividades que impulsan la superación de trabas que imponen la división, entre las que se destacan, la intensificación de vías de contacto e interrelación entre los árabes; el aprovechamiento de lo que se aborda en la prensa, la literatura, la poesía, etcétera; así como de la actividad académica e intelectual (al-Husri, 1951, p. 225-230. *Muhadarat fi nushu al-fikra al-qawmiyyah*). En el mismo apartado del mencionado libro, cita como ejemplo a la Revolución de 1916, que tenía como objetivo llegar a tener toda la nación árabe independiente y bajo una misma bandera.

En el pensamiento de al-Husri, se resume que los árabes perdieron la fe nacionalista por las consecuencias de la autoridad moral de la institución califal; ser influenciados por el pensamiento británico y francés, que no preconizan la idea del nacionalismo; y, en tercer lugar, por la situación política heredada del colonialismo que ha dejado profundas divisiones e ideología regionalista (al-Husri, 1944, p. 143-158. *Ara wa ahadit fi al-wataniyya wa al-qawmiyya*). Por lo que, para él, la difusión del pensamiento alemán e italiano entre los árabes, en vez del británico y francés, era una forma de promover el nacionalismo.

¿Pero a qué tipo de unidad apela al-Husri? En su ensayo, *al-Uruba awalan*, dedica el apartado *nahwa al-wilayat al-arabiyya al-mutahida wa al-dawla al-arabiyya al-qubra* (Por los Estados Árabes Unidos y el Gran Estado Árabe), reflejando así su concepto de unidad, en el que incluye a todas aquellas regiones en las que la mayoría de su población habla árabe, sin especificar qué tipo de encaje se refiere desde el punto de vista político y constitucional.

Probablemente, su énfasis en destacar la homogeneidad lingüística y cultural del mundo árabe, para justificar su unidad, impidió que abordase dicha unidad desde un punto de vista programático. Es decir, que sus aportaciones carecen de referencias relativas al modelo de Estado. Tampoco indica cómo abordar la heterogeneidad que caracteriza a gran parte del mundo árabe, por la presencia de kurdos, *amazigs* o tuaregs, entre otros pueblos. Se puede afirmar, en este sentido, que al-Husri se limitó a refutar los enunciados ideológicos de los nacionalismos locales (el egipcio y el sirio-libanés) sin pronunciarse sobre la presencia de poblaciones no árabes en la nación árabe en su teoría. No obstante, Abderrahman Burj sostiene que el tipo de unidad referido por él es la unidad de la cultura, defensa, política exterior y economía de las regiones árabes (Abderrahman Burj, 1969, p. 122).

En conclusión, la unidad de la nación árabe es la finalidad más importante del nacionalismo de al-Husri. Parte de la idea de que la degeneración y el subdesarrollo que vivía el mundo árabe está intrínsecamente relacionado con la división impuesta por los foráneos. De ahí el énfasis en la unidad como solución de la pregunta que todo el pensamiento político árabe contemporáneo quiso responder: ¿a qué se debe el atraso y como se supera? De este modo, el concepto de la unidad se convierte en una propuesta programática de los problemas de la realidad árabe.

3. Los elementos que delimitan la nación

En este apartado, se pretende arrojar luz sobre aquellos elementos que al-Husri en sus obras considera primordiales a la hora de demarcar las fronteras geográficas y emocionales de una nación. Es decir, los factores por los cuales se forma la nación y se distingue del resto de naciones. En la obra de al-Husri sería la lengua y la historia común. A ello se suma la importancia de la educación nacionalista que, en definitiva, sería la que moldea la lengua y la historia común de la nación creando una nueva subjetividad dominada por el nacionalismo.

3.1 La lengua

Aparte de la historia, la consideración de la lengua como pilar del nacionalismo, constituye la principal influencia del romanticismo alemán sobre el nacionalismo árabe. Para Herder y Fichte, la lengua es más que una vía comunicacional *“is the very substance and soul of the culture of a people, whose concepts and thoughts its embodies and articulates. Language (...) constitutes a reservoir in which the cultural heritage of a people, its songs, traditions, history, literature, religion and folk mythologies are preserved and handed down from generation to generation”* (Suleiman, 1994, p. 22).

Al-Husri cree, -después de largos estudios e investigaciones históricas, sociales y políticas- que el vínculo no material más importante en la formación de la nación es la lengua. “Tengo la convicción de que la lengua es el componente cultural más importante. Tiene raíces más arraigadas que el resto de componentes” (al-Husri, 1985, p. 173 *Al-Uruba awalan*). En su obra *Awamil al-Qawmiyya* (Factores del Nacionalismo), expone que:

La lengua es el vínculo espiritual más importante que une el hombre. Primero, es el medio de entendimiento mutuo entre los individuos. Además, es el instrumento del saber (...) finalmente, la lengua es el medio por el cual se transmiten las ideas y conocimiento adquirido de padres a hijos, de ancestros a descendientes. La lengua con la cual el hombre crece, moldea su conocimiento en una forma especial que influye profundamente en sus sentimientos (...) por ello, la unidad de lengua establece la unidad del conocimiento y de los sentimientos que une a los individuos con largas e interconectadas series de vínculos sentimentales e intelectuales. Podemos decir que la lengua es el vínculo más fuerte que une los individuos en forma de grupo. Desde que la lengua diferencia las razas (...) podemos decir que las naciones están distinguidas entre sí por la lengua (al-Husri, 1985, p. 42-43. *Awamil al-Qawmiyya*).

Al-Husri sopesa que “la lengua es la vida y el espíritu de la nación. Es el corazón y la columna del nacionalismo. Es la más importante de sus [el nacionalismo] componentes y características” (al-Husri, 1985, p. 44. *Awamil al-Qawmiyya*).

En este sentido, él asevera que la pérdida de la lengua supone la pérdida de la nación, y que la falta de la independencia política, es decir, la colonización de una nación por otra, no

supone la pérdida de la lengua, pese de que al-Husri siguiendo a Herder, subraya que “*the conquerors will always try to extinguish the language as well as the common memory of the people whom they subjugate*” (Tibi, 1981, p. 121). Al-Husri, -antes de opinar que “las naciones colonizadas que preservan su lengua son como el prisionero que consigue las llaves de su prisión” (al-Husri, 1951, p. 43, *Muhadarat fi nushu al-fikra al-qawmiyyah*)- cita el caso de Polonia que fue partida y ocupada y que recuperó su Estado nación, por el hecho de haber preservado su particularidad, su lengua (al-Husri, 1985, p. 36. *Abhat mujtara fi al-Qawmiyya al-Arabiyya*). Otro ejemplo citado por él para ilustrar su idea, es la independencia de Grecia en 1830, que fue el primer despertar en los Balcanes contra el Imperio Otomano, que fue posible gracias al previo resucitar de la lengua griega (al-Husri, 1985, p. 104 *Abhat mujtara fi al-Qawmiyya al-Arabiyya*). Debido a la importancia de la lengua, dice al-Husri, los intentos expansionistas por Anatolia del líder griego Venizelos en la década de 1920, fracasaron ya que no existía ese vínculo nacional. Únicamente tuvo éxito en la inclusión de las regiones de habla griega (al-Husri, 1951, p. 78, 83 *Muhadarat fi nushu al-fikra al-qawmiyyah*).

Para él, la lección que más refleja la importancia de la lengua es el del nacionalismo búlgaro. Bulgaria sufrió la ocupación del Imperio Otomano y en el plano religioso la dominación de Grecia a través de la iglesia greco-ortodoxa. Al-Husri reitera que el renacimiento búlgaro que supuso la independencia del país, se emprendió con la conquista, por parte de los búlgaros, del patriarcado ortodoxo local, que hizo de la lengua búlgara la lengua de culto en vez del griego. Es decir, que la independencia política solo se consiguió después de la independencia nacional cultural (al-Husri, 1951, p. 88, 91 *Muhadarat fi nushu al-fikra al-qawmiyyah*). En la lectura histórica que hace al-Husri del caso búlgaro, plasma otra vez más su influencia por el ya explicado concepto de Ibn Jaldun, *al-Asabiyya*. Atribuye el renacimiento nacionalista búlgaro a la interrelación entre *al-Asabiyya* y la religión. Es decir, que la religión no es el factor que crea lazos nacionales, ya que los búlgaros, primero se rebelaron contra el clero griego a pesar de que compartía su religión. La importancia de la religión, en este caso, reside en su capacidad de fortalecer los lazos existentes (Hourani, 1977, p. 375).

En este sentido, y para dar más peso a la lengua en su planteamiento, al-Husri, invoca el propio nacionalismo turco, que no respondió el deseo de unificación ni la independencia de la nación turca, sino a una rebelión contra una institución religiosa, el Califato. Al-Husri, sostiene que el nacionalismo turco empezó con la turquificación de la lengua a través de la recuperación de sus elementos preislámicos, es decir, deshaciéndose de la influencia del árabe

y del persa, siguió por la restauración de su historia y culminó con la turquificación de las estructuras del Estado. Él zanja que, si no fuera por la nacionalización de la lengua, la institucionalización del nacionalismo que se plasmó en la abolición del Califato en 1924 no hubiera sido posible (Cleveland, 1971, p. 115). Al-Husri considera que la nación es la expresión institucional de los vínculos que unen a sus miembros. Es el vínculo que une los componentes del “organismo social”, la nación, cuya existencia depende de la de su lengua. Dicho de otra forma, las naciones que mantienen su lengua, pese a estar colonizado por fuerzas extranjeras, tendrán la capacidad de protagonizar un resurgimiento nacional (Tibi, 1981, p. 119).

Dado al peso de la lengua en la formación de la nación, al-Husri, la utiliza para delimitar la pertenencia a lo árabe. De este modo, él sostiene que la nación árabe, desde el punto de vista geográfico, incluye todos los territorios cuyos pueblos consideran el árabe su lengua. Por ello, al-Husri, es considerado uno de los primeros panarabistas que ampliaron la nación árabe para que incluya regiones que no estaban consideradas dentro de ella como es el caso de El Magreb y Sudán, excluidos por los principales pensadores de *al-Nahda*. Con lo cual, él aclara que la nación árabe:

Bilad al-Arab (Tierra de los árabes), no es solo la Península Árabe, como pretenden algunos. Son todos los territorios cuyos habitantes hablan la lengua árabe: de las Montañas de Zagros⁵⁹ en el Este, hasta el Océano Atlántico al Oeste, de las orillas del Mediterráneo, de llanuras de Anatolia en el Norte, hasta el Océano Índico, las fuentes del Nilo y los grandes desiertos en el Sur (al-Husri, 1985, p. 11. Al-Uruba awalan).

Es decir, que al-Husri, utiliza la lengua como criterio para definir el ser árabe y la pertenencia a la arabidad:

Todo aquel que pertenece a *al-Bilad al-Arabiyya* (Tierras árabes) y habla la lengua árabe, es árabe. No importa el nombre del país al cual pertenece. No importa ni la religión ni la cofradía a la cual pertenece. Independientemente de su religión. No importa su origen ni la historia de su familia. Es árabe. *Al-Uruba* (la arabidad), no es exclusiva a los hijos de la Península Árabe, ni a los musulmanes únicamente. [La arabidad] abarca a todos los que habitan *al-Bilad al-Arabiyya* y hablan el árabe. (...) sea musulmán, cristiano (...) católico, ortodoxo o protestante. Es árabe por hablar la lengua árabe (al-Husri, 1985, p. 11-12. Al-Uruba awalan).

Por consiguiente, y a diferencia del principio *nationalité électorale* de Renan, es decir, la voluntad como base de la pertenencia a la nación, al-Husri, sostiene que

Toda persona que habla el árabe es un árabe (...) si no conoce o no aprecia su arabismo, entonces tenemos que estudiar las razones de su posición. Puede ser el resultado de la ignorancia, entonces tenemos que enseñarle la verdad. Puede ser causa de ser inconsciente o engañado,

⁵⁹ Es una cadena montañosa que se extiende a lo largo de 1500 kilómetros desde el Kurdistán iraquí hasta el Estrecho de Ormuz en el Golfo Árabe/Pérsico.

entonces tenemos que despertarle y autoestimarle. Puede ser el resultado del egoísmo, habrá entonces que trabajar para limitar su egoísmo (al-Husri, 1985, p. 65-66, *Abhat mujtara fi al-Qawmiyya al-Arabiyya*).

Así al-Husri, se diferencia de las fuentes occidentales de su teoría, el romanticismo alemán, que aparte de los elementos culturales, la lengua y la historia común, otorga importancia al componente biológico, racial y étnico. En este respecto, criticó la interpretación racial de la nación, así como la noción de que el origen común puede ser el factor que une a un grupo humano (Tibi, 1981, p. 121). Dicho, en otros términos, la lengua es la que determina, delimita y distingue una nación de otra. Por eso, consideró que ni Suiza ni Bélgica, por ejemplo, son naciones, ya que sus componentes no comparten la misma lengua. Para él, no son naciones, son estados. Es decir, entidades políticas (Cleveland, 1971, p. 101).

Al-Husri, con la importancia que dio a la lengua como criterio, quiso establecer otro significado más amplio al adjetivo árabe, diferente del que se refiere al beduino, a los habitantes de la Península Árabe. Ello se refleja en su afirmación sosteniendo que “se ha constatado que el término árabe no se reduce a los beduinos, ni a los habitantes del desierto o los habitantes de la Península Árabe. [el término árabe] incluye a todos aquellos que pronuncian *dad* [se refiere a los que hablan lengua árabe], nómadas y asentados, población de la ciudad y del campo, del desierto y de la montaña” (al-Husri, 1961, p. 124. *Al-Uruba bayn duátiha wa muáridiha*).

Ya que la lengua árabe es una parte esencial de la teoría nacionalista de al-Husri, su empeño es promover *al-Arabiyya al-Fus’ha* (el árabe clásico), y no *al-amdiyya* (el coloquial), que para él esta sostenida por las elites árabes regionalistas (Abderrahman Burj, 1969, p. 75, 150). Al-Husri, considera que el uso de *al-amdiyya* entre los árabes en vez del *al-Fus’ha*, constituye un elemento divisorio de su unidad que se construye sobre la unidad de la lengua:

Ello se debe a que no hablan *al-Fus’ha* más que los intelectuales y solo algunos grupos reducidos de ellos. En cambio, *al-Amdiyya* vulgar es de muchos tipos y no solo difiere de una región a otra, sino de una ciudad a otra ciudad dentro de una misma zona. Incluso llegan a variar completamente, en ocasiones, entre barrios y grupos de una misma ciudad (...) pues toda nación necesita una lengua unida que le dé mayor armonía y cohesión y sea entonces unificadora (...) los árabes, requerimos una lengua con la que se entienda todo el mundo en todos los países árabes (al-Husri en Ruiz Bravo, 1976, p. 331)

Para ello, al-Husri propone simplificar las reglas y el léxico de *al-Fus’ha*, sin perder su característica unificadora, para facilitar su uso y divulgación entre los árabes. Para conseguirlo, propone un proceso de *tafsih* (culturización que implica intentar que se difunda y extienda el árabe clásico entre todas las clases de la nación (Suleiman, 2003, p. 142). Así, al-

Husri, critica a los conservadores contrarios a la modernización de la lengua, diciendo que una buena parte del léxico se quedó en desuso, por la propia evolución histórica inherente a “la lengua [que] es un ser vivo en continua evolución a medida que va evolucionando la sociedad y que progresa según lo hacen las ideas y las distintas necesidades” (al-Husri en Ruiz Bravo, 1976, p. 314). En este marco, destaca los importantes cambios que experimentó la lengua, debido entre otros factores a el florecimiento de la educación, la arabización de la administración, el auge de la prensa y la vida parlamentaria, así como el contacto con otras lenguas que supuso la inclusión de nueva terminología.

Al-Husri rechazó la idea de que los dialectos utilizados en distintas regiones del mundo árabe, son como la relación entre el latín y parte de las lenguas europeas en cuanto a su vínculo con la lengua árabe. Es decir, que son tan distintos hasta el punto de no ser el mismo idioma. Al-Husri, intentó minimizar las diferencias entre *al-Fus’ha* y *al-amiyya*. Por ello, subrayó en su obra *al-Istimar wa al-Talim* (La colonización y la educación), los peligros que supone la creciente presencia de *al-amiyya*, y sus repercusiones sobre el debilitamiento de su unidad nacional, y así facilitar la labor de los imperialistas. En este sentido, al-Husri puso énfasis en la importancia de simplificar y enseñar y estandarizar el árabe clásico. Defendió, asimismo, utilizarlo en la conversación y conciliarlo con el árabe coloquial.

En fin, la lengua constituye un elemento central en el nacionalismo de al-Husri. Según él es el criterio vía el cual se determinan los límites de la nación; es la garantía y el factor que dé sentido a su renacimiento nacionalista. De ahí su insistencia en su preservación mediante el uso cotidiano, unificación y simplificación de sus estándares. En suma, la nación árabe debe ser consciente de la importancia del elemento lingüístico en su renacimiento, ya que:

Las lenguas se enfrentan sobre el escenario de la historia. Como sabemos, este enfrentamiento entre las lenguas suele ser en forma de guerra fría, silenciosa, latente y perdura generaciones y generaciones sin interrupción. No obstante, sus resultados son más peligrosos que las consecuencias de las guerras (...) donde se derrama sangre (al-Husri, 1985, p. 173. Al-Uruba awalan).

3.2 La historia común

Para al-Husri, junto con la lengua, la historia común es el segundo elemento más importante en la configuración de la nación. La historia común, pese a no tener la capacidad de crear la nación, tiene la particularidad de fortalecer y dar sentido a la nación (Hourani, 1977, p. 374):

El sentimiento nacionalista depende en la memoria histórica más que otro factor (...) ideas y data de la historia, juegan un rol determinante en la vida de las naciones, y gozan de gran impacto

sobre la dirección de los eventos de la historia (...) no exageramos si decimos que, generalmente, los movimientos de resurrección y lucha por la independencia y unidad, empiezan apelando al pasado y buscan revelaciones de la historia (...) el amor a la independencia esta nutrido por las memorias de las perdidas independencias; el anhelo del poder y la gloria, empieza con lamentar el poder perdido y la disminuida gloria; la fe en el futuro de la nación debe su fuerza en la creencia de la brillantez del pasado; y el anhelo de la unificación, se intensifica por renovar las memorias de la unidad del pasado (al-Husri, 1944, p. 95-96. Al-Wataniyya wa al-Qawmiyya).

En este sentido, al-Husri, incorporó a su teoría la importancia de la historia según los términos de Fichte, quien considera que no es menos importante que la lengua en resucitar el espíritu nacionalista (Adeed, 2003, p. 68). Y es que la lengua y la historia común están interrelacionadas como se deduce de la afirmación de al-Husri de que la unión de estos dos factores, “forma las fundamentales bases de la formación de la nación (...) su unión lleva a la fusión de las emociones y aspiraciones (...) podemos decir que la lengua es el alma y la vida de la nación; la historia es su memoria y conciencia” (¿al-Husri, 1985, p. 210, Ma Hiyya al-Qawmiyya?). Al definir la historia como los sentimientos y la conciencia de la nación, al-Husri apuntala que puede ser utilizada para promover y sostener el sentimiento y la emoción requeridos para el renacer (Cleveland, 1971, p. 142).

Al-Husri hace hincapié en el relieve de la historia, al enfatizar que cuando una nación conquista otra, el primer paso sería eliminar la voz de su historia a través de su sustitución por otra versión de la historia (al-Husri, 1944, p. 109, Al-Wataniyya wa al-Qawmiyya). En su teoría nacionalista, la nación que olvida su historia, pierde su sentimiento y conciencia, que solo serían recuperados si se mantiene la lengua (Cleveland, 1971, p. 102). Así lo expresa: “Encontramos que el sentimiento nacionalista entre los sujetos de la nación empieza a disminuir y posteriormente será extinguido cuando el olvido se impone sobre la historia nacional, especialmente, cuando la nación se traslada de su historia a otra “historia” que fue falsificada por las autoridades gubernamentales” (al-Husri, 1944, p. 151, Al-Wataniyya wa al-Qawmiyya).

Para él, este es el caso de la nación árabe, cuya historia está escrita por historiadores y fuentes occidentales, claramente parciales. Dicha historia fue elaborada en el marco de una guerra cultural entre las dos civilizaciones, la occidental y la oriental (Abderrahman Burj, 1969, p. 161). Por ello, su renacimiento requiere la restauración de la historia nacional -la fuerza más dinámica, como la llama al-Husri- desde el punto de vista nacionalista, reconocerla, utilizarla en su sistema educativo y eliminar la influencia occidental en su narración, así como seleccionarla y deshacerse de las partes más oscuras del pasado de la nación, ya que disminuye la fe en el futuro de sus miembros (al-Husri, 1944, p. 156-157, Al-

Wataniyya wa al-Qawmiyya). Dicho de otro modo, que al-Husri “*believes that by the utilitarian employment of a judiciously selected history, Arab youth can be mobilized for the achievement of national goals*” (Cleveland, 1971, p. 147). Por lo cual, él critica a los que consideran que su método selectivo de la historia es una forma de las dictaduras modernas. Al-Husri, apoya firmemente su método y zanja que todas las naciones se habían beneficiado del uso de la historia para promover el nacionalismo. Él razona que el uso selectivo⁶⁰ de la historia no es necesario para las naciones europeas, ya que su nacionalismo ya es maduro; no obstante, sigue siendo imprescindible para el resurgimiento de la nación árabe por su condición (al-Husri, 1951, p. 22-23, Muhadarat fi nushu al-fikra al-qawmiyyah). “Creemos que nuestra necesidad de la utilización de la historia con fines patrióticos y educación nacionalista excede la necesidad del resto de naciones sin excepción” (al-Husri, 1944, p. 156, Al-Wataniyya wa al-Qawmiyya). El objetivo último que al-Husri pretende sacar de la historia, creyendo firmemente que contiene la semilla del nacionalismo militante, es promover el sentimiento nacionalista que llevaría a la unidad de *al-Umma al-Arabiyya* (Cleveland, 1971, p. 148). Lo cual le lleva a apelar a reescribir la historia árabe partiendo de la idea nacionalista, ya que la versión actual se redactó desde la óptica de la religión tal y como refleja el hecho de que omite la historia árabe preislámica (Abderrahman Burj, 1969, p. 162). Tatina Tikhonova razona que el nacionalismo secular de al-Husri le llevó a intentar “separar la historia de los árabes de la historia del islam” (Tikhonova, 1986, p. 51).

En este sentido, al-Husri lamenta que los árabes recibieron su formación política e histórica inicial de las enseñanzas de franceses y británicos, y que el progreso del nacionalismo árabe hubiera sido más acelerado si sus elites se inspiraran desde el principio, en las de los alemanes, los italianos y los Balcanes (Cleveland, 1971, p. 146).

Para implementar dicha idea, es decir, hacer una lectura histórica propia con el fin de promover el nacionalismo, ya que la historia no lo fortalece a menos que se utilice específicamente para ello (Hourani, 1977, 374), al-Husri sostuvo, cuando era director general de educación de Irak, que:

El objetivo básico de los estudios de la historia en la escuela elemental es enseñar la historia de la patria y el pasado de la nación. El objetivo último de su enseñanza es fortalecer el sentimiento patriótico y nacionalista en los corazones de los estudiantes. Por consiguiente, la historia (...) de la nación árabe tiene que ser el núcleo de los estudios de la historia (...) la idea de la unidad de la

⁶⁰ A nuestro parecer, la insistencia de al-Husri en omitir, de la historia, las partes que pueden afectar el nacionalismo, es la que le llevó a rechazar, como se ha visto anteriormente, que la campaña de Napoleón en Egipto tuviera efecto sobre *al-Nahda* árabe de la segunda mitad del siglo XIX y, por consiguiente, el nacionalismo árabe.

nación árabe y el arabismo de Irak tiene que ser, claramente, destacado desde el principio (al-Husri, 1967, p. 215-216, *Mudakirati fi al-Irak: 1921-1941*)

Al hablar de la historia como condición y base de la formación de la nación, al-Husri, especifica su definición de la historia, opinando “cuando digo historia, no refiero la historia registrada en libros y enterrada entre las páginas de manuscritos. Refiero la historia que vive en el pueblo, la historia que esta universalmente conocida por las mentes y la que tiene las tradiciones” (al-Husri, 1951, p. 44, *Muhadarat fi nushu al-fikra al-qawmiyyah*). Su énfasis romántico en vínculos espirituales, -siguiendo la línea de Ibn Jaldun, Herder y Fichte- plasma su entendimiento místico de la nación como fuerza viva: sus obras abundan en expresiones como *ruh al-Uruba* (espíritu de la arabidad), *rawabit manawiyyah* (vínculos emocionales), etcétera. Lo cual queda más reflejado en su obra *al-Qawmiyya al-Arabiyya*: “La nación es un ser vivo, con vida y sentimientos, vida a través de su lengua y sentimiento a través de su historia” (al-Husri, 1985, p. 69, *Abhat mujtara fi al-Qawmiyya al-Arabiyya*).

Por último, de forma sintética, se puede confirmar la importancia de la historia común en el arabismo de al-Husri al considerarla la fuente que permite la inspiración y la fe en el futuro de la nación. No obstante, él subraya la importancia del uso nacionalista de la historia, es decir, una historia viva que apela a las emociones. Por ello, critica lo que él denomina la historia muerta carente de un elemento que la canalice hacia la creación de una subjetividad nacionalista.

3.3 Importancia de la educación

La principal preocupación de al-Husri, era a través de qué medios puede difundir su nacionalismo entre “los hijos de *al-Umma al-Arabiyya*”, y sustituir la educación islamista que fomentaba la lealtad al califa otomano por una educación basada en la razón y el fomento del espíritu colectivo y los valores nacionalistas (Tikhonova, 1986, p. 15): ¿cómo implantar dicha creencia y mantenerla en el tiempo? La solución para él es un “particular tipo de educación”. Partiendo de su propia frustración con su generación por no haber recibido educación nacionalista por culpa de las intervenciones extranjeras y las disidencias internas, así como de la importancia de una base científica de la idea nacionalista⁶¹, quiso aprovechar el nuevo momento para diseñar una educación capaz de llevar a cabo sus objetivos (Cleveland, 1971, p. 140).

⁶¹ Una preocupación que le llevó a fundar el Instituto de Estudios Árabes Avanzados para profundizar en los estudios que aportan a la solidez teórica del nacionalismo árabe, o su fundación de la Academia Científica Siria para auspiciar las reformas necesarias al sistema educativo sirio (Abderrahman Burj, 1969, p. 42, 94).

Los teóricos del nacionalismo, sea el liberal de Rousseau y Renan o el cultural, ven la significancia de la educación en la creación de la identidad de la nación (Keddourie, 1961, 83-84). Como, prácticamente, todos los teóricos del romanticismo, Herder, Pestalozzi, y principalmente, Fichte “el pedagogo del nacionalismo alemán”, que vio en la educación la mejor manera de superar la miseria de la derrota de Jena 1806, al-Husri, consideró que la educación nacional -tanto emocional como de orientación inclusiva- es el único medio a través del cual se puede despertar la nación e inculcar el sentimiento nacionalista entre los oprimidos. En este sentido, puso especial hincapié en la enseñanza de una historia enfocada hacia el pasado glorioso de la nación para que sea una base del renacer. Por ello, no sorprende el hecho de que los fundadores del nacionalismo árabe, al-Husri y posteriormente Aflaq, pusieron énfasis en la educación en vez de la política: se veían como educadores. Al-Husri, a lo largo de su dilatada carrera profesional solo ocupó, como ya hemos visto, cargos relativos al campo de la educación, en los Balcanes cuando era funcionario civil del Imperio Otomano, en Siria, Irak y finalmente en Egipto. Es decir, consideraron que el monopolio del campo de la educación, incluso, es más importante que el monopolio de la fuerza en el seno del Estado. Al-Husri, afirmó que gracias a la educación pudo emplear todos los medios disponibles para fortalecer el sentimiento nacionalista entre los árabes y “sembrar” la creencia en la unidad de la nación árabe (Adeed, 2003, p. 63, 73).

Por ello, él atribuye el génesis del propio renacer árabe moderno a las labores de las misiones educativas cristianas en la Gran Siria, especialmente entre las comunidades cristianas. En este sentido, destaca particularmente las misiones anglosajonas que enseñaron en la lengua árabe, a diferencia de las misiones católicas francesas, que instruían en francés y, en principio, solo admitían a los miembros de la comunidad maronita (al-Husri, 1951, p. 159-169, *Muhadarat fi nushu al-fikra al-qawmiyyah*).

Al-Husri explicó el peso del rol de la enseñanza en el contexto árabe en un ensayo publicado en 1932 bajo el título *Aham masail al-Tarbiyya* (Importantes cuestiones de la educación), en el cual se reflejó que el objetivo de la educación no debe ser preservar la sociedad árabe tal y como está, sino que es inculcar en las nuevas generaciones, las ideas necesarias para crear un nuevo orden (al-Husri, 1985, p. 144. *Ahadiz fi al-tarbiyya wa al-Ijtimá*).

De este modo, el énfasis que pone al-Husri en los modernos métodos pedagógicos tiene como objetivo, no solo elevar los estándares de la educación en general, sino también

poner el nacionalismo árabe en el centro de su orientación. Él razona que no es suficiente preparar los estudiantes para que sean intelectualmente aptos, sino que tienen que despertar en ellos el orgullo nacional y las características espirituales requeridas para servir dicho objetivo (Cleveland, 1971, p. 141).

Al-Husri sintetiza el rol de la educación al reiterar que “tenemos que concentrar los objetivos de nuestra educación en orientar la nueva generación hacia el objetivo final que pretendemos conseguir: la unificación y avance de la nación árabe” (al-Husri, 1985, p. 150. *Ahadiz fi al-tarbiyya wa al-Ijtimá*).

Para ello, y con el fin de infundir los valores necesarios para conectar el individuo con la sociedad, al-Husri recalca que “el [individuo] árabe, antes de todo, necesita una educación pública que fortalezca el espíritu de solidaridad, obediencia y sacrificio en su alma, así pueda ser exitoso, no solo como individuo orientado hacia sí, sino como personal que sirve su nación” (al-Husri, 1985, p. 145. *Ahadiz fi al-tarbiyya wa al-Ijtimá*).

Al-Husri vio que la tarea de fomentar el espíritu nacionalista requiere esfuerzos y sacrificios extraordinarios. Por ello, no se limitó a predicar la educación civil. Vio en la educación militar un buen medio para inculcar el sacrificio, el amor a la patria y la superación del egoísmo, que son fundamentales para crear un orden donde prime el nacionalismo (Tibi, 1981, p. 122).

Al-Husri era un firme defensor de la educación militar. Así, cuando fue director general de educación en Irak celebró la ley que hizo obligatoria la conscripción, remarcando que es el evento más importante que vio a lo largo de toda su estancia en los países árabes. En este sentido, él razona que la conscripción militar universal, como la educación obligatoria, es esencial para el crecimiento de una nación moderna. La educación civil, aleja al niño de su familia y le une con camaradas, y le hace entender la educación como interés de la nación. El servicio militar tiene una función similar al permitir que el joven salga de su provincia y amalgamarlo con el resto de sus compatriotas, y le hace entender que su formación está destinado a la defensa de su patria (al-Husri, 1985, p. 68-75. *Ahadiz fi al-tarbiyya wa al-Ijtimá*).

Este pensador ve que la educación militar tiene las características que la hacen imprescindible en el servicio de la nación: es la vida del orden y la disciplina, es el sacrificio y el altruismo. Él contempla que la educación militar no solo aporta las técnicas necesarias

para defender la nación, sino también tiene una vital trascendencia en cuanto a la socialización que requiere su idea del nacionalismo (Cleveland, 1971, p. 166, 167).

El [soldado] vive con un grupo de los hijos de su patria que son de diferentes pueblos y clases y que vienen con varias creencias y posiciones. Él vive con ellos, sujeto de un sistema que les incluye a todos sin excepciones. Él vive allí no con la intención de volver a su personalidad original o ser desterrado de su familia y pueblo, al contrario, el alumno trabaja para un objetivo más noble que todo lo mencionado. Es un objetivo que pretende preservar la vida de la patria y el bienestar de la nación (...) la vida militar le hace sentir, claramente, la existencia de la nación y de la patria. Aprende el sacrificio de la sangre y de su ser al servicio de la causa de la nación y de la patria (al-Husri, 1985, p. 208. Ahadiz fi al-tarbiyya wa al-Ijtimá).

En resumen, de lo planteado anteriormente, se deduce que la importancia de la lengua y la historia común en el pensamiento nacionalista de al-Husri no tendrían el significado que deben tener en lo que al nacionalismo se concierne sin la implicación de la educación que sería el medio por el cual se canaliza el aludido conocimiento. De este modo, la educación se convierte en un elemento central en el proceso de creación de las condiciones que requiere el renacer nacionalista árabe, principalmente, la unificación de la cultura imperante en las distintas regiones árabes (Abderrahman Burj, 1969, p. 76). Por ello, al-Husri, tanto en Siria como en Irak, se involucró en la reforma del sistema educativo para, en primer lugar, arabizar el currículo e introducir métodos educativos occidentales (Kenny, 1963, p. 17).

4. Oponentes del nacionalismo árabe

En este apartado se procura delimitar y precisar la posición del nacionalismo de al-Husri en lo que respecta a los nacionalismos locales que defienden unas realidades nacionales distintas para sus regiones respecto a la nación árabe; en lo que respecta al comunismo como corriente ideológica que consiguió penetrar en el pensamiento político árabe contemporáneo en principios del siglo XX, y, por último, ante el fenómeno de la religión, especialmente de la islámica.

4.1 Los nacionalismos locales: el regionalismo

Se abordan las principales tendencias regionalistas que consiguieron construir un relato que expresase su nacionalismo local. Es el caso del nacionalismo egipcio expresado, mayoritariamente por los líderes del movimiento nacional anti ocupación inglesa, así como los principales literatos de principios del siglo XX tales como Taha Husein, y el nacionalismo sirio-libanés expuesto por Antun Sada y su fuerza política, el Partido Nacional Socialista Sirio.

4.1.1 El nacionalismo egipcio

Como ya se ha mencionado, el nacionalismo árabe emergió en la parte asiática de dicho espacio, a manos de intelectuales sirio-libaneses que no tuvieron la oportunidad de difundir su pensamiento en otras áreas árabes, como Egipto, hasta la invasión de Ibrahim Pasha a la Gran Siria entre 1831 y 1840. Egipto, a partir de la invasión de Napoleón 1798, fue prácticamente separado del Imperio Otomano y por consiguiente del resto de las provincias árabes. El gobierno de Egipto correspondió primero Mohammad Alí y posteriormente, desde 1882, al control británico, después del fiasco de la Revolución de Urabi.

Esta particular experiencia de Egipto influyó enormemente en la configuración de la naturaleza de su movimiento nacionalista. A diferencia de los árabes de la Gran Siria cuya motivación, alrededor del cual se articuló la idea nacionalista, era acabar con la dominación del Imperio Otomano, la de los egipcios era liberar a su país de la presencia británica. Para ello, el nacionalismo egipcio de finales del siglo XIX recurrió al islam y a la colaboración con los otomanos para llegar a sus metas. Las diferencias de contenido entre ambos nacionalismos se reflejaron en la literatura de sus principales teóricos.

Antes de adentrarnos en la postura de al-Husri respecto al nacionalismo egipcio, conviene repasar las principales ideas de dicho nacionalismo.

El movimiento del renacimiento en Egipto, como se ha visto, empezó con las obras de al-Tahtawi, y continuó con Mohammad Abdu y al-Afghani. Sus discípulos se dividieron en dos corrientes principales: la pan islamista representada por Rashid Rida y al-Kawakibi, y la nacionalista liberal representada por Mustafa Kamil (1874-1908), el primero en formular el marco general del nacionalismo egipcio, junto con el periodista y poeta Abdala al-Nadim (1842-1896), impulsor de la primera corriente nacionalista populista egipcia (Hourani, 1977, p.239, 241).

Mustafa Kamil, quien tuvo una educación moderna y accedió al pensamiento occidental gracias a sus estudios en Francia, consideró que Egipto era una nación independiente, dentro de tres grandes círculos: el otomano, el islámico y el oriental (Hourani, 1977, p. 242). Concilió así entre la lealtad a la religión y a la nación. Él, incluso, abogó por la idea de que la armonía entre nación y religión era posible (Tibi, 1981, p. 154).

Para Mustafa Kamil, fundador de *al-Hizb al-Watani* (el Partido Nacional), la unidad de la nación egipcia se tiene que basar en los sentimientos de pertenencia a las tierras de

Egipto, y no en la lengua o en la religión, ya que musulmanes y coptos, “habitantes de Egipto”, tienen que convivir en el marco que promueva el nacionalismo egipcio. El nacionalismo de Kamil se caracterizaba por su feroz antagonismo con el panarabismo, que se plasmó en su ataque a los cristianos de la Gran Siria, exiliados en Egipto, entonces. Los tildaba de “enemigos de la nación”, “intrusos”, por oponerse al Imperio Otomano y secundar el gobierno del gobernador británico, Cromer⁶² en Egipto a través de sus intensas actividades periodísticas y sus relaciones con el sector económico del país. (Hourani, 1977, p. 251).

Kamil vio que el islam puede constituir una fuerza necesaria para acabar con la presencia británica en Egipto. Por ello, se alió con los otomanos y consideró que obedecer el Califa es una sagrada actitud patriótica. Su inclinación estaba motivada por el pragmatismo que se deduce de su idea de que la única fuerza que teme Occidente era el Imperio Otomano. Con lo cual, se puede considerar que su orientación hacia el panislamismo es más una solidaridad anticolonial que la creencia en *al-Umma al-Islamiyya* (Tibi, 1981, p. 154).

Aparte de Mustafa Kamil, esta corriente del nacionalismo egipcio que tiene una carga teórica islámica muy importante debido a su énfasis en el anticolonialismo británico fue secundada por otros intelectuales, también discípulos de Abdu, como Lutfy al-Sayed, Kasem Amin y Sad Zaglul fundador de *Hizb al-Wafd*⁶³ (Partido de la Delegación). El Partido Nacional desapareció después de la muerte de Kamil en 1908, su máximo exponente, para dar lugar a un nuevo nacionalismo liberal, protagonizado por una nueva elite de intelectuales de educación occidental.

A partir de los años veinte y treinta del siglo pasado se creó en Egipto una clase de escritores y literatos conocedores de la literatura clásica, mayoritariamente de educación occidental y de los altos estratos de la sociedad, que tuvieron que opinar sobre la política y la sociedad en su país a través de su producción literaria. Es el caso de, entre otros, Mahmud Abbas al-Akad, Tawfik al-Hakim, Mohammad Husein Heykal y Taha Husein (Hourani, 1977, p. 388). El análisis del pensamiento de este último nos ocupa en las próximas líneas.

Taha Husein (1889-1973) fue un novelista y escritor egipcio conocido por sus contribuciones al ámbito de la pedagogía y los manuales didácticos egipcios (Corm, 2016, p.

⁶² Diplomático británico que ocupó el cargo de gobernador general de Egipto durante su ocupación por Gran Bretaña.

⁶³ Fue un partido político que expresó el pensamiento de una corriente del nacionalismo egipcio, lo que le permitió ser la fuerza hegemónica en Egipto a lo largo de las décadas veinte y treinta del pasado siglo. Se conoció por su moderación en comparación con otros grupos que preconizaron corrientes radicales como el nacionalismo fascista de Misr al-Fatat o el islamismo de los Hermanos Musulmanes. Al-Wafd Aglutinó en su seno personalidades políticas que eran seguidores de la Revolución de Urabi como su propio fundador, Sad Zaglul. Asimismo, la implicación de importantes literatos egipcios como Mahmud Abbas al-Akad.

74), así como por su aportación a la modernización de la lengua árabe y al pensamiento político árabe contemporáneo. Debido a los objetivos de nuestra investigación, nos limitamos a arrojar cierta luz sobre su idea del nacionalismo egipcio y su relación con el panarabismo.

Para ello abordamos las principales ideas expuestas en su libro más importante, *Mustagbal al-Zagafa fi Mir* (El futuro de la cultura en Egipto), publicado en 1938, dos años después de la independencia de Egipto de Gran Bretaña. En esta obra, Taha Husein delimita los principales vínculos de la nación egipcia. En primer lugar, se desvincula, tanto del panarabismo como del panislamismo subrayando que “la evolución de la vida humana reafirmó desde tiempos, que la unidad de la religión y la unidad de la lengua, no pueden ser ni la base de la unidad política ni el sostén de la formación del Estado” (Husein, 2014, p. 23). Dicho de otro modo, que Egipto no puede formar parte ni de *al-Umma al-Islamiyya* (nación islámica) ni de *al-Umma al-Arabiyya* (nación árabe), ya que pertenece a su entorno mediterráneo y se asemeja más a lo griego occidental que a Oriente. “Egipto siempre ha formado parte de Europa en todo lo relativo a la vida intelectual y cultural” (Husein, 2004, p. 25). En este sentido, Husein al hablar de “la religión de los egipcios”, se refiere el islam y el cristianismo, y defiende que se enseñen, ambos, en la escuela pública, como se enseñan el resto de pilares del nacionalismo egipcio: la historia nacional y la lengua nacional para unificar el sentido común egipcio, la base de la unidad nacional (Husein, 2014, p. 64).

Si es cierto que el cristianismo no borró el intelecto europeo, no eliminó el legado griego en él ni sus características inherentes a su espacio mediterráneo, también debe ser cierto que el islam no cambió el intelecto egipcio, y no cambió el intelecto de los pueblos que lo adoptaron ya que estaban influenciados por el Mar Mediterráneo (Husein, 2014, p. 27).

De este modo, para Taha Husein el nacionalismo egipcio debe inspirarse en su pasado preislámico, en el pensamiento griego que incidió en el espacio mediterráneo y en los elementos del faraonismo que, en su opinión, están profundamente arraigados en las almas en los egipcios y deben seguir así. Por ello, argumenta que Egipto y Grecia tienen una larga historia común, caracterizada por la influencia mutua en la forma de pensar y en las percepciones, así como en la civilización humana. Todo el conjunto de los mencionados elementos, hace que el egipcio es egipcio antes que nada y no renunciará a su egipcianismo a pesar de las circunstancias (Husein, 2014, p. 25).

Con la finalidad de obviar las características particulares del nacionalismo egipcio, que lo alejan de lo árabe y lo musulmán, Husein propuso incluir en el sistema educativo egipcio la

enseñanza del griego y del latín, con el propósito de que los egipcios puedan profundizar en la investigación en su legado cultural que es la base de la unidad de su nación:

Entonces, todos aquellos que quieren revitalizar la historia de Egipto y el nacionalismo egipcio, deben procurar conseguir los medios que permiten controlar estas dos lenguas [el griego y el latín]. (...) Aquellos que oponen la enseñanza del griego y del latín, deben repensar su posición (...) no creo que entre los promotores del patriotismo egipcio y del nacionalismo egipcio hay quien avale esta desgracia (Husein, 2014, p. 180-181).

No obstante, Husein ve que “la lengua árabe es la lengua nacional, la aprendemos y la enseñamos por ser parte de nuestro nacionalismo y nuestra personalidad nacional, es la herramienta que nos transmite el legado de nuestros antepasados” (Husein, 2014, p. 187). Por ello, apeló al uso del árabe clásico, la lengua del Corán, del *Hadiz* (dichos proféticos) y de todo lo que hemos heredado de prosa, poesía, literatura y filosofía y no *al-Amiyya* (el dialecto) empleado por el egipcio común. Y en este respecto, clarifica que la importancia que tiene el árabe no procede del hecho de ser la lengua de los textos sagrados del islam, sino de ser la lengua de los árabes (Husein, 2014, p. 188, 193).

Al-Husri, quien coincidió con el apogeo del nacionalismo egipcio (Abderrahman Burj, 1969, p. 136), respondió a los planteamientos de Taha Husein en varios ensayos, artículos de prensa y cartas dirigidas hacia él. En este caso, recurrimos a una carta -recopilada y traducida por Ruiz Bravo- que le envió después de protagonizar una ponencia, en Beirut, sobre la unificación de los programas de enseñanza en todos los países árabes y al intercambio cultural entre ellos, en la que Husein, expuso sus ideas respecto a la imposibilidad de que Egipto formase parte de *al-Umma al-Arabiyya*, por las razones ya vistas anteriormente.

Aparte de las críticas, que veremos seguidamente, al-Husri, reconoce el énfasis de Husein, en su libro *Mustagbal al-Zagafa* (El futuro de la cultura), en la unificación de la cultura de los países árabes y el rol de Egipto en ellos en cuanto a la modernización de sus sistemas educativos y la simplificación de la lengua. Al-Husri razona que “la unificación de la cultura es uno de los factores más importantes que disponen la marcha de los diferentes tipos de unificación (...) garantizadme la unidad cultural y yo os garantizo las demás formas de unidad” (al-Husri en Ruiz Bravo, 1976, p. 269).

Al-Husri, empieza su respuesta argumentando que el arabismo no contradice el egipcianismo ni que son antagónicos o irreconciliables. Él lo ve desde la óptica del enriquecimiento cultural, al abrirse a un ingrediente esencial en el nacionalismo egipcio, la lengua árabe.

¿Es que la unidad árabe les exige a los egipcios que renuncien a su egipcianismo? (...) llamar a los egipcios a unirse con los demás países árabes no contiene -bajo ningún aspecto- una urgencia a que renuncien a él, sino que añaden a su sentimiento egipcio particular un sentimiento árabe general y que actúen por el arabismo al lado de lo que hacen por el egipcianismo (al-Husri en Ruiz Bravo, 1976, p. 262).

Por ello, el faraonismo, que es componente esencial del nacionalismo de Taha Husein, es especialmente criticado por al-Husri, particularmente por carecer de capacidad para ser base de un nacionalismo. A la vez, él razona que “la idea del arabismo que actúa en el siglo XX -para las próximas generaciones- no puede oponerse a las ruinas que quedan como herencia de un pasado remoto de más de cinco mil años (...) las pirámides, con todas las ruinas faraónicas, no impiden que Egipto este plenamente unido con los demás países árabes en lo lingüístico” (al-Husri en Ruiz Bravo, 1976, p. 262).

Y eso lo lleva a resaltar la importancia de la afirmación de Husein, de que la mayoría de los egipcios no tiene vínculos con la sangre árabe, sino que se vinculan con los antiguos egipcios, sosteniendo que “todas las investigaciones científicas indican que no existe sobre la tierra una nación de sangre pura” (al-Husri en Ruiz Bravo, 1976, p. 265), así como que la falta de unidad de origen y sangre no puede impedir que Egipto se una al movimiento de la unidad árabe.

Seguidamente, al-Husri niega la existencia de la cultura mediterránea, pilar fundamental en el planteamiento de Husein, quien considera que Egipto, en vez del arabismo, tiene que formar parte de su espacio natural, el Mediterráneo. Para él, el nacionalismo se basa en la cultura que se limita solo a cuestiones intelectuales e inmateriales, y no depende de los vínculos de la geografía. De este modo, argumenta que Marsella, ciudad mediterránea, se parece más a las ciudades canadienses ultramarinas por el vínculo de la lengua, que, a Barcelona, otra ciudad mediterránea con lengua distinta.

Posteriormente, al-Husri contradice el uso que hace Husein de la historia, al afirmar que la Historia de Egipto es independiente de la de los demás países. Un argumento, para al-Husri, alejado de la realidad ya que “la historia de Egipto está profundamente mezclada y entrecruzada con la historia de los demás países árabes, al menos durante los tres últimos siglos (...) las relaciones históricas que vinculan a Egipto con los demás países árabes son más poderosas, profundas y largas que aquellas que unen a las provincias francesas una con otra” (al-Husri en Ruiz Bravo, 1976, p. 265).

Con lo cual, se deduce la contradicción de al-Husri con su propia teoría del nacionalismo, que se basa en la historia, entre otros elementos. Pese a su intento de argumentar la unidad de la historia de Egipto con el resto de países árabes, se entiende su uso del ejemplo de la nación francesa que consiguió su unidad a pesar de la diversidad de la historia de sus pueblos, la relativa importancia de la historia en lo que respecta a la unión de la nación.

Respecto al razonamiento de Husein de que la lengua no influye en la formación de las naciones, -para restar importancia a la lengua árabe que une a Egipto con el resto de países árabes- citando los ejemplos de Bélgica y Suiza, que pese de que sus pueblos hablan diversas lenguas, pudieron conseguir la unificación, al-Husri, reflexiona que las propias mudanzas del tiempo hicieron desaparecer muchos ejemplos que hubieran sido utilizados por Husein para fundamentar su idea, en alusión de que los aludidos estados se desmembrarán por la falta de cohesión nacional. En este sentido, cita los ejemplos del Imperio Austro-húngaro y el Imperio Otomano, que eran “naciones” sin que sus pueblos hablasen la misma lengua. Al-Husri, argumenta que simplemente la mera observación de la evolución de la historia de las naciones basta para demostrar que dichos ejemplos no permiten refutar la importancia de la lengua en la formación de las naciones. En este contexto, por otra parte, atrae ejemplos que justifican su visión, como son los casos de la unificación alemán e italiana, que pudieron efectuarse gracias a la unidad de la lengua de sus pueblos.

Concretamente en el caso de Bélgica y Suiza, que no se desintegraron, es decir, no encajan en el argumento utilizado con el Imperio Otomano, al-Husri, quien antes de recurrir a la interpretación política, aclara que el ejemplo de Bélgica no justifica el egipcianismo de Husein, ya que la unión de Egipto con el resto de países árabes, no se basa sobre la fragmentación de la lengua, como en Bélgica, sino en su homogeneidad lingüística: “Bélgica ocupa un lugar importante entre tres de los mayores Estados europeos: Alemania, Francia e Inglaterra. No hay que aclarar que el enfrentamiento de intereses de estos tres grandes estados hizo de la permanencia del reino belga, con su situación y su neutralidad, uno de los factores exigidos por el equilibrio general internacional” (al-Husri en Ruiz Bravo, 1976, p. 267).

El aislamiento de Egipto del resto del mundo árabe debido a su arraigado nacionalismo local y la ocupación británica (al-Husri, 1951, p. 230, *Muhadarat fi nushu al-fikra al-qawmiyyah*), no llegó a terminar hasta la llegada de Naser al poder en 1952. Lo cual, nunca fue aceptado por al-Husri, quien combatió el nacionalismo egipcio en tres ejes

principales: en primer lugar, que Egipto es un país árabe; que es el líder del mundo árabe; y que su lealtad e identificación tiene que ser con el pan arabismo (Cleveland, 1971, p. 132-133). Por lo que su principal tarea fue refutar las bases de vínculos que contradicen el pan arabismo de Egipto: al islam, a la cultura faraónica, a la pertenencia al espacio mediterráneo y a África. Por eso, empezó sus argumentos contra el carácter “exclusivo” del nacionalismo egipcio afirmando que “cada individuo pertenece a varias comunidades y sociedades al mismo tiempo. Tiene varios vínculos emocionales con múltiples comunidades y sociedades. Cada vínculo le obliga a cumplir con ciertas tareas y obligaciones” (al-Husri, 1985, p. 76, Al-Uruba awalan).

Al-Husri refuta la idea del vínculo africano de Egipto subrayando que “la pertenencia a un continente nunca ha sido, a lo largo de la historia, un vínculo político. Nunca hubo la unión de pueblos de un continente” (al-Husri, 1985, p. 82, Al-Uruba awalan). Y si llevamos el asunto al terreno de la cultura y la lengua, la debilidad de la pertenencia egipcia al círculo africano, es aún más contestada según él:

La cultura no depende de las fronteras continentales. Cada continente pertenece a varias zonas culturales y cada zona cultural agrupa a países pertenecientes a distintos continentes. Por eso, no existe una cultura que podemos llamar africana o asiática, así como no existe lengua africana o asiática (...) desde este punto de vista, no cabe considerar que Egipto es africano. Podemos afirmar con toda certeza, que Egipto -en lo cultural- se acerca más a Irak, Kuwait y Bahrein, países asiáticos, que Uganda y Etiopía, países del continente africano (al-Husri, 1985, p. 84, Al-Uruba awalan).

Respecto a los que llaman a la pertenencia egipcia al espacio mediterráneo, al-Husri contesta recurriendo a argumentos similares que utilizó para refutar su pertenencia africana. Así empieza sus argumentos afirmando que la idea del vínculo mediterráneo, es un invento francés para controlar El Magreb y *Bilad al-Sham* (la Gran Siria), alejando sus poblaciones de *al-Uruba* (la arabidad) (al-Husri, 1985, p. 89, Al-Uruba awalan).

La pertenencia al litoral de uno de los grandes mares nunca constituyó un fuerte vínculo político (...) no caben dudas de que el vínculo de Egipto -país mediterráneo- es más fuerte con la Península Árabe -Mar Rojo- que con Grecia, Italia y Francia. Los fuertes vínculos de Egipto con Libia y el resto de países del Magreb no se basan sobre el vínculo mediterráneo, sino sobre la historia, la lengua y la cultura (al-Husri, 1985, p. 88-89, Al-Uruba awalan).

En lo que se refiere al vínculo islámico de Egipto, al-Husri, reconoce que el enlace islámico es, por lo menos, más fuerte que el africano y mediterráneo que son, al fin y al cabo, consideraciones geográficas carentes de capacidad de generar relaciones emocionales. Para él, la relación basada en la emoción religiosa con frecuencia genera fuertes vínculos entre los individuos (al-Husri, 1985, p. 90, Al-Uruba awalan).

Sin embargo, él refuta el vínculo islámico de Egipto ya que interfiere en las lealtades nacionales (Cleveland, 1971, p. 136), partiendo de la base de que no toda su población profesa el islam puesto que hay comunidades cristianas originarias, lo que implica la importancia de otros nexos que pueden unir a toda la nación egipcia: serían *al-Rawabit al-Qawmiyya* (los vínculos nacionales). Y pone el acento en la idea de que estamos en tiempos donde la religión está separada de la política y que la religión no puede constituir un sustento de unidad de nación. Por ello, Egipto nunca se unió con países musulmanes alejados de su órbita cultural, como es el caso de Nigeria, Pakistán o Indonesia, por ejemplo (al-Husri, 1985, p. 91, 93. Al-Uruba awalan).

Por tanto, al-Husri sostiene que “las naciones islámicas son muchas y variadas (...) todos leen los mismos versos coránicos y se orientan hacia La Meca para cumplir con el deber de la oración, sin embargo, no hablan la misma lengua y no se entienden entre sí. Cada nación enfrenta problemas sociales, económicos y políticos distintas del resto, debido en primer lugar, a sus condiciones geográficas, así como la diversidad de las desembocaduras de sus historias” (al-Husri, 1985, p. 98, Al-Uruba awalan).

Por el otro lado, al-Husri subraya la arabidad de Egipto. “Todos los egipcios hablan la lengua árabe. Por tanto, son árabes. No cabe preguntar si son árabes de sangre y raza. Ya que la ciencia afirma que no hay una nación cuyos miembros proceden del mismo origen” (al-Husri, 1985, p. 100, Al-Uruba awalan). Y da la trascendencia a la lengua -como se vio anteriormente- en cuanto al vínculo de unidad más fuerte ya que provoca la unidad de la historia y de la cultura, por lo que la arabidad es el nexo que une a los egipcios entre sí: “No hay que ignorar que el límite de la lengua árabe trasciende el límite actual del Estado egipcio. Es la lengua de la comunicación de un enorme territorio, al Oeste, Este y Sur de Egipto (...) Egipto está ubicado en el centro del Mundo Árabe y ocupa el lugar del corazón en él, y es su unidad política más grande y fuerte” (al-Husri, 1985, p. 100, Al-Uruba awalan).

Y agrega afirmando, en un intento de reconciliar el nacionalismo egipcio con el nacionalismo árabe, que “podemos decir que Egipto es árabe y que su futuro está vinculado con la arabidad. Los egipcios tienen que decir: somos árabes, Egipto *watanuna al-jas* (nuestra patria particular) y el mundo árabe *watanuna al-am* (nuestra patria general); Egipto *watanuna al-asgar* (patria pequeña) y el mundo árabe *watanuna al-akbar* (nuestra patria grande)” (al-Husri, 1985, p. 101, Al-Uruba awalan).

Al-Husri, veía que “*Nature has endowed Egypt with very characteristic and advantage which prescribe as a duty its assumption of the leadership in the awakening of Arab nationalism*” (Haim, 1964, p. 50). “Soy uno de los que creen que Egipto tiene una especial consideración dentro del mundo árabe, y espero, de corazón, que Egipto trabaje por la unidad árabe, como hizo Prusia con la unidad alemana y Piamonte con la unidad italiana” (al-Husri, 1985, p. 125, Al-Uruba awalan), dijo al-Husri, exponiendo la analogía con otros procesos de unificación, antes de añadir en otra parte del mismo libro que le “interesa más Egipto que Siria e Irak (...) ya que Egipto es el ejemplo que influye en todo el mundo árabe, y que cualquier avance que sucede en Egipto, aporta al resto de territorios árabes” (al-Husri, 1985, p. 73, Al-Uruba awalan).

Debido a la importancia que significó Egipto para su teoría nacionalista, al-Husri, profundizó en la explicación de su importancia en su ensayo *Dawr Misr fi al-Nahda al-Qawmiyya al-Arabiyya* (el rol de Egipto en el renacimiento nacionalista árabe), publicado en 1936, en pleno auge de la corriente del nacionalismo liberal egipcio.

Para ello, al-Husri, en primer lugar, tuvo que demostrar que Egipto formaba parte del mundo árabe. Él argumenta que Egipto, desde su conquista, pasando por la época de los Umayyad y Abasid, hasta la época de Mohammad Alí, siempre ha sido parte integral de las tierras árabes; que incluso durante el gobierno de Mohammad Alí, Egipto controló otros territorios árabes como la Gran Siria y al-Hijaz (al-Husri, 1985, p. 112, Al-Uruba awalan). Y que la citada unidad de la historia, condujo a la unidad de la lengua y cultura, afirmando, así, que Egipto es parte intrínseca del mundo árabe (al-Husri, 1985, p. 108-109, Al-Uruba awalan).

En suma, aparte de las diferencias entre la teoría de al-Husri, y el nacionalismo egipcio en cuanto al objetivo, unidad árabe *versus* autonomía de Egipto del resto del mundo árabe, existen también enormes diferencias de contenido. Mientras que el nacionalismo egipcio planteado por intelectuales de la burguesía urbana, se basa en el liberalismo y el individualismo, es decir, influenciado por el pensamiento francés, el nacionalismo de al-Husri, germanófilo, santifica la comunidad, la nación que tiene carácter sagrado y eterno, en el que se diluyen tanto la figura como las libertades del individuo. Aparte de los argumentos puramente epistemológicos de al-Husri, él razona, desde la óptica de lo político, que el regionalismo se apoya en las elites locales que mantienen un terreno interno, en sus regiones, desfavorable al nacionalismo árabe (Abderrahman Burj, 1969, p. 116).

4.1.2 El nacionalismo sirio-libanés de Antun Sada

El otro nacionalismo local que se opuso a la idea del arabismo fue el nacionalismo “sirio-libanés” o simplemente, *al-Qawmiyya al-Suriyya* (el nacionalismo sirio), tal y como aparece en los escritos de Antun Sada, su principal teórico y fundador de *al-Hizb al-Qawmí al-Ijtima'í al-Suri* (Partido Nacional Socialista Sirio).

Antun Sada (1904-1949), nació en Líbano en el seno de una familia greco-ortodoxa que emigró a Brasil antes de la Primera Guerra Mundial, para asentarse en Sao Paulo, donde su padre fundó el rotativo literario *al-Majalla* (La Revista), que tuvo cierta influencia entre la diáspora sirio-libanesa. En 1929, Antun Sada regresó al Líbano para incorporarse a la Universidad Americana de Beirut, como profesor de alemán. Sada adquirió dicha lengua junto con la familiaridad con el pensamiento nacionalista alemán, durante su estancia en Brasil (Tibi, 1981, p. 165), donde pudo relacionarse con los inmigrantes y exiliados alemanes.

En 1932, Sada fundó el Partido Nacional Socialista Sirio (PNSS), en principio como una sociedad secreta formada por estudiantes de la Universidad Americana de Beirut. Para Albert Hourani, el PNSS era un partido con características similares a los partidos fascistas europeos de los años treinta: rígida disciplina, la jerarquía y lealtad absoluta al *Zaím* (líder) (Hourani, 1977, p. 378, 379). “Algunos de los principios y esquemas de la organización del partido, más semejantes al nacional-socialismo o al fascismo, eran la existencia de una milicia del partido y el énfasis en fomentar las actividades y la preparación física” (Albert, 2008, p. 55). A eso se suma los rituales y la apariencia como el saludo brazo en alto con la palma extendida o el uso de camisas con un color uniformado para distinguirse del resto. Tras la independencia de Siria y Líbano, al final de la Segunda Guerra Mundial, Sada intentó un golpe de estado en el Líbano que fracasó y provocó, en 1949, su ejecución.

Las principales líneas teóricas del pensamiento de Sada aparecen en su obra más destacada, *Nushu al-Umam* (El germen de las naciones), escrita en la cárcel y publicada en 1937. El contenido del libro, pese a no poder terminarlo por las condiciones de su cautiverio, abarca y explica los enunciados de su nacionalismo, como él mismo afirma en su introducción. En *Nushu al-Umam*, -muy influenciada por *al-Muqadima* de Ibn Jaldun- se pone énfasis en las características que diferencian a la Gran Siria del mundo árabe, con el fin de justificar su nacionalismo. Por ello, Sada apela a la historia preislámica y a las distintas civilizaciones que se formaron en aquella zona, destacando “los dotes extraordinarios del pueblo sirio”, y “su aportación a la civilización humana”.

En la mencionada obra, el autor dedica la primera parte a explicar los factores que influyen en la creación de la personalidad colectiva, que posteriormente sería la base de *al-Umma*. En este sentido, otorga una considerable importancia al clima del territorio donde se interrelaciona y se intercambia, que es el elemento que determina las formas de vida del hombre, su fisiología y carácter, es decir, el clima es el factor que diferencia los distintos grupos humanos, e influye en su psique e historia. Aquí “se deduce que el clima y el territorio distinguen palpablemente a la comunidad del resto” (Sada, 1937, p. 17).

Seguidamente, Sada justifica la idea de la nación en que “la civilizada unión y sus vínculos económicos y sociales, proceden de las necesidades de la comunidad viva de progresar, sin considerar la sangre y el tipo de la raza” (Sada, 1937, p. 21). No obstante, en su libro *al-muhadarat al-Ashrá* (Las diez conferencias), recurre a las teorías raciales para explicar la unión de *al-Umma al-Suriyya* (la nación siria), diferenciando entre *sulalat* (razas) civilizadas, en los cuales los sirios forman parte, y razas salvajes o primitivas (Sada, 1948, p. 126).

Antun Sada, quien atribuye la aparición de la nación a la unidad en la vida y *al-ujdan al-ijtimai* (conciencia social) de sus miembros, acentúa que “la nación es una unidad social o sociedad natural de gente. Todas sus características proceden de su vida y su historia, y tiene la capacidad de evolución y adaptación: puede que se alteran las religiones, cambie la literatura y las tradiciones, sin que *yantafi* (extinga) la existencia de la nación” (Sada, 1937, p. 71).

Por ello, él razona que para la nación debe haber una misma vida y un ciclo económico y social que promueva el sentimiento de la unidad de la vida y del porvenir, creando así “la personalidad social” que es la base de la nación. Dicho de otro modo, que *al-Ishtirak fi al-Hayat* (compartir la vida) crea una nueva subjetividad, tradiciones, dialecto y folklore común. En este sentido, él otorga una especial importancia a la categoría de *al-muttahad* (lo unificado), que es el paso que precede la nación. *Al-Muttahad*, es la unión de un grupo de gente en una misma vida sobre un mismo territorio, y de la interacción con su clima, se crean características que determinan su personalidad y la distinguen del resto de *muttahads*. De ahí surge, lo que para Sada es un elemento de la formación de la nación, *al-Maslaha wa al-Irada* (el interés y la voluntad), de formar parte de la misma nación. En consecuencia, él cree que la base que diferencia una nación del resto serían sus características que adquirió por

la vida común, y no la cultura, la lengua o la religión, ya que múltiples naciones comparten estas características sin ser una misma nación (Sada, 1937, p. 56-60).

Lo cual le lleva -como al-Husri- a no considerar la religión como un elemento necesario para la formación de la nación. Incluso, en el caso del nacionalismo sirio-libanés, la religión es un elemento divisorio que impide la unidad de su nación, es antinacionalista, ya que es humanista con carácter universal que tiende a adherir fieles de otras naciones. Es decir, que “en la religión no existen nación o naciones. En la religión solo hay la solidaridad de los creyentes independientemente de razas y climas (...) la religión desde este punto de vista, apela a la eliminación de las naciones” (Sada, 1948, p. 45).

Por consiguiente, Sada, por ejemplo, rechaza que los judíos son una nación, ya que no cuentan con un territorio y la unidad de su religión solo les garantiza ser un grupo cultural: “no podemos decir que los judíos son una nación, ni que los musulmanes son una nación, ni que los cristianos son una nación (...) cada grupo tiene su solidaridad y su tradición que lo distingue del resto” (Sada, 1937, p. 65).

Sin embargo, él reconoce que “si la religión es la expresión de la unidad del dogma de un pueblo, sería un elemento que fortalece su cohesión interna y espiritual. De este modo, cuanto más atrasado es el pueblo en cuanto a pensamiento filosófico, más efectiva sería la religión en el control de la mentalidad” (Sada, 1937, p. 65). Y añade que la religión suele ser aprovechada por las naciones para garantizar su independencia espiritual y no ser sometidas por otras naciones vía la religión, como es el caso de Escocia o Irlanda que mantuvieron su catolicismo para afirmar su personalidad nacionalista, o el caso de Irán con el chiismo, para contraponerse al Imperio Omayyad⁶⁴ en Siria.

En su libro, *al-Islam fi risalateih: al-Masihyya wa al-Muhmadiyya* (El Islam en sus dos mensajes: el cristianismo y el mahometanismo), escrito en forma de artículos publicados en la revista literaria de Sao Paolo, al-Majalla entre 1941 y 1942, Sada intenta hacer una lectura que favorece su idea nacionalista, es decir, interpretar la religión en función del nacionalismo, en vez de apelar a su reforma para que sea compatible con él. En este sentido, él pone el acento en la similitud del mensaje y de las enseñanzas de ambas religiones, y que las diferencias no implican a lo esencial de los textos sagrados. Por ello, llega a sostener, que

⁶⁴ Debe su denominación a la dinastía Omeya que gobernó después de la muerte del tercer califa, sucesor del profeta. La fundó Muauya Ibn Abi Sufian quien gobernó la Gran Siria después de su conquista por los musulmanes. La capital del imperio fue Damasco. Los Omeya gobernaron desde 661 hasta 750 en el tiempo que continuaron la expansión del Estado Islámico conquistando el Norte de África, *al-Andalus* (Andalucía) y el Cáucaso. La reivindicación de los logros de dicho imperio por parte de Sada se debe a la necesidad de argumental la gloriosa historia del pueblo sirio.

“todos somos musulmanes, unos son musulmanes por el Corán y otros lo son por la Biblia”. Sada razona que las diferencias se deben al clima en el cual surgió cada una de las religiones. (Sada, 1942, *al-Islam fi risalateih: al-Masihyya wa al-Muhmadiyya*). Es decir, que las disimilitudes que hay entre el cristianismo y el islam se deben principalmente al clima en el que surgieron: la Gran Siria por una parte y la Península Árabe por la otra.

Respecto a la lengua, Sada ve que es un elemento esencial para la creación de la nación. Es el vehículo de comunicación e interacción que permite la unión. Así la lengua al ser adoptada por la nación se convierte en la herramienta de transmisión de su patrimonio cultural y literario: “Es por eso que la lengua constituye un elemento de la nación. La nación como *Muttahad* social, con vida particular sobre su territorio, necesita una única lengua que facilita la vida unificada, y garantiza la difusión de una única espiritualidad que aglutina su literatura, sus artes, factores psicológicos, objetivos y valores supremos. Y no hay diferencia si la lengua es exclusiva a una nación o es compartida por múltiples naciones” (Sada, 1937, p. 68).

No obstante, Sada aclara que la unidad de la lengua no determina la nación, sino que es necesaria en cuanto a su cohesión, es decir, que “uno de los grandes errores es determinar la nación por la lengua. El mundo de la lengua árabe no es una nación, ni el mundo de la lengua inglesa o el mundo de la lengua española es una nación” (Sada, 1937, p. 68). Por esa razón, en su obra *al-muhadarat al-Ashrá*, niega que el mundo árabe sea una única nación por el hecho de estar unido por la lengua, ya que “en cuanto a la unidad de vida, que es la verdadera existencia de la nación, este mundo carece de la homogeneidad que puede hacer del conjunto de bloques existentes dentro de él un solo bloque o un solo pueblo o nación o Estado” (Sada, 1948, p. 68).

Respecto a la historia, que para Sada “es el registro de la vida de la nación (...) no la nación en sí. Las memorias de lo que hizo una nación y lo que sufrió, fortalece *al-Wijdan al-Qawmí* (conciencia nacionalista). Y la unidad de la nación es la que genera la historia nacional” (Sada, 1937, p. 70). La historia es la consecuencia y no la causa de la creación de la nación.

Consciente de la importancia de una narrativa histórica que fortaleciese el sentimiento nacional, él recurre en todas sus obras a subrayar la grandeza del pasado -sobre todo pre-islámico- de la nación siria: “en Siria se creó la gran revolución cultural que fue el paso determinante para llegar a la fase de civilización” (Sada, 1937, p. 31), que fue posible por los

avances del pueblo fenicio que inventó el alfabeto, la agricultura, la minería y el comercio, que es una labor intelectual por excelencia. Lo que demuestra, que *al-Umma al-Suriyya* (la nación siria), se distingue por su potencial creativo y su grado de civilización.

En lo que a la explicación racial se refiere, Sada afirma que la nación siria no se basa sobre la unidad de la *sulala* (raza), ya que “pretender la pureza de la sangre de una nación de las naciones es una falacia” (Sada, 1948, p. 24). Para él, la nación siria es el resultado del mestizaje de varias *sulala*, como los arameos, los fenicios, los árabes, los armenios, etcétera, y dicha heterogeneidad se pierde con la unidad social que sustituye la solidaridad étnica por la “correcta solidaridad nacional” (Sada, 1948, p. 35). Lo cual, a nuestro juicio, se debe a la innegable heterogeneidad de procedencia racial de los pueblos de la Gran Siria. Por ello, Sada disminuyó el peso de la argumentación racial en sus planteamientos.

En suma, pese a admitir la importancia de los elementos mencionados previamente, Sada concluye que “las manifestaciones culturales públicas: lengua, religión, hábitos, tradiciones, historia y literatura, son la manifestación de *al-Muttahad* (lo unificado) que es la nación” (Sada, 1937, p. 70). A nuestro parecer, esa es la aportación teórica más importante del nacionalismo de Sada, quien no considera que dichos factores constituyen la nación, sino que, mediante su interrelación con los individuos y el territorio, producen una nueva subjetividad. Lo cual le lleva a manifestar que “la nación es un grupo de seres humanos que vive una vida con intereses, porvenir, y elementos psicológicos y materiales comunes, en un territorio dado con cuya interacción producen características particulares que la distinguen del resto de comunidades” (Sada, 1937, p. 71).

De esta manera, *al-Qawmiyya* (el nacionalismo), para él:

Es el despertar de la nación y la consciencia por la unidad de su vida, su personalidad, sus especificidades y la unión de su destino. Es la solidaridad de la nación. A veces aparece en forma de patriotismo que es el amor a la patria, ya que el patriotismo es del nacionalismo y la patria es elemento más influyente en la aparición de la nación (...) el nacionalismo es la espiritualidad unida y el sentimiento unido derivado de la nación y de la unidad de la vida a lo largo del tiempo. (...) es un sentimiento implícito y sincero, es emociones vivas (...) es el conjunto de elementos psicológicos provenientes de los lazos de la vida social heredada (Sada, 1937, p. 72).

En este contexto, desde su perspectiva profundamente etnocéntrica, Sada contrasta la nación siria, que es la síntesis de diversos pueblos, que enumera selectivamente, asirios, caldeos, fenicios y arameos, con los árabes de la Península Árabe, que forman parte del segundo grupo, por “su carácter salvaje y primitivo” (Sada, 1937, p. 22), y que se refleja en su forma de vida y en los vínculos tribales donde impera la inexistencia de la comunidad en el

sentido moderno del término, *al-Umma*. Lo que transmite el autor es un claro antagonismo entre “la sociedad civilizada” que es la característica de la Gran Siria, y “la sociedad primitiva”, los árabes de la Península Árabe, con el objetivo de subrayar las diferencias y la imposibilidad de que ambos formen parte de una *Umma*. Es decir, que “la psique de la nación siria no es oriental, como siguen repitiendo los diarios y libros en nuestra sociedad” (Sada, 1948, p. 38).

Por eso, Sada razona que “Siria, desde las edades antiguas está amenazada por invasiones salvajes de tribus primitivas procedentes del desierto [Península Árabe]” (Sada, 1937, p. 47), subrayando, así, la imposibilidad de admitir la idea de una unidad árabe que incluye a ambos bloques por la diferencia existente, especialmente en lo relativo al grado de civilización de sus componentes.

Ulteriormente, procede a explicar las diferencias entre Siria y Egipto, basándose en su idea principal para la formación de la nación, el clima y el territorio. Por eso Sada reitera que “si El Cairo estuviese ubicado entre Jerusalén y Damasco (...) y las aldeas de Egipto y sus llanuras estuviesen ubicadas en la Península del Sinaí y sus alrededores, estaríamos hablando de una civilización y un clima, el clima del territorio sirio, no hubiera tenido sentido hablar de dos territorios, el sirio y el egipcio” (Sada, 1937, p. 65). Lo cual, según su razonamiento, hizo que Egipto sea una nación con su personalidad y sus características que son el resultado de la interacción de su pueblo con el espacio natural de su territorio, diferenciándose de la nación siria que constituye una unidad distinta.

A este respecto, a nuestro parecer, cabe subrayar que su énfasis en limitarse a destacar únicamente las diferencias entre Siria, por una parte, y la Península Árabe y Egipto, por otra, afirma la idea de que el Norte de África y Sudán no estaban considerados parte del mundo árabe, por parte de la totalidad del pensamiento político árabe moderno, hasta la llegada de al-Husri y su uso de la lengua como criterio que delimita lo árabe.

Antun Sada, quien detalla y comenta los principios de su partido, “proyecto sagrado”, que se basa en “la libertad, el deber, el orden y la fuerza”, en su obra *al-muhadarat al-Ashrá* (Las diez conferencias), y los divide en principios teóricos y principios prácticos, intenta sintetizar y demarcar su teoría y proyecto nacionalista, marcando las desemejanzas entre lo que es *al-Umma al-Suria* (la nación siria) por un lado, y *al-Umma al-Lubnaniyya* (la nación libanesa) y *al-Umma al-Arabiyya* (la nación árabe) por otro. Por lo que se puede deducir que

su nacionalismo es la síntesis entre el nacionalismo árabe y el nacionalismo local libanés⁶⁵, mayoritariamente maronita. Este último es, para Sada, “consecuencia de la persistencia de la autoridad religiosa y de sus instituciones” (Sada, 1948, p. 17) en Líbano. Sada afirma que si la solidaridad fenicia (libanesa) es la tesis y la solidaridad árabe es la antítesis, dos visiones contrapuestas, el nacionalismo sirio es la síntesis y la salida teórica de las dos teorías (Sada, 1948, p. 25). No obstante, él pone el acento en la idea de que “este principio [el nacionalismo sirio] no impide que la nación siria puede ser una de las naciones del mundo árabe o de la nación siria” (Sada, 1948, p. 25).

El primero de los principios es “Siria es de los sirios, que es una nación completa” (p. 19); “la causa siria es una causa nacional autosubsistente, totalmente independiente de cualquier otra causa” (p. 21); “la causa siria es la causa de la nación y la patria siria” (p. 21); “la nación siria es la unidad del pueblo sirio engendrada por una larga historia que se remonta a antes del periodo histórico” (p. 24);

La patria siria es el espacio natural donde se crio la nación siria. Tiene delimitaciones geográficas que la distinguen del resto: desde las montañas Tauro⁶⁶ en el Noroeste y las montañas al-Bijtiari⁶⁷ en el Noreste hasta el Canal Suez y el Mar Rojo en el Sur, incluyendo la Península del Sinaí y el Golfo del Áqaba⁶⁸, y del Mar Sirio [Mar Mediterráneo] por el Oeste, incluye la Isla de Chipre, hasta el arco del desierto occidental y el Golfo de al-Ajam⁶⁹ en el Este. Se denomina la media luna fértil siria y su estrella la Isla de Chipre (p. 30);

Otro de sus principios es que “la nación siria es una sola sociedad” (p. 35); “el renacimiento nacionalsocialista sirio extrae su espíritu de las cualidades de la nación siria y de su historia cultural y político-nacional” (p. 37); “el interés de Siria se encuentra por encima de todo otro interés” (p. 40).

Posteriormente, enumera y clarifica los principios reformistas que se basan, de forma genérica en: separar la religión del Estado (laicismo); crear un ejército capacitado; y reorganizar la economía nacional para acabar con el feudalismo.

⁶⁵ El nacionalismo libanés que defendía un Estado independiente en el Líbano, cuya mayoría social sería la población maronita. Su máximo exponente fue Pierre Jmayel, quien fundó el al-Katayeb al-Lubnaniyya (Falange Libanesa) en 1936 inspirado en su homónimo español que había conseguido relevancia durante la guerra civil española (Albert, 2008, p. 55). Pierre Jmayel, quería implantar un sistema nacionalsocialista en el Líbano que, según él, sería el medio por el que su país conseguiría la independencia, tanto de Siria como de Francia, así como el renacimiento cultural y económico de la nación libanesa. De ahí que el partido reflejó el modelo nacionalsocialista en su propia estructura y estética: contaba con una milicia; imponía una estricta disciplina; apostaba por la juventud y la máxima preparación física de sus adherentes.

⁶⁶ Cadena montañosa situada al sur de Turquía.

⁶⁷ Cadena montañosa situada entre Irak e Irán.

⁶⁸ También conocido como el Golfo de Eliat. Es una franja que separa la Península del Sinaí con la Península Árabe.

⁶⁹ Conocido por el Golfo Pérsico.

En *al-muhadarat al-Ashrá*, Sada habla de la idea que le llevó a fundar “un partido extraordinario” y por consiguiente un nacionalismo propio, señalando que todo nació como respuesta a la pregunta *¿Ma al-ladi jalaba ala shabi hada al-wail?* (¿que trajo a mi pueblo este cataclismo?, cuya respuesta, después de “una larga y profunda investigación”, es que la pérdida de la soberanía nacional de la nación, es la causa de su degeneración. De ahí su plena dedicación a *al-Qawmiyya* (nacionalismo) y *al-Nahda*, (renacimiento) para conseguir la “independencia espiritual, así como la intelectual” (Sada, 1948, p. 17, 38).

Posteriormente, él razona que la meta de su fuerza política, que ha de ser caracterizada por el orden de sus ideas y pensamiento, no se trata solo del orden exterior, es “generar la solidaridad necesaria (*Espirit de Corps*) capaz de garantizar la cooperación nacional por el progreso, la defensa de los derechos y del interés” (Sada, 1948, p. 17). De ahí, según Sada, procede la importancia del Partido Nacional Socialista Sirio, que “no es un régimen hitleriano ni fascista. Es un régimen nacionalsocialista por excelencia. No se basa en la imitación que no aporta, sino en la creación original que es una característica de nuestro pueblo” (Sada, (1948), p. 11), en una clara respuesta a sus detractores, procedentes tanto del nacionalismo local, el libanés, como del panarabismo de al-Husri, que le acusa de reproducir el pensamiento fascista de ciertas organizaciones europeas de aquellos años.

Para lograr el renacimiento que es “renunciar la perplejidad y el libertinaje espiritual difundido entre distintas dogmas, para llegar a una creencia clara que expresa la esencia de nuestra personalidad nacionalsocialista” (Sada, 1948, p. 4), Sada propone crear *aqliyya jadida* (nueva mentalidad), -parecida a la categoría del sentido común de Antonio Gramsci- a través de la producción literaria destinada a despertar el nacionalismo de la nación o lo que él llamó “la literatura de la vida y no la literatura de libros”. En su planteamiento apeló a la creación de una “literatura eterna”, capaz de prender la mecha del renacer nacionalista. “Una literatura viva y un arte y música capaces de aunar las emociones y orientarlas hacia una demanda suprema para que tenga una única creencia social basada sobre el amor” (Sada, 1947, p. 41).

Lo cual le llevó a reprochar, con juicio crítico, a sus contemporáneos literatos más conocidos en el campo de la literatura árabe como Taha Husein, Jubran Jalil Jubran, Michael Nuayma, Husein Heykal, Abu Madi, etcétera, por el enfoque en el cual se dirigen hacia sus compatriotas, las ideas que propagan mediante su literatura y la falta de originalidad. Según Sada, los textos de los principales literatos árabes apelan al misticismo sufi pasivista, carente de perspectiva para enfrentar los problemas de la nación (Sada, 1947, p. 33).

Por tanto, invitó a los literatos a producir una literatura original muy ligada a la situación de su nación, y evitar imitar obras hechas en contextos distintos. Para conseguirlo, Sada razona que “la renovación o el cambio en la literatura es la consecuencia de una revolución espiritual, material, social y política, que cambia el pueblo entero” (Sada, 1947, p. 41).

Antes de entrar en las críticas de al-Husri al nacionalismo sirio-libanés, cabe subrayar que las diferencias entre él y Sada, se deben al hecho de que el pensamiento del primero se nutre principalmente del romanticismo alemán de la segunda mitad del siglo XIX, mientras que el segundo, basó su idea de nación sobre “*vulgar-scientific biological definition of the nation which predominated the Third Reich. Hence his ideas show marked tendencies toward social-Darwinism*” (Tibi, 1981, p. 167). Es decir, estaba influido por el pensamiento fascista de los años treinta que probablemente adquirió durante su estancia en Brasil, donde tuvo contacto con emigrantes y exiliados europeos, principalmente de Alemania, así como con los italianos durante su estancia en Buenos Aires.

Partiendo de que las principales divergencias entre ambos se resumen en el hecho de que Sada solo considera la nación siria, mientras que al-Husri aboga por la idea de la nación árabe y basa sus conceptos de nación en la lengua e historia común de sus miembros, limitamos las próximas líneas a evidenciar las primordiales críticas de al-Husri para refutar las bases del nacionalismo sirio.

Después de la ejecución de Sada, al-Husri, quien vivió cuatro años en Líbano (Abderrahman Burj, 1969, p. 57), publicó su ensayo, *Al-Uruba bayn duátiha wa muáridiha*, donde entra en diálogo con el pensamiento de Sada, particularmente las ideas expresadas en la obra que aglutina todo el corpus teórico de su nacionalismo, *Nushu al-Umam*, (El germen de las naciones). al-Husri resume sus críticas en el hecho de no considerar los elementos emocionales y sociales en la formación de la nación, mientras exagera en la importancia del territorio y la geografía. Al-Husri publicó su ensayo, que se inscribe en el marco de un estudio comparado sobre los partidos políticos árabes y el nacionalismo árabe, criticando el nacionalismo sirio para intentar convencer a los militantes del Partido Nacional Socialista Sirio de abrazar el panarabismo y renunciar *al-Qawmiyya al-Itibatiyya* (el nacionalismo arbitrario) (al-Husri, 1961, p. 62, 65. *Al-Uruba bayn duátiha wa muáridiha*).

En este sentido, al-Husri, quien tuvo un encuentro directo con Sada durante su estancia en Beirut en 1948, en el que se quedó impresionado por sus dotes intelectuales; por la calidad

de la propaganda de su partido, que influye en la razón, así como en las emociones; por su rígida organización y disciplina; y su visión anti clerical, especialmente, anti maronita. Un partido que pudo fundar una corriente política y nacionalista muy considerable en Siria y Líbano (al-Husri, 1961, p. 59. *Al-Uruba bayn duátiha wa muáridiha*).

No obstante, al-Husri no pudo ocultar su desacuerdo con el estilo arrogante del liderazgo de Sada, *al-Zaím* (el líder), quien se consideraba “un mensajero, orientador de la gente y que la aparición de su partido en el mundo, cambiará la dirección de la historia” (al-Husri, 1961, p. 107. *Al-Uruba bayn duátiha wa muáridiha*). Y agrega que *al-Zaím*, tiene autoestima exagerada que le llevó a equivocarse en su forma de pensar, así como en su forma de operar.

A nuestro juicio, al-Husri realiza sus críticas al nacionalismo sirio en dos niveles, primero a nivel histórico y posteriormente, críticas de índole teórica a sus fundamentos y proclamaciones. En el plano histórico, recurrió a sus amplios conocimientos de la historia para subrayar “errores” sobre los cuales se basó el planteamiento de Sada, en el que se afirma la existencia de una nación siria caracterizada por su homogeneidad, tanto demográfica como geográfica. Al-Husri, en principio, razonó que los principios del Partido Nacional Socialista Sirio, fueron diseñados por Sada mientras estaba en *al-Mahjar* (diáspora), donde le faltaba el suficiente conocimiento de la historia árabe, que será adquirido con el tiempo, como lo demostró su inclusión de Mesopotamia en la nación siria, lo cual, para él, es un paso importante hacia el arabismo. Y es que Sada solo conocía la realidad de Siria y Líbano, lo que le llevó a fundar su partido para unificar ambos territorios y acabar con el sistema confesional que dividía su pueblo (al-Husri, 1961, p. 89. *Al-Uruba bayn duátiha wa muáridiha*).

Respecto a *al-Uruba* (la arabidad), al-Husri empieza su razonamiento afirmando que aparentemente, el nacionalismo de Sada es una posición intermedia entre el estrecho nacionalismo local y la gran idea del arabismo, ya que admite la unidad de Siria e Irak. Posteriormente procede a refutar la definición de nación de Sada que debe su falsedad al hecho de que ese autor no llegó a entender correctamente el significado de los árabes, la arabidad y el nacionalismo árabe. Para al-Husri, Sada, expresa la arabidad como sinónimo de *al-Badawa* (el nomadismo) y, por consiguiente, apelar al nacionalismo árabe equivale llamar a volver a la vida de los beduinos de la Península Árabe. En segundo lugar, al-Husri subraya que *Nushu al-Umam*, mezcla el arabismo con el islamismo, al estimar que el nacionalismo árabe es una forma del mahometanismo. Al-Husri, en este sentido, sintetiza que los árabes son

todos aquellos que hablan árabe, sean del desierto o del monte, de la ciudad o del campo, independientemente de su credo, es decir, que hay árabes musulmanes y árabes cristianos (al-Husri, 1961, p. 94-98. *Al-Uruba bayn duátiha wa muáridiha*).

Al-Husri critica vehementemente la opinión de Sada sobre la lengua, al afirmar que no es un elemento de la nación ya que solo ayuda a facilitar la vida común y no la provoca. Él reitera que “la lengua es consecuencia de la vida social y uno de sus factores en el mismo tiempo: si no fuera por la lengua, no habiéramos distinguido entre los grupos humanos y los animales. A parte de eso, la lengua no solo es el medio de expresión, sino también es el medio de pensamiento” (al-Husri, 1961, p. 90. *Al-Uruba bayn duátiha wa muáridiha*).

Para él, Sada entra en contradicciones al reconocer que la lengua es un vehículo de la cultura y el legado literario, así como un medio por el cual se crea la espiritualidad de la nación como un *Muttahad* (lo unificado). Aun así, insiste en que la nación puede adoptar una nueva lengua sin que pierda sus características y emociones citando el caso de Irlanda que pudo mantener su nacionalismo pese a la desaparición de su lengua nacional, o el caso de Estados Unidos que se separó de Gran Bretaña a pesar de la unidad de su lengua. Al-Husri, le responde afirmando que los movimientos nacionalistas que cambiaron el mapa mundial después de la Primera Guerra Mundial; la formación de los Estados; la descomposición del Imperio Otomano y el Austrohúngaro, todos se basaron sobre el criterio de la unidad de la lengua. Y refuta los ejemplos citados por Sada, diciendo que no hubo desaparición de la lengua irlandesa, que se mantuvo como dialecto, y que Estados Unidos se separó mientras la mayoría de su pueblo no era de habla inglesa, después de la conquista de territorios españoles y franceses, así como por la masiva llegada de migrantes, y que ambas naciones están separadas por un océano que dificultaba el contacto permanente. A eso se añade que la separación se produjo antes de lo que al-Husri llama “el siglo del nacionalismo”, es decir, el XIX. Por lo cual, afirma que “Antun Sada contradice las verdades de la historia y de la sociedad, al sobrevalorar la importancia del territorio y el clima en la formación de la nación, y disminuye el valor de la lengua” (al-Husri, 1961, p. 76. *Al-Uruba bayn duátiha wa muáridiha*). En este contexto, vuelve a criticar el planteamiento de Sada de que las conquistas bélicas, incluso si llegan a cambiar la lengua, no cambian las características ni la esencia de la nación, refiriéndose a la conquista árabe de Siria. Al-Husri reitera que, en el caso de Francia o España, por ejemplo, sus naciones cambiaron drásticamente después de la conquista romana.

Seguidamente, critica los ejemplos de Sada y su afirmación de que el panarabismo basado en la lengua, es un “neoconservadurismo”, razonando que su pensamiento está alejado de la realidad al no distinguir entre la lengua natal y otras lenguas que el hombre puede adquirir sin que se afectase su pertenencia a la nación refutando, así, su ejemplo de que, si basamos la nación en la lengua, el sirio sería chino si llega a comunicarse vía esta lengua (al-Husri, 1961, p. 87. Al-Uruba bayn duátiha wa muáridiha).

Respecto a la importancia que da Sada al territorio, la geografía y el clima en la formación de las naciones, al-Husri, razona que “la existencia de un territorio delimitado es necesario para la formación del Estado, y no para la nación. La nación puede estar dispersa por diferentes territorios, y puede compartir el mismo territorio con otras naciones” (al-Husri, 1961, p. 71. Al-Uruba bayn duátiha wa muáridiha). Y agrega desestimando la idea de Sada, el ejemplo de los armenios, que constituyen una nación, pese a estar dispersos por el mundo.

Al-Husri recalca que Sada reconoce que la influencia del territorio y el clima se intensifica en el caso de los pueblos primitivos y disminuye con su evolución hacia la civilización, aun así, “[Sada] mantuvo las opiniones y teorías comunes antes de que lleguen las investigaciones científicas que las refutaron” (al-Husri, 1961, p. 71. Al-Uruba bayn duátiha wa muáridiha). Por ello, criticó su inclusión de Irak en la nación siria, por pertenecer al “espacio natural sirio”, es decir, el clima y la geografía y no por la lengua e historia común, que para al-Husri son el elemento que une a ambos, con el resto del mundo árabe, y no la geografía ya que, en este sentido, Siria se asemeja más a Túnez, e Irak es más parecido a Egipto.

En cuanto al papel de la religión en la formación de la nación, Sada, como se ha visto, considera que la religión *per se* es antinacionalista, mientras que al-Husri diferencia entre “las religiones universales”, el cristianismo y el islam, que procuran seducir más fieles, lo cual para él no es compatible con el nacionalismo que tiende a ser cerrado. En la otra parte, “las religiones nacionales”, como el judaísmo que es exclusivo a una nación dada. Por ello, no coincide con la afirmación de Sada, de que los judíos no son una nación, sino que son una *sulala* (raza) (al-Husri, 1961, p. 81, 87. Al-Uruba bayn duátiha wa muáridiha).

En conclusión, al-Husri dedicó una considerable parte de su producción teórica a refutar los fundamentos del nacionalismo sirio-libanés expuesto por Antun Sada. De esta forma, desestimó todos los rasgos distintivos que Sada pretendió atribuir a los pueblos de la Gran Siria. Insistió en que la unidad de la lengua, es decir, el árabe, es el vínculo que une los

aludidos territorios con el resto de las regiones árabes. Así, al-Husri disminuyó el peso de la religión o las explicaciones de índole racial en los elementos que unen la nación, ya que en caso del Levante no contribuyen a su inclusión en el espacio árabe, es decir, en la nación árabe.

4.2 El comunismo

Separadamente de las críticas propias a la definición de los principales exponentes del comunismo que veremos más adelante, el nacionalismo de al-Husri vio en el naciente proletariado internacionalista una nueva variante del cosmopolitismo antinacionalista del pensamiento de la Revolución Francesa. En consecuencia, destinó parte de sus ensayos a refutarlo ante los comunistas árabes, llegando a afirmar, incluso, que la Unión Soviética sustituyó el proletariado internacionalista por el patriotismo soviético. Para Bassam Tibi, al-Husri

Rejects cosmopolitanism, because he claims that although it originally grew out of a desire for perfection it actually leads to passivity. Cosmopolitanism is a platonic attitude: it does not prompt the individual to immediate action, and does not expect any sacrifices from him. In contrast patriotism is a realistic attitude (...) to turn away from patriotism to cosmopolitanism is equivalent to turning towards apathy and passivity (Tibi, 1981, p. 128)

En sus explicaciones, al-Husri, razona que el internacionalismo es, extremadamente, peligroso, especialmente en los países atrasados (países que no experimentaron el renacer nacional), ya que la idea nacional es aún débil, como es el caso del mundo árabe, a diferencia de los países desarrollados, donde el nacionalismo culminó su crecimiento y el internacionalismo no supone ninguna amenaza (Tibi, 1981, p. 129).

En su libro *Ara wa ahadit fi al-wataniyya wa al-qawmiyya*, resume sus críticas al internacionalismo en el apartado *Baina al-wataniyya wa al-umamiyya* (Entre el nacionalismo y el internacionalismo), reiterando que el internacionalismo es una de las ideas más antagónicas al nacionalismo. Al respecto, él cita el hecho de que gran parte de los pensadores alemanes fueron atraídos en la segunda mitad del siglo XVIII por el internacionalismo, cuya consecuencia más directa sobre el pueblo alemán fue su derrota ante la invasión de Napoleón, principalmente por la ausencia del sentimiento nacionalista (al-Husri, 1944, p. 71 *Ara wa ahadit fi al-wataniyya wa al-qawmiyya*).

Pese al importante desafío que supuso el comunismo al nacionalismo árabe, al-Husri, no explicó su opinión respecto al comunismo hasta 1959, año en el que el Levantamiento de

Mosul en Irak⁷⁰, se convirtió en epicentro de enfrentamientos entre panarabistas y comunistas árabes. Estos últimos divulgaron la definición de Stalin de la nación, cuya aplicación al mundo árabe imposibilitaría su unidad, debido a la divergencia de intereses económicos, requisito primordial en la definición comunista de la unidad de nación (Murqus, 1966, p. 223). En este sentido, cabe recordar que la crítica que hace al-Husri al comunismo, la resume en el hecho de abogar por el internacionalismo, y no por el comunismo o el socialismo *per se* (al-Husri, 1944, p. 91 Ara wa ahadit fi al-wataniyya wa al-qawmiyya). Dicho de otra forma, no lo critica por la política económica que pone énfasis en la equidad y la redistribución de las riquezas, sino por la idea de la solidaridad de la clase trabajadora a nivel internacional, lo que supone la eliminación de las particularidades identitarias.

Al-Husri, para reprobear la postura del comunismo respecto al nacionalismo, emprende un estudio sobre el análisis marxista del fenómeno del nacionalismo, ignorando los escritos de Marx sobre el asunto, y basándose únicamente en el escrito de Stalin, *Marxism and the National Question*, publicado en 1913, así como el conocido artículo de Lenin, *The Right of Nations to Self-Determination*, en el que aborda los derechos de los distintos pueblos que componen Rusia.

En este aspecto, Stalin entiende la “*nation as a historically constituted stable community of people, formed on the basis of a common language, territory, economic life and psychological make-up manifested in a common culture*” (Tibi, 1981, p. 131-132), en otras palabras, que los intereses económicos, lo material en general, constituyen la base de la visión comunista de la nación y del nacionalismo.

Por ello, al-Husri, quien considera que el error del comunismo es explicar los fenómenos históricos y sociales recurriendo a los elementos materiales, critica los enunciados de Stalin, razonando que su explicación materialista, reflejada en subrayar la vida económica común, como condición para la nación, carece de fundamento, ya que lo material es competencia del Estado, que no necesariamente representa la nación, especialmente cuando la nación está dividida entre múltiples Estados, lo que no significa la pérdida de su condición de nación: la nación polaca, la alemana y la italiana, por ejemplo, antes de su unificación (Al-Husri, 1985, p. 171-172. Ma Hiyya al-Qawmiyya?).

⁷⁰ Se refiere al intento de los nacionalistas árabes de derrocar el gobierno comunista en Irak de Abdelkarim Kasem, por su oposición al nacionalismo árabe (Kalagy, 1993, p. 23-29).

Respecto al razonamiento de Lenin de que el nacionalismo es la consecuencia de la maduración del capitalismo, al-Husri sostiene que las naciones preceden el capitalismo, y que el nacionalismo existió antes del siglo XIX, período en el cual empezó la consciencia nacionalista, así como la manifestación de las naciones. En lo concerniente al derecho a la autodeterminación, al-Husri, lo explica desde la perspectiva de las dificultades de las minorías nacionales dentro de Rusia, cuyo conflicto con la autoridad central, llevó a los comunistas rusos a reconocer las diferencias económicas, lingüísticas y culturales de sus territorios. Por esa razón, al-Husri sostiene que “los marxistas rusos veían los asuntos de las naciones, desde enfoques especiales, dominadas por el deseo de lograr planes políticos efectivos, en detrimento de llegar a verdades científicas empíricas (...) la vida económica común no llega a efectuarse hasta después de la formación del Estado nación. Es consecuencia de la formación e independencia de la nación y no un elemento de su creación” (Al-Husri, 1985, p. 174-175. *Ma Hiyya al-Qawmiyya?*).

En este sentido, al-Husri discrepa de la afirmación de Lenin de que la unificación de las naciones fue anticipada por la unificación económica que permitió la unión política, sintetizando que tanto en el ejemplo de la unificación de Alemania como Italia que utilizó Lenin para ilustrar su idea, la eliminación de aranceles que precedió la unión económica, fue la consecuencia del “legado literario, las investigaciones históricas y las observaciones filosóficas” (Al-Husri, 1985, p. 182. *Ma Hiyya al-Qawmiyya?*), es decir, que el pensamiento precede la realidad y el discurso de Fichte anticipó la unión de Alemania, como ilustra al-Husri en otras páginas del mismo libro.

Para al-Husri, los intereses económicos no constituyen la base de la unidad nacional. Pese a considerar su importancia en orientar los individuos e influir en la dirección de la historia, los intereses económicos, “no forman parte de las bases del nacionalismo” (Al-Husri, 1985, p. 161. *Ma Hiyya al-Qawmiyya?*). Seguidamente, con el fin ilustrar que los beneficios materiales no determinan el patriotismo y los sentimientos y emociones nacionales, explica que la unidad nacional se consiguió en países donde dominaba la divergencia de intereses económicos. Como ejemplo, subraya la reconciliación entre lo industrial, lo comercial y la agricultura en Estados Unidos; o en el caso de Alemania, las diversidades existentes entre Hamburgo y Baviera; o en Italia, compuesta por un norte industrial y un sur agrícola. En la misma línea, al-Husri cita el ejemplo de las potencias coloniales que destruyen la economía de las naciones colonizadas, sin poder hacer lo mismo con su lengua o memoria histórica (Al-Husri, 1985, p. 164-168. *Ma Hiyya al-Qawmiyya?*).

En resumen, el antagonismo del pensamiento nacionalista de al-Husri con el comunismo se explica por dos razones. En primer lugar, por los propios pilares filosóficos sobre los que se basa cada pensamiento. El nacionalismo árabe otorga a lo espiritual y emocional una considerable posición en sus enunciados. Por la otra parte, la concepción comunista de la nación se basa exclusivamente en lo material. En segundo lugar, es por la defensa, por parte del comunismo, de una solidaridad que supera el marco nacional (árabe) para llegar a escala internacional. Lo cual supone el rechazo de la categoría nacional, de la nación. No obstante, es pertinente mencionar que la investigadora soviética, Tatina Tihkonova, en su obra titulada *Sati al-Husri: pionero de la vertiente secular en el pensamiento nacionalista árabe*, argumenta que al-Husri, afirma, sin especificar y de forma genérica que, con el crecimiento del nacionalismo árabe, empezó a introducir el elemento materialista (marxismo y economía) en los asuntos que influyen en el nacionalismo (Tihkonova, 1986, 52-63).

4.3 La religión

Al-Husri abordó en buena parte de su producción académica el fenómeno de la religión y su contribución al nacionalismo. A diferencia de la lengua y la historia común, para él, la religión no constituye un elemento fundamental en la formación de la nación, a menos que sea una “religión nacional” como el judaísmo que sirve a un grupo humano delimitado, a diferencia de las “religiones universales”: el cristianismo y el islam que están abiertas y que integran grupos de distintas lenguas, culturas y tradiciones. En este caso, la religión se interpreta como factor anti nacionalista (al-Husri, 1985, p. 46, 48, 51, *Abhat mujtara fi al-Qawmiyya al-Arabiyya*). No obstante, al-Husri reconoce el potencial de la fuerza emocional de la religión y en especial si esa fe se divulga a través de una lengua que sería adoptada por las comunidades, como sucedió con la lengua árabe a través del islam, es decir que, con las conquistas del islam, llevadas a cabo por los árabes, se extendió la lengua árabe y con ella, *al-Umma al-Arabiyya* (al-Husri, 1985, p. 252, *Ma Hiyya al-Qawmiyya?*). En este sentido, él distingue entre los pueblos conquistados por el islam que incorporaron la lengua árabe, de los pueblos que mantuvieron su lengua, literatura y tradiciones. Sería el caso de los persas, turcos y otros pueblos asiáticos, que no encajan en el marco nacionalista árabe delimitado por al-Husri por la propia diferencia lingüística respecto a los árabes (al-Husri, 1985, p. *Al-Uruba awalan*).

Como en la mayoría de sus elaboraciones -a diferencia de los intelectuales musulmanes de su generación-, no cita el Corán para justificar sus ideas y recurre a la historia para argumentar su visión sobre la religión, citando al ejemplo de los Balcanes que pese a que sus pueblos mayoritariamente comparten la fe ortodoxa, se embarcaron en múltiples guerras entre sus nacionalismos; la separación de Hungría de Austria o de Noruega de Suecia se produjo a pesar de la unidad de la religión; por otra parte, la religión no fue obstáculo para la unión de otras naciones de distintas religiones como es el caso de Baviera y Prusia, católicos y protestantes respectivamente, o la unidad de Albania, integrada por musulmanes y cristianos (al-Husri, 1985, p. 179-206, *Ma Hiyya al-Qawmiyya?*). O la revolución de los cristianos ortodoxos árabes contra su clero griego por el uso del griego en los rituales, que llevó en 1889 a un árabe sirio a ocupar el patriarcado de Antioquia, que para al-Husri, representa la primera victoria del nacionalismo árabe contemporáneo (al-Husri, 1951, p. 169, *Muhadarat fi nushu al-fikra al-qawmiyyah*). Unos argumentos destinados a la refutación de los defensores del sistema califal mediante la conversión del islam en una ideología política (Tikhonova, 1986, p. 53).

Por ello, al-Husri, intentó establecer un uso secular de la religión a través de la introducción de conceptos como *al-Umma al-Arabiyya* (la nación árabe), en vez de *al-Umma al-Islamiyya* (la nación islámica), de connotación religiosa, concepto empleado por los teóricos islámicos, para referirse a la nación basada en la religión común, el islam en este caso, independientemente del resto de diferencias culturales y lingüísticas de los distintos pueblos que lo componen (Adeed, 2003, p. 70). Por todo ello fue considerado el primer intelectual que puso las bases del pensamiento secular en el mundo árabe (Tikhonova, 1986, p. 30).

Para este fin, formuló un marco para un nacionalismo secular y subordinó la religión a la lengua y la historia común, mediante la afirmación de la existencia de la nación árabe antes del islam, para facilitar la incorporación de los cristianos árabes en él. al-Husri quiso destacar en sus publicaciones el pasado pre-islámico de los árabes (Hourani, 1977, p. 375), es decir, distinguir la historia árabe de la del islam. Demostró que la civilización árabe existió en la Península Árabe antes del islam y que sus avances están reflejados en la lengua. Al-Husri, reitera que tanto *al-Shir al-Arabi* (poesía árabe), como el Corán, contienen terminología muy sofisticada, lo que refleja el alto nivel intelectual de los árabes en la era de *al-Jahiliyya* (era pre-islámica) (al-Husri, 1985, p. 252, *Ma Hiyya al-Qawmiyya?*).

Ya que los cristianos árabes ya están identificados con una cultura de orientación islámica (Antonius, 1995, p. 45), al-Husri no pretendió eliminar el islam, sino disminuir la exclusividad que tenía como fuerza alrededor de la cual se forma *al-Umma*. Dicho de otro modo, que el islam y el nacionalismo árabe son compatibles. De ahí viene su elección de los teóricos panislámicos que pese a preconizar el concepto de *al-Umma al-Islamiyya*, creen profundamente en la primacía de los árabes dentro de ella. Es el caso de Mohammad Abdu, Abderrahman al-Kawakibi y Rashid Rida (Cleveland, 1971, p. 122). Al-Husri discute con ellos en el plano teórico general citando las propias teorías de los reformistas islámicos con el objetivo de rebatir su planteamiento (Tibi, 1981, p. 139). Es decir, las demandas principales de los reformistas que eran: un “Califa Árabe” o una amplia autonomía cultural para los árabes dentro del Imperio Otomano, que implica, entre otras cosas, una mayor presencia de la lengua árabe.

Al-Husri hace una interpretación particular, a nivel filológico, así como en el plano teórico, de los principales reformistas islámicos, como es el caso del al-Kawakibi y al-Afghani. Es decir, el propio significado del contenido de *al-Umma* como comunidad religiosa *versus al-Umma* como comunidad nacional. Al-Kawakibi situó en el pensamiento político árabe contemporáneo la idea del Califa Árabe y es el primero en plantear una teoría nacionalista racial, a través de la definición con carga secular de *al-Umma*, siendo teólogo musulmán ortodoxo, (Haim, 1955, p. 139). Su teoría es especialmente recurrida por al-Husri para justificar que el panislamismo no contradice el nacionalismo árabe. Al-Husri recoge que al-Kwakibi, a través de sus obras, subrayó que tal y como existe *al-Umma al-Islamiyya*, existe también *al-Umma al-Arabiyya* como entidad independiente, lo que le inclina hacia la teoría del nacionalismo árabe (Tibi, 1981, p. 144, 145). Asimismo, se empeña en explicar que lo que defendía al-Afgani no era la unidad de *al-Umma al-Islamiyya* sino la independencia de los musulmanes de las potencias ocupantes (Abderrahman Burj, 1969, p. 169)

Para Haim, todos los nacionalistas árabes tuvieron que acomodar sus doctrinas con el islam. Fue el caso de al-Husri, quien intentó compatibilizar su arabismo con el islam para aplicar las bases del nacionalismo sin restar las minorías religiosas árabes (Haim, 1964, p. 53-58). Al-Husri, incluso, argumenta que los que piensan que el nacionalismo es irreligioso y pretende la abolición de la religión, no entendieron su esencia ya que “la idea nacionalista no implica negar la religión. Vincularla con la irreligiosidad daña enormemente su significado e impide el correcto entendimiento de su contenido” (al-Husri, 1985, p. 167, Al-Uruba awalan). Para ello, se embarca en explicar el propio significado de términos como “*Laique* [el autor usa

el término francés] no significa *Irréligieux*, sino que significa, *non religieux, non clerical, non ecclésiastique*” (al-Husri, 1985, p. 167, Al-Uruba awalan). Es decir, que la relación del nacionalismo con la religión, la explica y condensa el término “*no religioso*”: un nacionalismo no religioso (Cleveland, 1971, p. 153). No obstante, al-Husri, dedicó una importante parte de su producción teórica a justificar que la separación de la religión del Estado es un hecho inevitable que acompaña la evolución de la sociedad (Tikhonova, 1986, p. 53).

De este modo, al-Husri, ve compatible, desde el punto de vista individual, ser nacionalista y en el mismo tiempo ser musulmán o cristiano, y para ello recurre a ejemplos para ilustrar su argumento: compara el asunto como el ingeniero o el abogado que aparte de sus dominios, pueden ser religiosos, simplemente que sus campos están fuera del ámbito de la religión. Probablemente, la frase que más resume el secularismo de al-Husri es “*addin li al-Lah wa al-Watan li al-Jami* (la religión es asunto de Dios, mientras que la patria es de todos)” (al-Husri, 1985, p. 167, Al-Uruba awalan). En definitiva, “*Al-Husri’s romanticism is not based on a belief in a higher power spreading earthly progress, but on historical evidence which has proved linguistic nationalism successful unification efforts*” (Cleveland, 1971, p. 156).

Incluso al-Husri llega al hecho de no confrontar directamente la idea de la unidad islámica, al simplemente subordinarla a la unidad árabe. De esta forma, diferencia entre la solidaridad islámica, que él preconiza, de la unidad islámica: “la idea de la unidad islámica es más amplia e inclusiva que el concepto de la unidad árabe. Es imposible entonces, avanzar la unidad islámica antes de avanzar la unidad árabe. Todos entonces, estaríamos correctos al afirmar que todo aquello que opone la unidad árabe, opone también la unidad islámica” (al-Husri, 1944, p. 100, Ara wa ahadit fi al-wataniyya wa al-qawmiyya).

Y exige, a este respecto, a los teóricos islámicos, no contradecir la razón y la lógica al reconocer, por lo menos, que los esfuerzos hacia la unidad árabe, constituyen un paso más hacia la unidad islámica. Es decir, que al-Husri quiso que la causa de *al-Umma al-Islamiyya* aportase al arabismo, sin que el nacionalismo estuviese al servicio del islam: “soy uno de los que llaman a la unificación de los países árabes sin creer en la posibilidad de unificar los países musulmanes” (al-Husri, 1985, p. 167, Al-Uruba awalan).

Para disimular el enfrentamiento con el panislamismo, al-Husri traslada a sus principales exponentes que:

Soy consciente de que mis palabras no agradarían a los teólogos musulmanes. Creo profundamente que las evidencias históricas que he mencionado no cambiarían las convicciones de los ulemas, porque ellos argumentan sin referirse a la historia y la geografía. Nunca tuvieron la capacidad de distinguir entre las implicaciones de la hermandad religiosa y el vínculo político, e incluso confunden entre la categoría moral de la solidaridad islámica y la categoría política del panislamismo. No veo ninguna razón de que tengo la obligación de convencer a los ulemas, pero creo que es mi obligación pedirles aplicar la razón y la lógica en este asunto. (...) pueden mantener su creencia en el panislamismo y considerar que el panarabismo tiene que realizarse, por lo menos como paso hacia el panislamismo en el que creen. Es inconcebible oponerse al panarabismo bajo el pretexto del panislamismo (al-Husri, 1985, p. 103, Al-Uruba awalan).

En este sentido, al-Husri, reconoce la importancia del islam en el renacer árabe moderno. Para él, la lengua árabe clásica, en las épocas de atraso y degeneración de los árabes, fue preservada gracias al Corán que la mantuvo intacta, lo que ayudó en su resurrección (al-Husri, 1985, p. 252, Ma Hiyya al-Qawmiyya?). De esta manera, al-Husri entiende que el islam ayudó al nacionalismo árabe mediante la contribución de los textos sagrados a la preservación de la lengua árabe, así como a la ampliación de la propia nación árabe mediante las conquistas (Abderrahman Burj, 1969, p. 170).

La selectividad de al-Husri con el islam, se refleja en el uso de todos sus elementos que fomentan el nacionalismo. En lo educativo, por ejemplo, él indicaba, cuando era director general de educación en Irak, que la enseñanza de la religión tiene que poner énfasis en la biografía del “profeta árabe”, destacando su grandeza y evitando la profundización en los debates estériles sobre los detalles. Y que la finalidad no debe ser la memorización de los versos coránicos, sino extraer lo que orienta la conducta del individuo, como *al-ajlaq* (la ética), que para él es el aspecto más importante que transmite la creencia religiosa (al-Husri, 1967, p. 322, Mudakirati fi al-Irak: 1921-1941). Es decir, que transmitir la religión de esta manera puede generar una ética social favorable al renacer en general.

Esto no quiere decir que el nacionalismo árabe y el islam están ligados. Él considera que recientemente, el islam, representado por el Imperio Otomano que conquistó las tierras árabes, fue responsable de la decadencia de la nación árabe. Y que el renacimiento árabe no fue acompañado por un movimiento nacionalista por el hecho de la reacción conservadora que vio en el nacionalismo una violación a las leyes islámicas y que el deber de los musulmanes era obedecer al Califa. Por eso, dice al-Husri, que el nacionalismo árabe tuvo que surgir de un segmento de la sociedad alejado del control directo del Califa, es decir apareció entre los cristianos árabes que fueron los primeros impulsores de *al-Nahda* (Cleveland, 1971, p. 122, 24).

En su obra *Nushu al-fikra al-qawmiyyah* (Germen de la idea nacionalista), al-Husri razona que el inicio del nacionalismo árabe estuvo muy vinculado con la contribución de los cristianos árabes en la Gran Siria e Irak en finales del siglo XIX. Debido a su desvinculación religiosa con los otomanos, vieron en la presencia turca en las provincias árabes una ocupación de las mismas y protagonizaron una reacción nacionalista, que fue permitida, entre otros factores, por su contacto con Occidente, lo que facilitó la penetración de su influencia intelectual. Todo ello favoreció reconocer el legado lingüístico, cultural e histórico de los árabes preislámico. En contraste, sus compatriotas árabes musulmanes no pudieron prender el mismo camino hasta zanjar el conflicto de sus lealtades hacia “el Imperio Musulmán” y hasta deshacerse de las enseñanzas religiosas islámicas (al-Husri, 1951, p. 159-169, *Muhadarat fi nushu al-fikra al-qawmiyyah*).

En *Al-Uruba bayn duátiha wa muáridiha*, al-Husri, concluye que la religión, en el caso del nacionalismo árabe, es un factor que divide a un grupo humano unido por vínculos que trascienden los vínculos religiosos:

El arabismo no estuvo, ni en el pasado ni en el presente, restringido a ninguna secta o religión. La cooperación entre compatriotas árabes, a pesar de sus religiones, fue una fuerza en el pasado, así como en el renacimiento árabe moderno (...) por lo cual, tenemos que fomentar el espíritu de la cooperación entre las diferentes sectas, y demostrarles que son hermanos y hermanas, que su deber, es poner los objetivos nacionalistas por encima de las consideraciones sectarias (al-Husri, 1961, p. 124, *Al-Uruba bayn duátiha wa muáridiha*).

Aparte del antagonismo de la teoría del arabismo de al-Husri y la figura del Califa como barrera que impide el desarrollo del nacionalismo árabe, surgen también otros enfrentamientos con el propio islam: la principal es la relativa a la unidad basada en lo islámico, es decir, *al-Umma al-Islamiyya* y, en segundo lugar, es su intento de buscar una interpretación que acomode el nacionalismo árabe con el islam. Para él la identificación del arabismo con el islam tiene que ser disminuida, ya que el islam no aporta al nacionalismo como anteriormente al preservar la lengua. Actualmente constituye un elemento divisorio (Cleveland, 1971, p. 149-150). Por tanto, “tenemos que reconocer, antes de todo, que vivimos en una época en la que, desde hace mucho tiempo, se separaron las conexiones políticas de las religiosas” (al-Husri, 1985, p. 101, *Al-Uruba awalan*). “Entendía el movimiento nacionalista árabe como un movimiento de índole política, por lo que no está ligado al factor religioso (...) ello consolidó la vertiente secular del nacionalismo árabe” (Tikhonova, 1986, p. 55).

En su ensayo, *Bain al-Wihda al-Islamiyya wa al-Wihda al-Arabiyya* (Entre la unidad islámica y la unidad árabe) que es la obra más expositiva de las ideas de al-Husri respecto al islam *versus* nacionalismo árabe, él se pregunta cómo es posible una unión política entre tanta

diferencia lingüística y cultural y si es más factible la unión entre Fez⁷¹, El Cairo, Hyderabad⁷² y Tehrán, por un lado, y El Cairo, Bagdad, Damasco, La Meca y Túnez por el otro (al-Husri, 1944, p. 98, *Ara wa ahadit fi al-wataniyya wa al-qawmiyya*).

Para William Cleveland, al-Husri solo apeló a la solidaridad islámica en el caso de la causa palestina, donde pidió a los musulmanes de todo el mundo, ayudar a los árabes en su lucha contra el Sionismo, no solo como musulmanes, sino también por el deber de la justicia y los derechos humanos (Cleveland, 1971, p 152), lo que demuestra su objeción al islam, al llamar a los musulmanes apelando también a valores universales.

Sylvia Haim resume la relación de la teoría nacionalista de al-Husri con el panislamismo concluyendo, que *al-Umma* en al-Husri es una entidad autónoma, mientras que el panislamismo la entiende como voluntad de Dios.

Muslim has to be solidary with the umma because the Qu'ran dictates it and Islam expects it. But Sati al-Husri bases his doctrine on individual feelings. It is the individual who feels the call of tradition, it is he who feels that he must answer it, it is he who does not feel fulfilment and total realisation if he does not lose himself in his nation. Fichte and not the Qu'ran inspires Sati al-Husri (Haim, 1955, p. 137).

En fin, partiendo de su consciencia de la importancia que tiene el islam para la identidad nacional de los árabes, pese a su laicismo (Tikhonova, 1986, p. 51), al-Husri quiso evitar el enfrentamiento directo con la religión, especialmente con el islam. De este modo, sin considerarlo un elemento que determina la pertenencia a la nación, sí que estimó su peso en cuanto lo emocional y espiritual, así como en lo relacionado con la preservación de la lengua árabe mediante los textos sagrados. Asimismo, al-Husri exigió la reforma del islam para que sea compatible con el nacionalismo árabe. Es decir, para minimizar las contradicciones entre ambos pensamientos.

5. Conclusión

A modo de conclusión, se puede afirmar que la teoría nacionalista de al-Husri se basó en los conceptos fundamentales importados del romanticismo alemán y, sin basarse en criterios biológicos y raciales, sí adoptó la lengua y la historia común como elementos determinantes a la hora de delimitar y distinguir una nación de otra. A ello habrá que añadir su influencia por la categoría de Ibn Jaldun que le llevó a escribir un ensayo para comentar y explicar su obra, *al-Muqaddima*. En definitiva, elaboró un marco teórico en el cual se sintetiza el pensamiento de Herder y Fichte, principalmente, con la idea de *al-Asabiyya* (Tsupokyemla, 2014, p. 980).

⁷¹ Ciudad marroquí.

⁷² Ciudad paquistaní.

Así, los árabes para al-husri son todos aquellos que hablan la lengua árabe independientemente de su origen o religión. Por lo cual, fue el primero, en el marco del pensamiento árabe contemporáneo, que incluyó el Magreb en la nación árabe que, hasta entonces se limitaba al *Mashreq* (Oriente Medio). En su opinión todas las tierras conquistadas por el islam, y que ulteriormente adoptaron la lengua árabe, forman parte de la nación árabe a diferencia de los turcos, persas y pueblos centroasiáticos que mantuvieron sus lenguas nativas.

A nuestro juicio, el énfasis de al-Husri en lo árabe en general y la lengua en particular, se debe a su convicción de que dada a la realidad heterogénea de los árabes en términos de raza (fenicios, árabes, etcétera) y religión (musulmanes suníes, alauíes y drusos; cristianos maronitas, ortodoxos y protestantes; y judíos), se optó por lo que más les une, la lengua árabe y la historia común. De ahí su rechazo de que la religión formase parte de los elementos de la nación. Ello se reflejó en la defensa de un nacionalismo secular y equidistante de todas las religiones que profesan los árabes. No obstante, en el Magreb, compuesto por población árabe y *amazik*, lo que unió su población, en este caso, fue la religión, el islam suní precisamente. Lo cual, contribuyó en gran medida, a nuestro parecer, al fracaso del arabismo de al-Husri en el Norte de África al no apostar por la religión.

Para él, el objetivo máximo del nacionalismo árabe debe ser luchar por la unidad de la nación árabe, ya que su desmembramiento constituye una causa de la degeneración que persiste. De ahí, su insistencia en establecer paralelismos con los procesos de unificación de Alemania e Italia. A todo ello se unió su insistencia en la necesidad de un líder y una región que liderase la anhelada unión.

De esta forma, al-Husri, no ocultó su antagonismo con el regionalismo expresado en nacionalismos locales que defendían realidades identitarias diferenciadas del resto de los pueblos árabes. En consecuencia, dedicó una considerable parte de su producción literaria a la refutación de las ideas sobre las que se fundamentaban dichos regionalismos. Así, rechazó los elementos de la religión, la ubicación geográfica y el pasado faraónico que defendían los nacionalistas egipcios como base de la especificidad de su nación respecto a la nación árabe. Asimismo, fue vehementemente opuesto al nacionalismo sirio-libanés que expuso Antun Sada, al rechazar que elementos materiales como los intereses comunes, que defendía Sada como punto de partida de su nacionalismo, puedan ser un factor que forme una nación.

Por último, dicho rechazo a lo material en su pensamiento le llevó a oponerse al comunismo, en primer lugar, por apoyarse en la explicación materialistas de los sucesos,

desestimando así la importancia de la parte espiritual y emocional, categorías claves en la obra de al-Husri como se ha explicado anteriormente. En segundo lugar, por su apelación al internacionalismo contrario al nacionalismo árabe que defiende al-Husri.

En suma, la teoría nacionalista de al-Husri, defendió un nacionalismo árabe secular que dé cabida a todos los árabes sin considerar su religión. Es decir, se basa en la lengua y en la historia común, y evita los elementos divisorios como la religión. A nuestro parecer, ello se debió al hecho de buscar un encaje para los cristianos árabes y desactivar así la posibilidad de que se impliquasen en las reivindicaciones del nacionalismo local. Asimismo, al-Husri articuló un marco teórico y conceptual que dió sentido a las distintas demandas nacionalistas árabes expresadas anteriormente. Todo ello le dio el calificativo del “teórico del nacionalismo árabe”.

En los siguientes capítulos, se aborda la puesta en práctica del arabismo de al-Husri. Sería el caso del Partido Ba'at y la contribución teórica de su fundador Michel Aflaq, por una parte y, por la otra, los Oficiales Libres en Egipto liderados por Jamal Abdelnaser. Ambas corrientes nacionalistas árabes, que adoptaron el pensamiento de al-Husri y lo desarrollaron, serán estudiadas desde el punto de vista teórico (con puntuales menciones a asuntos prácticos) con el fin de poder determinar el alcance y las causas de fracaso del nacionalismo árabe del siglo XX.

Capítulo III: El Partido Ba'at Árabe Socialista: la consolidación de la teoría y praxis del nacionalismo árabe

Siguiendo la evolución del nacionalismo árabe ulterior a su génesis a finales del siglo XIX y después de haber abordado la primera teorización y síntesis de las ideas nacionalistas árabes procedentes del pensamiento de *al-Nahda* cultural, elaborada por Sati al-Husri, se procede a desengranar las aportaciones teóricas y prácticas del movimiento Ba'at⁷³ basándose en las obras de su fundador y principal ideólogo, Michel Aflaq. El mérito de Aflaq, a este respecto, es el haber continuado la profundización y el desarrollo del arabismo, no solo en lo meramente vinculado al campo teórico e ideológico, sino también en la praxis. Este cambio supuso el inicio de la involucración del arabismo en la política.

A Michel Aflaq se le atribuye la fundación del primer partido político rupturista en el mundo árabe. Una organización que nace expresamente para abanderar el nacionalismo y las temáticas relativas al renacimiento de la nación. Es el caso del Partido Ba'at el Partido Árabe Socialista que, a *grosso modo*, es la prosecución de la obra de al-Husri y la concreción de sus principales definiciones (Tsupokyemla, 2014, p. 978). A este respecto, cabe subrayar que Aflaq, aparte de los conceptos propiamente ligados a la teoría de al-Husri, introdujo nuevas categorías y una concepción del arabismo en clave mística y metafísica con especial énfasis en ideas propias del Ba'at tales como *inqilab* (el cambio profundo), la misión eterna de la nación árabe, la importancia de la fe, la religión y de lo espiritual en general.

Asimismo, habrá que resaltar las novedades del aludido partido en lo que concierne a la aportación del nacionalismo árabe desde el punto de vista programático. De esta forma, la literatura del Ba'at dedica importantes espacios a trazar las líneas relativas a la consecución del renacer nacionalista. Es decir, ofreció un programa práctico de índole política en el que se

⁷³ El término *ba'at* quiere decir renacimiento, resurrección, que a nuestro parecer condensa todo el significado del tipo de nacionalismo árabe defendido por Aflaq. Cabe destacar que el propio *Ba'at* concepto cargado de connotaciones místicas y metafísicas, es un término inspirado en la jerga teológica cristiana.

enumeran los objetivos del nacionalismo árabes: unidad, libertad y socialismo, que pasarían a ser las reivindicaciones centrales del nuevo partido.

Por otra parte, en el marco del proyecto del Ba'at la educación adquirió una importancia considerable en cuanto era necesario la construcción de nuevas identidades culturales y el cambio del sentido común imperante para crear lo que podemos denominar el momento nacionalista en el mundo árabe. Dicho de otro modo, la propia idea de cambio que defendió el Ba'at se apoyó en lo pedagógico.

Hablando de las novedades del Ba'at se estima pertinente destacar, asimismo, el lugar que se otorgó al islam en el nacionalismo árabe. Aflaq, en este sentido, no solo buscó un encaje del islam en su movimiento, sino que lo consideró parte intrínseca de los pilares del arabismo. En definitiva, para el Ba'at antes de todo, el islam es una religión árabe.

Con el fin de recalcar los importantes aspectos del nacionalismo árabe del Ba'at la primera parte del capítulo pretende aproximarse a consideraciones preliminares que permitirían comprender los aspectos que influyeron en Aflaq, la emergencia del Ba'at en Siria y su posterior expansión por el resto de los territorios árabes, así como una breve aproximación acerca de su paso por el poder. En segundo lugar, se abordan los objetivos del Ba'at: unidad, libertad y socialismo árabe, subrayando las principales diferencias entre el socialismo real y el socialismo árabe. La tercera parte del capítulo se dedica a la parte más metafísica y espiritual del pensamiento de Aflaq que se reflejó en las ideas del Ba'at. En este sentido, se acerca a nociones que suponen novedades introducidas por el Ba'at al pensamiento nacionalista árabe, tales como la idea del *inqilab*, la misión eterna y la importancia del islam en el arabismo. Finalmente, el apartado concluye con el acercamiento a la experiencia de unidad, es decir, la República Árabe Unida que fue el resultado de la unión de Egipto con Siria, así como las relaciones con el presidente Naser que representó la otra corriente del nacionalismo árabe.

Para analizar los objetivos previamente planteados se ha recurrido, principalmente, a las obras de Aflaq, especialmente *Fi Sabil al-Ba'at* (Por el Ba'at) en la que expuso sus ideas y proyecto nacionalista. Asimismo, se apoya en los documentos oficiales del Ba'at concretamente aquellos que se refieren a la vertiente ideológica donde se expresan los principales enunciados. Por último, la bibliografía que investigó, tanto el pensamiento de Aflaq como del Ba'at. Es el caso de las obras de William Cleveland, John Devlin y Mostafa El-Attrache, entre otros.

1. Contextualización histórica: Siria en el período de entre guerras

Lo que se conoce por la Gran Siria, como se mencionó anteriormente, quedó bajo dominio francés después de los acuerdos Sykes-Picot, que para el nacionalismo árabe descuartizaron a la nación árabe (Segura i Mas, 2016, p. 30), y la posterior conquista francesa que acabó con el Estado árabe encabezado por el rey Feysal. Dicho de otra manera, supuso el fin de 400 años de presencia otomana, y la imposición de Francia vía sus ejércitos, Armée du Levant, Troupe Spéciale, Gendarmerie Mobile, Controle Bébouin, etcétera. No obstante, la presencia de Francia en el Levante no es reciente, viene de épocas anteriores mediante instituciones culturales como el École Biblique et Archeologique de Jerusalem, la Universidad de San Joseph; las misiones religiosas católicas; las inversiones que se deben al volumen de comercio entre Francia y la clase comerciante de la zona costera, Beirut principalmente, que hicieron que Francia fuese el mayor inversor europeo en el Líbano; e incluso lo que se denominó presencia humanitaria que empezó a tener lugar después de las masacres de 1860 cometidas contra los cristianos y que tuvo la forma de múltiples obras de caridad y asistencia social (Philip, 1987, p. 22).

La forma de gobernar de Francia en aquel entonces se basó en la búsqueda del objetivo de acabar con el nacionalismo árabe que se oponía obviamente a su presencia. No obedeció el primer artículo de la ley de mandatos consensuada por la Liga de Naciones en la que se obligaba a consensuar la forma de gobierno con los locales y su posterior supervisión por la aludida entidad. Asimismo, Francia temió que un gran país árabe en Siria pudiera influir negativamente en sus colonias en el Norte de África (Fildis, 2011, p. 135). Una de las formas, para acabar con cualquier resurgimiento nacionalista, fue el fomento de la división que suponía la realidad heterogénea de Siria. Es decir, alimentó las diferencias étnicas, religiosas e incluso geográficas, partiendo del principio de que el nacionalismo árabe es una ideología sostenida por los suníes, lo que se reflejó en el hecho de su preferencia por las minorías religiosas (Philip, 1987, p. 53). Álvarez-Ossorio lo sintetiza aclarando que el objetivo de Francia “no sería otro que debilitar a la mayoría sunní, claramente hostil al Mandato francés y máximo baluarte del movimiento nacionalista árabe” (Álvarez-Ossorio, 2020, p. 109).

Por ello, en junio de 1922 se dividió el territorio en varias circunscripciones, en el marco de una federación, que buscaban, entre otras cosas, dar a las minorías cierto reconocimiento y separarlas de la mayoría suní. Con este propósito, se fundó el Estado de Damasco y el Estado de Aleppo, mayoritariamente habitados por suníes en las zonas del campo

y ciertas minorías (judíos, cristianos ortodoxos, armenias y asirios) en las principales ciudades. La dispersión de estos grupos por toda la geografía siria impidió que tuviesen sus entidades políticas. Posteriormente, para los druz, una minoría musulmana considerada heterodoxa, se creó el Estado de Jabal Druz, cuyo nombre viene de la zona donde residen desde hace siglos. Asimismo, en el otro extremo norte, se creó el Territorio Autónomo de Alaués, en la región de Latakia, pese a que los alaués fueron una de las minorías más resistente a la presencia francesa (Idir, 2018, p. 29). Por último, Francia fundó otro Estado diminuto en la frontera con Turquía, conocido por Alexandretta, y que después de la reunificación e independencia de Siria, fue incorporado a Turquía.

Para los maronitas, cristianos católicos orientales y con una larga relación con Francia, se creó en agosto de 1922 el Estado del Gran Líbano (Fildis, 2011, p. 133), una relación que se manifestó en el hecho de que los maronitas fueron la única *taifa* (comunidad religiosa) que no se resistió la presencia francesa (Benjamin, 2011, 54), e incluso vieron en ella una salvación de la dominación musulmana (Fildis, 2011, p. 133). En el nuevo Estado del Líbano, aparte de las zonas predominantemente cristianas, como Monte Líbano, se incluyó la costa, de mayoría suní y la ciudad de Beirut que era el mosaico que reflejaba la realidad diversa de la región. Aparte de los maronitas había 32 *taifas* religiosas lo que, incluso, dificultó la asignación de un gobernante local (Idir, 2018, p. 29). Esta situación compleja se vio incrementada por el hecho de que el territorio del Líbano nunca había sido un Estado o una entidad con una geografía con sus propias características que la diferenciasen de su entorno (Fildis, 2011, p. 133).

La división en demarcaciones geográfico-administrativas ha ido cambiando desde el inicio del mandato francés hasta su retirada definitiva en 1946 en función de su estrategia de combate contra el nacionalismo y las relaciones con las élites locales. Es decir, que después del reparto inicial, se unificó el Estado de Damasco con el Estado de Alepo en diciembre de 1924. Respecto a los druz y alaués mantuvieron sus estados independientes desde la llegada de Francia hasta 1936, cuando se firmó el primer tratado que abría las puertas a una futura independencia.

La forma de gobierno se diferenció de una zona a otra en función de los acuerdos que firmó la administración colonial con las élites locales. En principio todos los estados fueron gobernados por una autoridad local supervisada por el administrador francés. En otras zonas como Jabal Druce, después del gran levantamiento de 1925 se llegó a un acuerdo en el que

Francia permitía que la región fuese gobernada por un presidente y un consejo local electo, así como que la jurisdicción se basase en las normas y formas de vida de la población autóctona. Lo cual llegó después de la férrea resistencia de la aludida minoría bajo el liderazgo de la dinastía al-Atrash (Philip, 1987, p. 151). Es decir, que no hubo una única forma de control. No obstante, lo cierto, en este sentido, es que cada vez que Francia organizaba elecciones locales ganaban las personalidades de orientación nacionalista opuesta al sistema de los mandatos, como sucedió con las elecciones de la Asamblea Siria, celebradas en 1928, que fueron las primeras elecciones, cuyo resultado obligó a Francia a deshacerse de la propia cámara de diputados.

Otra de las formas de división que siguió Francia fue el cambio del mapa urbano (Caspistegui, 2013, p. 392), así como la separación del campo de la ciudad con el propósito de desvincular las élites nacionalistas de sus bases sociales. Su estrategia se basó en desprestigiar la ciudad vinculándola a las actitudes de la burguesía comercial que explotaba el campesinado sirio. En esta categoría “burguesa”, Francia incluyó los ulemas locales y las personalidades de formación secular, cuyo grueso estaba adherido a corrientes arabistas (Philip, 1987, p. 60). En este sentido, Francia consiguió generar ciertas dificultades para el movimiento nacionalista (Fildis, 2011, p. 136).

En fin, Francia impuso su presencia mediante el uso de la fuerza y la represión cultural contra los elementos árabes, lo que acentuó aún más la fuerza del nacionalismo en las sociedades del Levante (Caspistegui, 2013, p. 391). A eso se suma que el período de entre guerras ha sido un tiempo de transformación de todo el mundo árabe que pertenecía al imperio otomano y se pasó al dominio colonial después del desmembramiento de este. Las divisiones impuestas por las potencias coloniales favorecieron el auge del nacionalismo árabe (Philip, 1987, p. 7). Todo aquello hizo que Damasco fuese el epicentro del nacionalismo árabe y el sitio en el que nació gran parte de la producción cultural que reivindica el arabismo (Benjamin, 2011, p. 52).

Después de los años del mandato, caracterizados por la resistencia constante del nacionalismo y las rivalidades de Francia con Gran Bretaña, a quien acusó de estar detrás de los nacionalistas por sus relaciones con Feysal y la revolución de los Druz (Idir, 2018, p. 30), llegaron los años de independencia que ha sido gradual. El primer paso fue la firma del Tratado de Independencia en 1936 que fue posible con la llegada de la izquierda francesa al poder. En el tratado se reconoce la independencia del país y la unificación de todos sus

territorios, excepto Líbano. Esto permitió la constitución de un gobierno de corte nacionalista en Siria liderado por Hashim al-Atasi. Con los vaivenes de la Segunda Guerra Mundial, Francia recuperó su control directo sobre el país y no reconoció su independencia hasta el 24 de octubre de 1945. No obstante, la presencia militar francesa se mantuvo hasta el año siguiente. Siria se proclamó república parlamentaria. Sin embargo, la falta de estabilidad política y la poca experiencia de gobierno por los locales, hizo que el país experimentase una serie de golpes de Estado que interrumpieron los sucesivos procesos electorales.

2. Consideraciones preliminares acerca del Partido Ba'at Árabe Socialista

Como punto de partida para comprender los distintos aspectos que incidieron en el arabismo del Ba'at se resaltan los datos pertinentes de la biografía de su fundador, Michel Aflaq, con el fin de comprender su formación y el pensamiento político que contribuyó a sus planteamientos. Por otra parte, se busca esclarecer el génesis del Ba'at; sus ideas iniciales; su fusión con otros partidos políticos de tendencias arabistas y su expansión por los demás territorios árabes convirtiéndose en la primera fuerza política que reflejó el nacionalismo árabe en su propia estructura. Es decir, no se limitó únicamente al espacio territorial donde nació, Siria, sino que procuró establecer una organización que no reconoce las fronteras que, para ellos, dividen la nación árabe.

2.1 Acerca de Michel Aflaq

Michel Aflaq, filósofo y nacionalista árabe, fundador del Partido Ba'at nació en 1910 en Damasco, de una familia greco-ortodoxa de la rama melquita⁷⁴ (cristiana). Aflaq, procede de la clase media damasquina que, a diferencia de la mayoría de sirios de la época, tuvo acceso a la educación superior y al contacto directo con las potencias que ocupaban el país. En su juventud, vivió los primeros momentos del apogeo nacionalista con el establecimiento del gobierno árabe en Siria liderado por Feysal Ibn al-Husain en 1918, y la posterior derrota en la batalla que se conoce por Yaum Maysalun⁷⁵, que supuso en inicio de la ocupación francesa en 1920.

Por ello, desde sus primeros años se encontró de un entorno con fuertes tendencias nacionalistas. Él sostiene en una de sus obras, *Fi Sabil al-Ba'at* (Por el Ba'at), que en edad

⁷⁴ Es una iglesia oriental que se considera parte de las iglesias pertenecientes a la jerarquía eclesiástica ortodoxa. Siendo iglesia oriental, su lengua litúrgica es el árabe y el griego, y sigue la tradición constantinopolitana. Casi la totalidad de sus integrantes son árabes y se encuentran en Siria, Líbano, Jordania y Palestina.

⁷⁵ Es una batalla entre un ejército de voluntarios nacionalistas árabes sirios que se alzó contra las tropas francesas en julio de 1920. Su resultado supuso una debacle para las tropas nacionalistas ya que acabó con el recién fundado Estado Árabe en Siria; (Hourani, 1990, p. 32).

temprana leyó obras de grandes poetas árabes de siglos anteriores como al-Ma'arri⁷⁶ y al-Mutanabi⁷⁷, así como poesía nacionalista producida por *Adab al-Mahjar* (literatura de diáspora), y se familiarizó con la historia arabo-musulmana, especialmente lo que él llama, “la biografía del Profeta Árabe”, a través de las novelas históricas del escritor libanés Jurjy Zidane.

Ulteriormente, a los 18 años, viajó a París para emprender su carrera en la Universidad de la Sorbona, donde pudo culminar sus estudios en derecho. En París participó activamente en las actividades estudiantiles, involucrándose en al-Yamiyya al-Arabiyya al-Suriyya (La Asociación Árabe Siria), una asociación de carácter político que pedía la independencia de Palestina y la unidad de los territorios árabes, así como Yamiyyat al-Taqaafa al-Arabiyya (Asociación de la Cultura Árabe), que divulgaba la poesía clásica, el pensamiento y la literatura árabe. Al mismo tiempo, Aflaq accedió a las obras de los más destacados pensadores occidentales, particularmente los del siglo XIX, como Hegel, Nietzsche, Fichte, Rosenberg, Marx y Rousseau (Aflaq, 1971, p. 8). Por lo cual, la incidencia de la visión hegeliana sobre el Estado, la teoría marxista o ideales del nacional socialismo fueron palpables en su pensamiento como veremos en los siguientes epígrafes (Roberts, 1987, p. 15).

En esta atmósfera cosmopolita de París de principios de los años treinta, Aflaq pudo establecer relaciones con estudiantes y miembros de distintos incipientes movimientos nacionales árabes de otras regiones, El Magreb, Egipto y El Levante, que compartían la condición de vivir bajo dominación colonial. Así, pues, conoció a Salah al-Din Bitar, otro sirio, suní musulmán, estudiante de física y astronomía en la misma universidad parisina, y ambos fundaron, posteriormente, el Partido Ba'at y compartieron gran parte de lo que va a ser su lata carrera política y filosófica.

A eso se suma, su breve militancia en el Partido Comunista Francés y las aportaciones teóricas que publicaba en su diario, hasta antes de dejar el comunismo por predicar el internacionalismo, lo que según Aflaq, no sería compatible con la realidad sociopolítica del mundo árabe. Aflaq llegó a decir que su ruptura con el comunismo le causó una crisis espiritual e intelectual que le llevó a la inactividad política, hasta encontrar una alternativa con

⁷⁶ Poeta y filósofo racionalista -para su tiempo- nacido en Ma'arra (Siria) en 973. Se conoció por su pensamiento rupturista con el dogma islámico y su crítica a la autoridad en general.

⁷⁷ Nacido en Kufa (Irak) en 965. Pertenece a la escuela neoclásica de la poesía árabe. Se considera el mayor poeta árabe de todos los tiempos. Su trascendencia, aparte de la calidad de su literatura, se debe a su reivindicación de la grandeza de los árabes mediante su poesía; (Al-Aqad, 2015, p. 51).

una explicación que llegue al alma y la mente árabe, en alusión al nacionalismo árabe (Olson, 1982, p. 20-21).

Varios investigadores de su pensamiento coinciden en que la idea de la unidad, como receta para superar los males del mundo árabe y acabar con la dominación extranjera mediante la unificación de las luchas, la incorporó como columna que define su pensamiento nacionalista en aquel contexto. Es decir, en sus últimos años en Francia en los que se alejó del comunismo y empezó a fascinarse por los logros y el pensamiento nacional-socialista (Albert, 2008, 54).

A su vuelta a Siria en 1933, inició la carrera de la docencia de humanidades en uno de los centros de educación secundaria más importantes de Damasco donde, gracias al contacto con los estudiantes, emprendió junto con Bitar, la divulgación de las ideas y pensamiento que adquirieron en París, lo que les costó la censura del gobierno sirio que les privó de sus puestos como docentes.

Así empezó la carrera de Aflaq como filósofo haciendo hincapié en la literatura como medio de difusión, por lo que produjo una serie de poemas, cuentos y artículos literarios, en los que retrató el clima político, social y cultural de Siria y gran parte del mundo árabe en aquellos años, mediante la introducción de un estilo que combina la literatura árabe clásica y el pensamiento de la modernidad europea (Al-Mardini, 1988, p. 111).

Aparte de la producción puramente literaria, que abandonó después de pocos años, Aflaq, que se caracterizó por su capacidad de reflejar sus ideas mediante la escritura y la retórica, inició la producción de un corpus teórico que sintetiza su teoría nacionalista y su visión filosófica en general. En este sentido, se citan sus obras que se convirtieron en la base teórica del Partido Ba'at y gran parte de *al-Qawmiyya al-Arabiyya* (nacionalismo árabe) en la década de los cuarenta y cincuenta del siglo pasado, obras como *Fi Sabil al-Ba'at* (Por el Ba'at); *Marakat al-Masir al-Wahid* (La batalla del destino único); *Nuktat al-Bidaya* (El punto de partida); *Hawla al-Ishtiraqiyya wa al-Qawmiyya* (Sobre el socialismo y el nacionalismo); y *Dirasat fi al-Ishtiraqiyya* (Estudios sobre el socialismo).

A eso se suma un apreciable número de artículos y conferencias que dio a lo largo de su carrera, como secretario general del partido que fundó y como ministro de educación de Siria, de agosto a noviembre de 1949, donde dejó claro que para él es más pertinente y efectiva la aportación al arabismo mediante la labor académica y cultural que la gestión

política (El-Attrache, 1973, p. 31). Seguía así así la línea de Herder, Fichte y al-Husri, quienes apostaron por la labor educativa para conseguir infundir el nacionalismo en las masas.

2.2 Emergencia del Partido Ba'at

Antes de la fundación del Partido Ba'at Aflaq predicó sus ideas nacionalistas -“que se las denominó una visión y no una teoría por la falta de elaboración” (al-Razaz, 1976, p. 59)- entre pequeños círculos estudiantiles de forma clandestina, fundando una organización secreta: al-Shabab al-Arabi al-Qawmi (La Juventud Árabe Nacionalista) (Al-Mardini, 1988, p. 86). Poco después, en 1941, junto con Bitar, fundó una organización política más amplia bajo el nombre al-Ihiá al-Arabi (Revitalización Árabe), que se diferenció del resto de fuerzas políticas de la época por su nacionalismo; exigencia de “cambio profundo”; y la insistencia en tener fe en el pasado árabe como medio capaz de impulsar el renacimiento de la *Umma* (nación).

De la citada organización, nacieron colectivos nacionalistas implicados en las distintas luchas árabes como Harakat Nusrat al-Irak (Movimiento de Apoyo de Irak), dedicado a asistir el levantamiento popular en Irak de 1941 (Aflaq, 1971, p.10); o su apoyo al golpe de Estado en el mismo país, llevado a cabo por Alí Gailani⁷⁸ y promovido por la Alemania presidida por Hitler, lo que trajo la sospecha de afinidad ideológica de Aflaq con los nazis (Roberts, 1987, p.17). También se movilizó contra la declaración de Roosevelt a favor de la apertura de la emigración judía desde América a Palestina; se implicó en las manifestaciones de apoyo a la independencia de Egipto y la evacuación de los ingleses; y denunció la ocupación francesa de El Magreb (Farah, 1978, p. 61). También criticó violentamente el pacto de la Liga Árabe y su impotencia para llevar a cabo la unidad, como se desprende de un texto titulado, “Lo que pensamos de la Carta de la Liga Árabe”, escrito por Aflaq en 1945, en el cual sostiene que

La Carta de la Liga Árabe ha instaurado un tipo de cooperación inepto entre los países árabes. Este tipo de cooperación podría aplicarse igualmente a países separados por la lengua, la raza, la historia; países geográficamente alejados unos de otros. Desde un punto de vista general, esta carta critica la división actual de la nación árabe, favorece las ambiciones personales (...) facilita la capitulación de los Estados miembros ante las ambiciones extranjeras (...) los países del Norte de África han sido abandonados a su suerte, Alexandretta⁷⁹ ha sido anexionada a Turquía (Aflaq, 1977, p. 9).

⁷⁸ Rashid Ali Gailani era un político iraquí que consiguió ser primer ministro de su país. Después del frustrado golpe de Estado, que iba a derrocar la monarquía impuesta por los británicos, optó por el exilio en la Alemania nazi que le brindaba apoyo militar y político, convirtiéndose, incluso, en un eficaz impulsor del nacionalismo árabe desde los países del eje, especialmente Alemania e Italia (Albert, 2008, p. 65).

⁷⁹ Ciudad turca fronteriza con Siria. Después de la desintegración del Imperio Otomano pasó a formar parte de Turquía durante el mandato francés en Siria. El nacionalismo árabe considera que es territorio sirio.

Al precedente de al-Ihiá al-Arabi, se suma Usbat al-Amal al-Qawmi (Liga de Acción Nacionalista), fundada en 1930 por Zaki al-Arzuzy, alauí⁸⁰ musulmán de Alexandretta, y que posteriormente contó con el apoyo de Aflaq y Bitar. Todos ellos coincidían en que, mediante la configuración de una sólida y estructurada ideología que posibilitase la emergencia del nacionalismo árabe, junto con una fuerte autoridad estatal central como la que existía en Alemania, Italia o la Unión Soviética, se podría revertir la situación de los árabes (Roberts, 1987, p. 18). Es decir, “una nación con un líder que refleja sus bondades y expresa sus energía, espíritu y heroísmo. Lo cual es una versión laica de la figura del califa en el islam” (Al-Mardini, 1988, p. 125). Arzuzy incluso abogaba por “las nobles” virtudes de los árabes durante la *yahiliyya* (periodo pre-islámico), ya que, para ellos, con el islam los árabes fueron adulterados por turcos y persas (Olson, 1982, p. 3).

Aflaq, Bitar y Arzuzy fundaron otro movimiento en 1939, también de tendencia nacionalista, al-Hizb al-Arabi al-Qawmi (Partido Árabe Nacionalista), que creía que los árabes son una nación arraigada en la historia y que tiene que inspirarse en su pasado para derrotar a los foráneos y liberar las tierras árabes, y que dicha nación debe tener un único líder capaz de “*release the latent energies of the Arab nation*” (Jundi, 1969, p. 21). No obstante, la partida de Arzuzy a Irak por la persecución que sufrió en Siria, supuso el fin del partido un año después de su fundación.

A partir de 1943, Aflaq y Bitar empezaron a mantener el uso del término Ba’at que el propio Aflaq tradujo al francés como *Renaissance* (Al-Mardini, 1988, p. 134), -otros suelen emplear resurrección-, para referirse a su movimiento. Harakat al-Ba’at al-Arabi (Movimiento Ba’at Árabe), autodefinido como *al-Jil al-Jadid* (La Nueva Generación), apareció con el lanzamiento de su comunicado fundacional firmado por Aflaq, donde recoge los principios del movimiento y el que ha sido su lema hasta hoy, *Umma Arabiyya Wahida dat Risala Jalida* (Una nación árabe con una misión eterna), apelando así al espíritu árabe frente al materialismo comunista (Aflaq, 1971, p. 10). De este modo, el Ba’at establece en su primer comunicado:

We represent the spirit of Arabism against materialistic Communism. We represent living Arab history against dead reaction and contrived progressivism. We represent complete Arab nationalism expressing the product of the personality against the empty nationalism which all

⁸⁰ Una rama del islam chií, sus fieles constituyen minorías religiosas en Siria, Líbano, Palestina, Jordania, Irak y Turquía. Durante el control Otomano de los territorios árabe, la comunidad formaba parte de los subalternos del sistema y se consideraba una secta heterodoxa; una situación que cambió con el mandato francés y posteriormente con el gobierno de Hafid al-Asad (padre del actual presidente sirio), quien convirtió los alauíes en clase gobernante de Siria (Gutiérrez de Terán, 2003, p. 85).

ethics refute. We represent the gospel of Arabism against professional politics. We represent the new Arab generation (en Roberts, 1987, p. 18).

Elie Podeh, a la hora de abordar el contexto de la emergencia del Ba'at aclara que las propias condiciones en Siria crearon una especie de contra-elite que empezó a desafiar a las elites conservadoras ya establecidas. Una nueva elite que emergió desde las instituciones modernas del Estado (ejército, universidades, servicio público, sindicatos, etcétera). Un grupo más heterogéneo en cuanto a su procedencia social, profesional y confesional. Por ello, se observa que mayoritariamente estaba compuesta por las minorías como los alauíes, druces, cristianos ortodoxos y judíos, que consiguieron elevar su estatus con la universalización de la educación (Podeh, 1999, p. 16).

De esta manera, los principios nacionalistas se orientaron hacia lo que se puede sintetizar en la afirmación de la totalidad e indivisibilidad de la causa árabe. La unidad es el eje de los objetivos de la lucha árabe; la verdadera independencia de cualquier región árabe es aquella que la llevase al camino de la unidad de la nación árabe (Farah, 1978, p. 62). Ulteriormente, este pensamiento político, económico y social cristalizó en lo que podemos llamar la teoría de “unidad, libertad y socialismo”. Lo cual se debe al contexto en el cual nació el partido. Es decir, el acceso a la independencia de Egipto, Iraq y Siria, gracias a tratados con las potencias occidentales garantizó la continuación de la dependencia de dichos países. Las masas árabes, por su parte, no notaron cambios palpables respecto a sus aspiraciones que fueron abortadas por las elites locales impuestas por el colonialismo (al-Razaz, 1976, p. 19). Es decir, en circunstancias dominadas por las consecuencias de las independencias inconclusas.

Así, los estatutos del partido establecen que la unidad de la nación árabe es el primer objetivo del mismo, partiendo de que “los árabes son una nación única que tiene el derecho natural a vivir en un Estado único (...) [ya que] la nación árabe es una unidad cultural, donde todas las diferencias existentes entre sus ciudadanos, son eventuales y falsas, y desaparecerán en cuanto despierte la conciencia árabe” (Farah, 1978, p. 63). Los estatutos constituyentes del Ba'at no ocultan que sus aspiraciones se inspiran en la fe en las potencialidades de la nación árabe, evidenciadas en sus sucesivos renacimientos, renovación, revitalización, así como su capacidad inventiva.

En suma, estos principios recogidos por el primer estatuto del partido transmiten en su totalidad una visión nacionalista, que se basa en la moral y en la fe en las posibilidades, que el nacionalismo puede alcanzar mediante el rechazo de la realidad existente, especialmente la

parte que implica la división de la nación árabe. Es decir, abogaba por la vuelta a la situación anterior a la división provocada por los diferentes colonialismos.

Inmediatamente después de su fundación, Aflaq se presentó como candidato a las elecciones parlamentarias, pero fue derrotado y ninguno de los miembros de su movimiento pudo acceder al Parlamento. Bitar, por otra parte, fue enviado por los franceses a un campo de concentración en Palmira, Siria, donde pasó un año.

Posteriormente, aprovechando el clima de fervor nacionalista consecuencia directa de las políticas del mandato francés, el Ba'at dejó de ser un movimiento clandestino para convertirse en un partido, en agosto de 1944, como se deduce del comunicado firmado por el propio Aflaq, donde aparece el término *Hizb* (Partido) en vez de *Haraka* (movimiento) (Devlin, 1979, p. 12). Esta proclamación fue acompañada por sucesivos intentos de conseguir el reconocimiento de las autoridades para, por lo menos, operar en el territorio sirio.

De esta manera, en finales de 1945, y después de que las autoridades francesas rechazasen la solicitud de Aflaq y Bitar de registrar su partido, se organizó un congreso en Damasco para los militantes, donde prevalecieron una serie de cuestiones como la causa palestina, la presencia de las potencias occidentales en la región, así como “las artificiales fronteras” que dividen la nación árabe. El congreso ratificó a Aflaq y Bitar como máximas y únicas autoridades del partido (Partido Ba'at 1963, p. 118).

Casi al mismo tiempo, el 3 de julio de 1946, apareció el primer número del diario al-Ba'at editado por Bitar y encargado de difundir los enunciados y principios del partido, para consolidar la formación de los ya militantes e intentar llegar a las masas. A través de dicho medio aparecieron con frecuencia artículos y comunicados que dejaron entender que el Ba'at no solo se orientaba hacia el pueblo sirio, sino que su nacionalismo implicaba a todo el mundo árabe, inclusive Egipto, Sudán y El Magreb. Estos países fueron incluidos en los límites de lo que el Ba'at denomina “La Patria Árabe”, con lo que la idea de la unidad, ha pasado a un nuevo nivel, en el que los rasgos de la teoría del Ba'at empezaron a consolidarse con la definición de sus líneas generales.

El periódico del Ba'at se caracterizó por la irregularidad de la frecuencia de sus publicaciones, ya que empezó como un diario, hasta experimentar largas interrupciones, pasando por publicaciones semanales y difundía en su portada el lema del partido *Umma Arabiyya Wahida dat Risala Jalida* (una nación árabe con una misión eterna). Este medio de

comunicación sirvió para *“reach an audience outside the school and cultural organizations in which its members were located, and helping the party faithful to keep in touch with the thinking of their leaders”* (Devlin, 1979, p. 13).

También fueron de extrema importancia las actividades de sus líderes, Aflaq y Bitar, que, aparte de la edición del diario, mantuvieron una activa presencia en los ámbitos de la academia, plasmada en la publicación de libros, realización de conferencias, predicas del nacionalismo y de la filosofía del partido en los clubes y asociaciones culturales.

En este proceso de desarrollo, la personalidad de Aflaq contribuyó enormemente a su crecimiento. Es cierto que no era una figura dinámica o heroica, sin embargo, su intensa implicación y la profunda creencia en los ideales nacionales árabes, fue suficiente para atraer, por lo menos, a seguidores idealistas (Devlin, 1979, p. 13). Era romántico e inspiraba a sus seguidores. Su personalidad compaginaba factores de fuerza (Jundi, 1969, p. 34). John Devlin, quien realizó extensos estudios sobre Aflaq y su partido, afirma que su atracción procede, entre otros factores, del hecho de que, en un entorno caracterizado por la corrupción de la clase política, él disfrutaba de la reputación de ser un asceta abnegado y sin manifiestas aspiraciones a cambiar su forma, lo que, incluso, le trajo críticas de entornos de su partido por no mostrar la apariencia adecuada de un líder (Devlin, 1979, p. 13).

A lo largo de 1946, el Partido Ba'at siguió su compañía por la arabización de la administración siria y del ejército, y en contra de la presencia francesa. En la misma línea, empezó a intensificar la defensa de la independencia de las tres vertientes -que veremos más detalladamente en los siguientes apartados-, unidad, libertad y socialismo, que constituyen los pilares de los objetivos del partido, para todo el mundo árabe.

En este lapso de tiempo, pese de no tener reconocimiento como partido por parte de las autoridades, el Ba'at ya actuaba como si fuera un partido convencional: abrió una oficina central en Damasco y filiales en otras provincias sirias; contaba con un rotativo; y una estructura estable. Devlin, razona que la “tolerancia” de la clase política siria con el partido, se debe al hecho de considerarlo un movimiento compuesto por estudiantes y profesores jóvenes, y que su ciclo terminaría con la salida de su militancia de los centros de enseñanza (Devlin, 1979, p. 14).

Con el crecimiento de su estructura y su militancia, los líderes del Ba'at Aflaq, Bitar y Arzuzy, quien alabó la idea después de incluir elementos socialistas en los textos

fundacionales, decidieron institucionalizar las relaciones, tanto con sus seguidores como con las estructuras del Estado con la finalidad de poder participar en la vida política mediante las elecciones. Para ello, el 4 de abril de 1947 se celebró en el Café Rashid al-Saifi de Damasco el Primer Congreso del Partido, que fue presenciado mayoritariamente por sus militantes sirios y delegaciones de Jordania, Líbano e Irak, formadas por estudiantes en las universidades de Damasco. Los asistentes, en su totalidad estudiantes y alumnos, pretendían atraer funcionarios del Estado y parte del sector privado (Partido Ba'at 1963, p. 171). En lo ideológico, el partido basaba la totalidad de su discurso en la idea de la unidad de la nación árabe, con una serie de objetivos programáticos que la sostenían. Otra novedad que introdujo la literatura constituyente del partido fue, pese a ser revolucionario y rupturista, su intento de acomodar el islam en su proyecto nacionalista, partiendo de la idea de que es el factor que impulsa la arabidad. Este vínculo es una idea original de Aflaq que se diferencia del nacionalismo del al-Husri, quien subrayó el carácter laico mediante la insistencia en alejar la religión de los elementos fundacionales de la nación.

El Congreso adoptó un *Dustur al-Hizb* (Constitución del Partido) y *Nizam dajili* (Organización interna), donde se fijan los requisitos de admisión que se resumen en la creencia en el nacionalismo árabe y el compromiso con la lucha por la “misión eterna” que pretende unidad, libertad y socialismo. Asimismo, el partido formalizó su estructura que se basaba en células caracterizadas por la disciplina y el secretismo, muy parecida a la organización de partidos comunistas y fascistas de los años treinta, que ponían el acento en la necesidad de sobrevivir a sistemas políticos represivos (El-Attrache, 1973, p. 42).

Aparte de los mencionados documentos, el Ba'at aprobó un manifiesto en el que aclara las líneas principales de su pensamiento: denuncia las estructuras burguesas y exige el cambio de las leyes electorales; llama a los países árabes a prescindir de los acuerdos de concesión firmados con las potencias coloniales y apela a las relaciones de amistad con el resto de naciones como reflejo del carácter “humanista” del nacionalismo árabe (Partido Ba'at Árabe Socialista, 1972, p. 22).

Aflaq fue elegido *Imad* (líder) del partido, y Bitar su segundo. De esta manera, el Ba'at completó su transformación de un movimiento a un partido legal. Por ello, el partido en la totalidad de sus escritos que documentaban la época, se refería a los tres días del congreso como el punto de partida de su fuerza política. Esta transformación permitió el incremento de

su militancia y facilitó la comunicación con ella, lo que había sido obstaculizado por las condiciones de la clandestinidad.

Hasta el comienzo de los años cincuenta, el Ba'at funcionó recurriendo a una estructura simple, concentrada en las figuras de su *Amid* y una *kíada qaumiyya* (dirección nacional) compuesta por tres miembros, residentes todos ellos en Damasco. Las labores de Aflaq y Bitar consistían en la involucración en la política siria, así como en editar y publicar el Diario Ba'at. Para sostener el contacto directo con los nuevos adherentes, se abrieron *furú* (divisiones) en ciudades como Homs, Aleppo y Lataquia, que organizaban a los militantes en forma de *halaqa* (círculos pequeños). Los líderes del partido en esta etapa se preocuparon más por el lado ideológico que la parte organizativa y estratégica.

Se destaca que, en este primer período, el partido se basó en estudiantes pertenecientes a lo que se puede denominar minorías cristianas y musulmanas, es decir, que el porcentaje de los suníes en el partido, que son la mayoría de la población siria, era escaso. En opinión de al-Mardini, minorías cristianas (greco-ortodoxos, maronitas, armenios y asirios), junto con los druces, alauíes e ismaelíes, sufrieron represión durante la época del Imperio Otomano, por lo que sentían la necesidad de implicarse en un partido como el Ba'at que abogaba por la ruptura con el sistema feudal heredado del sistema califal en donde los suníes gozaban de privilegios (Al-Mardini, 1988, p. 135, 143). Otro factor por el cual el partido fue el partido de las minorías, es el hecho de que sus fundadores se apoyaron en los jóvenes estudiantes, profesores y empleados públicos que venían a Damasco de los “estados/zonas” recién independizadas y que eran feudos de las minorías, Aleppo, Jabal Druz⁸¹ y Lataquia⁸² principalmente (El-Attrache, 1973, p. 34).

En conclusión, los primeros años del Ba'at sirvieron para iniciarse como formación política capaz de emprender las tareas de captación de militantes mediante la divulgación de sus ideas vía la intensa actividad periodísticas y presencia en la academia en general. Asimismo, consensuaron los principales postulados que componen su arabismo.

2.3 Convergencia del Ba'at con el Partido Árabe Socialista

Después de los pésimos resultados del Ba'at en las sucesivas elecciones parlamentarias en las cuales participó, germinó la idea de entablar un proyecto que aglutinase

⁸¹ Una región de elevada altura ubicada en el sur de Siria. La mayoría de sus habitantes son druces.

⁸² En árabe es al-Ladiqiyya. Es una zona costera que separa Siria y Líbano. La mayoría de su población pertenece a la comunidad alauí.

todas las fuerzas de tendencias nacionalistas. En este sentido, la fuerza política más parecida al Ba'at fue el Partido Árabe Socialista, fundado en 1950 por Akram Hurani, antiguo miembro del Partido Nacional Socialista Sirio. El carácter de Hurani, carismático, elocuente y con amplia experiencia de lucha contra los británicos en Irak y Palestina, y los franceses en Siria, le permitió gozar de importantes contactos dentro del ejército, lo que tuvo una gran influencia en la evolución del partido Ba'at (Partido Ba'at Árabe Socialista, 1972, p. 39). Estos contactos influyeron en el primer golpe de Estado en Siria, que se había producido un año antes, en 1949, y que permitió a Aflaq ocupar el puesto de ministro de educación, como veremos a continuación.

Por todo ello, Hurani pudo conseguir lo que los líderes del Ba'at fracasaron en lograr: un partido de masas y no de *taliah* (vanguardia). Mientras el Ba'at trató, sin éxito, de apoyarse en las elites urbanas y académicas; Hurani basó su partido en el campesinado y en las luchas por las reformas agrarias que caracterizaron las reivindicaciones del campo sirio (Roberts, 1987, p. 36-37). En la nueva coyuntura, Aflaq y Bitar negociaron la confluencia de su organización con el Partido Árabe Socialista. A partir de 1953, el Ba'at se llamó *Hizb al-Ba'at al-Arabi al-Ishtiraki* (Partido Ba'at Árabe Socialista), que es el resultado de la fusión del Partido Ba'at Árabe con el Partido Árabe Socialista (Abdu, 2006, p. 31)

El movimiento liderado por Hurani, además del arabismo, priorizaba ideas socialistas que eran secundarias en el ideario del Ba'at. Por ello, los documentos del nuevo partido incluyeron políticas de orientación socialista, como la necesidad de implicar el campesinado y los obreros en la lucha por el nacionalismo. Los nuevos integrantes del Ba'at contribuyeron a la evolución del partido, particularmente, en lo que concierne a la inclusión de nuevos postulados ligados a las demandas de las masas populares, es decir, del socialismo, lo que permitió la ampliación de las bases del partido que estaba limitado a los círculos académicos y profesionales de las grandes urbes sirias y libanesas.

2.4 Expansión del Partido Ba'at Árabe Socialista por los países árabes

Desde el primer documento que salió del congreso fundacional del Ba'at en 1947, quedó palpable que el partido proclamaba ser la culminación del nacionalismo árabe (Kienle, 1990, p.4) con lo que su nacionalismo no se limitaba a Siria, sino que abarcaba a todo el mundo árabe, partiendo de la idea de que constituía una nación dividida por los foráneos y que el objetivo primordial del partido era reunificarla. Una idea que se acentuó después de *al-*

*Nakba*⁸³ (la catástrofe) en Palestina, y que fue posible llevarla a cabo a través de los estudiantes de la Universidad de Damasco, que, al regresar a sus lugares de origen, predicaron las ideas del Ba'at en sus respectivos territorios (Devlin, 1979, p. 99). Por ello, el Ba'at se extendió por el resto de países árabes, tanto desde el punto de vista orgánico, como del ideológico, convirtiéndose en el primer partido político con presencia en la mayoría de los países árabes, inclusive en El Magreb.

U n comunicado emitido por Aflaq en 1947 ya expresaba esa voluntad:

Partido Ba'at es un partido árabe con significado que nunca había tenido ningún otro partido, porque no le basta con confirmar la idea árabe, sino que intenta, en su realidad, aparte de su idea, ser el partido árabe generalizado y extendido en todas las regiones árabes, tratando los problemas árabes en su totalidad, sin divisiones, y sin tratar los problemas regionales más que a la luz del interés de la nación árabe unida (Farah, 1978, p. 70)

Así el partido modificó parcialmente su estructura para reflejar el carácter árabe, dedicando las labores que concernían a la totalidad de la nación árabe a lo que se denominó *Qíada qawmiyya* (dirección nacional), aunque se localizaba en Siria, y que incluía a las respectivas *Qíada qutriyya* (dirección regional), que se convirtieron en las filiales del partido en cada *Qutr* (región). El Ba'at no reconocía las fronteras producto de la descolonización, por lo que no consideraba que sus filiales estaban en distintos países, sino que se trataba de agrupaciones regionales: “la patria árabe constituye una indivisible unidad política y económica. Ningún país árabe puede vivir aparte del resto (...) la patria árabe pertenece a los árabes” (Partido Ba'at Árabe Socialista, 1963, p. 172).

El primer *Faré* (filial) del partido fuera de Siria lo fundaron estudiantes jordanos de la Universidad de Damasco en lo que se llamaba el Reino de Transjordania en 1948. El primer hecho importante llevado a cabo por el Ba'at en dicho territorio, fue la publicación de un diario semanal *al-Yaqada* (El Despertar), que jugó un rol importante en las siguientes elecciones en Jordania ya que llevaron a dos miembros del Ba'at al parlamento.

En este clima, en el cual el Ba'at pudo beneficiarse de la decisión previa del rey jordano de legalizar los partidos políticos, la formación consiguió aumentar el número de sus militantes. No obstante, el Ba'at en Jordania sufrió con frecuencia la ilegalización, la persecución de su dirigencia y el cierre de su rotativo. Uno de sus líderes fundadores llegó a ser el secretario general del Ba'at en Siria, el teórico Munif al-Razaz, frecuentemente citado en este trabajo. El primer congreso del Ba'at fuera de Siria se celebró en Jordania en 1952.

⁸³ Quiere decir, catástrofe, debacle. Es un término empleado por el pensamiento político árabe contemporáneo para referirse a la derrota que sufrió el arabismo con la constitución del Estado de Israel en Palestina después de los sucesos de 1948.

En Irak, país clave para constatar la evolución del Ba'at la fundación del partido llegó tarde si se compara con su fundación en Jordania. Representado por un pequeño grupo de estudiantes de universidades de Damasco y Beirut, sus actividades se limitaron a la organización de concentraciones y a la participación en el movimiento de protesta, como lo refleja la aparición en octubre de 1954 de su semiclandestino diario, al-Arabi al-Jadid (El Árabe Nuevo) (Partido Ba'at Árabe Socialista, 1963, p. 118), que junto con otros diarios de Bagdad, como al-Huriyya (La Libertad), pudo difundir las ideas del partido a gran escala, especialmente en la capital donde se concentraban los centros de educación superior. De esta manera, el Ba'at en Irak organizó su primer congreso en 1955, donde consiguió juntar su militancia, que estaba compuesta por estudiantes, pequeños profesionales, intelectuales y funcionarios de rangos inferiores.

La acción que demostró la fuerza que estaba consiguiendo el Ba'at en Irak se produjo a mediados de 1956, cuando el partido organizó una serie de huelgas y manifestaciones en solidaridad con la nacionalización del Canal de Suez, en Egipto, lo que le puso en el foco de la persecución policial. Aun así, mantuvo su crecimiento hasta llegar a celebrar su segundo congreso en 1957 y poder establecer una estructura homologable a la que tenía el Ba'at en Siria o en Jordania. Es decir, una dirección regional y unas divisiones en las ciudades más importantes del país, Bagdad, Basora, Mosul y Kirkuk.

Paradójicamente, el crecimiento del Ba'at en Irak fue impulsado por las políticas del presidente en aquel entonces, Nuri al-Saíd -anti nacionalista árabe- cuando inició un programa para jóvenes que implicaba la organización de campamentos donde se les entrenaba militarmente e inculcaba disciplina e ideas patrióticas. El Ba'at aprovechó esos espacios para propagar sus ideas, llegando a reclutar militares que serían el núcleo del partido dentro del ejército (Devlin, 1979, p. 108).

El Ba'at participó activamente en la formación del Frente Nacional, que agrupaba los partidos nacionalistas y progresistas de Irak. Sus militantes lideraron la oposición al gobierno por no cesar sus relaciones con el Reino Unido después de la agresión tripartita (francobritánica e israelí) a Egipto. Ese protagonismo le permitió jugar un rol determinante en la consolidación del golpe de Estado del 14 de julio de 1958, pese a que ninguno de los militares que lo llevaron a cabo era miembro del Ba'at (Khadduri, 1969, p. 30-32).

La presencia del Ba'at en Líbano, otro país de suma importancia para comprender la evolución del nacionalismo árabe, comenzó con un puñado de estudiantes de la Universidad

Americana de Beirut que, a diferencia de las secciones del partido en Jordania e Irak, no consiguieron gozar de un medio de comunicación de importancia, ni una estructura estable, por carecer del número suficiente de militantes (Partido Ba'at Árabe Socialista, 1963, p. 11). Esta situación se debía principalmente a la complicada composición poblacional del Líbano; un país que, por el difícil equilibrio confesional entre varios grupos y religiones, no se entusiasmó nunca con el nacionalismo árabe (Devlin, 1979, p. 110). De hecho, muchos libaneses identificaban el nacionalismo árabe con el retorno del islam suní que representaron los otomanos anteriormente, es decir, con la vuelta a la vieja opresión.

Aun así, en 1956, el Ba'at en Líbano consiguió organizar su primer congreso y elegir una dirección regional encabezada por un estudiante palestino de la Universidad Americana de Beirut. Lo cual explica también que la gran parte de los militantes dentro del Líbano, fueron mayoritariamente estudiantes de otros países árabes o libaneses, particularmente greco-ortodoxos que, a diferencia de los maronitas, optaron por otros nacionalismos tales como el arabismo o el nacionalismo sirio. Es de destacar que tanto Antun Sada, fundador del Partido Nacional Socialista Sirio como Aflaq, proceden de la mencionada comunidad.

Los sucesos de 1958, que desencadenaron una guerra civil en Líbano, permitieron al Ba'at mediante su discurso nacionalista que traspasaba las diferencias confesionales entre los árabes, ganar un hueco en el espectro político libanés. Así se alistó en la Coalición Frente Nacional, que contaba con la participación de personalidades con ideas similares a las del Ba'at como Kemal Jumblat, del Partido Socialista Progresista. A finales del mismo año apareció el diario al-Sahafa (La Prensa), fundado por miembros del Ba'at para difundir las ideas del partido que, en aquel entonces, no contaba con ninguna sede en el territorio libanés.

La extensión del Ba'at fuera de Siria no se limitó a los países anteriormente mencionados. Existieron filiales e incluso diarios que operaron de forma clandestina por las hostilidades de ciertos gobiernos árabes a las fuerzas que abogaron por la unidad. Se citan los casos de Arabia Saudí y Yemen en 1952, Libia en 1954 y Egipto en el mismo período (Kienle, 1990, p. 3).

Aparte de por la represión, el Ba'at no progresó en estos países, entre otras razones, por el pequeño número de estudiantes procedentes de los aludidos países que se formaron en El Levante, en Damasco y en Beirut principalmente y, en segundo lugar, por el auge del naserismo después del triunfo de la revolución del 1952 en Egipto (Devlin, 1979, p. 112). Según Abdu, "el Ba'at gozó de buena presencia en todos los países del *Mashriq* [Oriente

Medio] y en países del Norte de África, hasta la aparición del naserismo y el posterior conflicto con él, lo que provocó el comienzo del repliegue del Ba'at” (Abdu, 2006, p. 32).

2.5 El Ba'at y el poder

La situación política y social en Siria en los años que siguieron la fundación del Ba'at se caracterizó por una inestabilidad generalizada que se manifestó en una serie de golpes de Estado llevados a cabo por militares secundados por fuerzas políticas de la oposición. La primera toma de poder en Siria después de su independencia, la protagonizó Husni al-Zaím, quien fue nombrado jefe del Estado Mayor después de la derrota ante Israel de 1948. Al-Zaím derrocó el gobierno el 30 de marzo de 1949 y fue secundado por el Ba'at quien consideró esta acción como una revolución (Partido Ba'at Árabe Socialista, 1972, p. 26). No obstante, la colaboración del Ba'at con el gobierno se deterioró por las relaciones de al-Zaím con Israel; por la represión y la denuncia las fuerzas progresistas; su implicación en la ejecución de Antun Sada; así como por las concesiones a empresas francesas y estadounidenses para la explotación del suelo sirio. La oposición del Ba'at a dicha deriva llevó a la detención de su líder, Aflaq.

El 14 de agosto de 1949, Mohamed al-Hinawi conocido oficial del ejército sirio y con una trayectoria militar que se remota a la época de los otomanos, depuso al gobierno de al-Zaím mediante otro golpe de Estado. El Ba'at secundó de nuevo el golpe, y aceptó la participación en el nuevo ejecutivo. Aflaq fue nombrado ministro de educación y Hurani ministro de agricultura, en un gobierno en el que, prácticamente, todas las fuerzas políticas sirias estuvieron representadas. En este período, lo que se subraya de la involucración del Ba'at en la toma de decisiones, fue su rechazo a la idea de unión con Irak, argumentando que dicha unión aumentaría la influencia de los británicos y *hashemíes*⁸⁴ -que gobernaban Irak- en Siria, lo que implicaba perjudicar la independencia árabe que defiende el partido. Así justificó Aflaq su postura para no contradecir su nacionalismo, basa precisamente en la unidad de la patria árabe (Kienle, 1990 p. 12).

En diciembre del mismo año, se produjo otro golpe de Estado llevado por el militar Adib al-Shishakli. Esta acción supuso un revés para el Ba'at y su dirigencia que fue arrestada y condenada al exilio en Líbano donde posteriormente trabajaron activamente contra su gobierno. Al-Shishakli prohibió los partidos políticos, así como los principales diarios, entre

⁸⁴ Viene de Beni Hashem (denominación del clan del Profeta del islam), Se emplea para referirse a los descendientes del Profeta. *Los hashemíes*, actualmente, son los miembros de la familia real jordana que sucedió el Sherif Husein y el Emir Feysal, figuras centrales en la génesis del nacionalismo árabe del siglo XX.

los que se encontraba el diario al-Ba'at. La expulsión al Líbano de muchos políticos sirios permitió que Aflaq y Bitar establecieran contactos con Hurani, quien compartió con ellos el exilio en aquellos años. al-Shishakli, por su parte, mantuvo una estrecha relación con Naser, que puso las bases de la futura unión con Egipto (Devlin, 1979, p. 80).

En 1954 al-Shishakli fue derrocado por otro militar, Faysal al-Atasi, quien entregó el poder a los civiles y anuló la prohibición de partidos políticos. Con ello, el Ba'at participó en las elecciones parlamentarias, convirtiéndose en la tercera fuerza política y con dos puestos ministeriales en el gobierno. Inmediatamente, junto con otros partidos, los líderes del Ba'at a través de la Dirección Nacional, comenzaron a restaurar las relaciones con Naser que fueron interrumpidas por su afinidad con el régimen militar de al-Shishakli y por su cercanía con Irak. Asimismo, el Ba'at apeló a la unidad con el Egipto nasserista, -que no era un objetivo *per se*, sino que fue un paso hacia la unidad de todo el mundo árabe- por tratarse de un régimen que coincidía con su ideario nacionalista en lo que respecta a la unidad árabe, al progresismo y al anticolonialismo (Kienle, 1990, p. 13).

En el período de la unidad, del 1958 al 1961, los ba'atistas, compartieron el poder en la República Árabe Unida con nasseristas y otras fuerzas nacionalistas. Aun así, es pertinente subrayar que los principales líderes del Ba'at fueron enviados a ocupar puestos secundarios en Egipto en vez de seguir manteniendo su cuota de poder en Siria. Lo mismo se aplica a sus militares que tuvieron que trabajar bajo las órdenes de oficiales egipcios. A eso suma la desaparición de su partido, que respondió la demanda de Naser de resolver todos los partidos políticos, como requisito antes de emprender la unidad.

La situación cambió después de la separación en el 28 de septiembre de 1961, momento en el que el Ba'at recuperó gran parte del poder que había ocupado en Siria y que afianzó aún más con su presencia dentro de las fuerzas armadas. Este hecho se produjo pese a que Aflaq exigió alejar el ejército de la política y criticó el creciente poder del Comité Militar dentro del partido, máxime cuando actuaba de forma independiente a la Dirección Nacional (al-Mardini, 1988, p. 312, 319).

Casi dos años más tarde, a comienzos de 1963 se produjeron dos hechos muy importantes. En febrero el Ba'at ocupó, gracias a otra acción militar, el poder en Irak, lo que provocó, a su vez, un nuevo golpe de Estado liderado por oficiales del ejército sirio, afiliados al partido. Es el golpe del 8 de marzo de 1963, que supuso el control total del poder por el Ba'at en Siria. Lo cual fue el resultado de la división, *de facto*, del partido entre un aparato

político, que se entusiasmó por la vertiente ideológica y educativa, liderado por Aflaq y Bitar principalmente, y comités militares que lograron constituirse dentro del ejército sirio e iraquí. Dichos comités garantizaron la permanencia del Ba'at en el poder a lo largo de muchos años: en Irak hasta el 2003 y en Siria el Ba'at se mantiene intacto hasta la fecha de redacción de estas líneas.

Cabe mencionar que el Ba'at nunca fue un partido de masas, sino que era un partido de *talia* (vanguardia/élite), que lideraba “el cambio profundo” o la revolución social expresada en su pensamiento, y que se constituyó por los intelectuales principalmente. Por consiguiente, el Ba'at no se caracterizó por ganar elecciones. De hecho, sus fundadores y máximos líderes, Aflaq y Bitar, se presentaron a las elecciones parlamentarias en múltiples ocasiones sin lograr conseguir ser elegidos. Su partido, como ya se ha mencionado, empezó a incorporar las masas de campesinos y obreros con su convergencia con el Partido Árabe Socialista de Hurani.

Es pertinente destacar que las políticas que aplicó el Ba'at especialmente después de la llegada de su ala radical y de inclinaciones marxista, que consolidó su poder a partir de los años setenta, fueron de tendencia socialista (Abdu, 2006, p. 96). Puso énfasis en la redistribución de las riquezas; mantuvo la reforma agraria efectuada en los años de la República Árabe Unida; aceleró el proceso de nacionalizaciones y las limitaciones impuestas sobre el capital extranjero e incorporó la terminología marxista en los documentos y aparatos de prensa del partido. La idea de la lucha de clases empezó a ocupar un lugar determinante en la ideología ba'atista. Lo cual quedó reflejado en sus incipientes relaciones con el bloque soviético, a diferencia de lo que sucedió durante los primeros años del partido caracterizados por las posturas anticomunistas expresadas por su ideólogo, Aflaq.

En fin, ya que la idea no es entrar en los detalles de los sucesos, nos limitamos a subrayar que en 1963, por primera vez, tanto en Siria como en Irak, el Ba'at formó gobiernos en solitario y controló el panorama político en dichos países, por lo que logró aumentar su influencia sobre el mundo árabe, particularmente, desde el punto de vista ideológico, a pesar de las diferencias internas entre sus alas: *qutriun* (regionalistas) y *qaumiun* (nacionalistas), o los militares *versus* políticos, como veremos en los próximos apartados.

2.6 Nociones generale sobre el nacionalismo y la nacion en el arabismo del Ba'at

La definición de la nación formulada por Michel Aflaq parte de las consecuencias de la evolución histórica de los elementos que mantienen la cohesión social necesaria para la formación de una nación. En eso se diferencia de la definición de otros teóricos nacionalistas árabes, al-Husri y Sada principalmente, que le precedieron. Por tanto, en múltiples textos suyos podemos encontrar que la nación árabe estuvo unida desde las edades antiguas por el vínculo racial cuando las relaciones de sangre definían la nación, pero, con el paso del tiempo pasó a ser sostenida por la unidad de la lengua, el espíritu, la historia y la cultura común (Aflaq, 1971, p. 106).

Es decir que, siguiendo esa formulación, Aflaq no basó su definición de la nación en lo racial, lo que le permitió el encaje de todos aquellos pueblos que fueron arabizados por el islam como es el caso de Egipto, Sudán y los países del Magreb. La lengua y la adopción de la religión, así como la interrelación con los propios árabes, les permitieron autoidentificarse con la nación árabe. Aflaq, por lo tanto, subrayó los elementos no materiales que se basan en lo vivo y emocional, para delimitar las fronteras de la nación.

El nacionalismo, por otra parte, es el concepto menos definido en las obras de Aflaq. Él considera que es muy amplio para que sea definido ya que no es ni teoría ni credo con características delimitadas. Es un fenómeno vivo, dice Aflaq, para quien “el nacionalismo árabe no es una teoría, sin embargo, es la fuente de todas las teorías” (Aflaq, 1971, p. 139). Por tanto, no se puede reducir a una mera definición para evitar que pierda el fervor y la emoción. No obstante, Aflaq sostiene que “el nacionalismo que defendemos es amor, ante todo. Es la emoción que vincula el individuo con su familia (...) el nacionalismo como cualquier amor, llena el corazón de alegría y la psique de esperanza (...) es el mejor camino para el humanismo” (Aflaq, 1971, p. 133).

Uno de sus rasgos esenciales es la originalidad. El nacionalismo que defiende Aflaq rechaza la identificación con las teorías nacionalistas de otros ámbitos, especialmente del europeo. Aboga por el carácter endógeno en vez de la implementación de ideas procedentes del exterior y que son el producto de necesidades distintas, como son las de las sociedades europeas. Por ello, la idea nacionalista árabe es la respuesta que nace de las propias circunstancias de la nación para responder a los desafíos del momento.

En este sentido, para diferenciarla de la terminología occidental frecuentemente empleada por los nacionalistas árabes, en lugar de la palabra *qawmiyya* (nacionalismo) o del

término *din* (religión), Aflaq defiende el uso de la palabra arabidad para referirse al nacionalismo árabe y el término islam en vez de religión que es, según él, más abstracto y menos explicativo que la importancia que supone el islam para el nacionalismo árabe (Aflaq, 1971, p. 137). Para él *uruba* (la arabidad), es el modo más adecuado para definir el sentimiento de los árabes hacia su causa común, mientras que el nacionalismo se entiende como un concepto y una teoría exógena que no tiene la profundidad que tiene la arabidad. Por otra parte, subraya la necesidad de usar el islam para separarlo de la carga semántica negativa que tiene el concepto de la religión. Es decir, con ello se pretende explicar que el islam, que para él es el pilar del arabismo, no tiene los aspectos negativos que puede tener el cristianismo o el judaísmo.

En fin, para delimitar mejor la definición del nacionalismo y de la nación en la obra de Aflaq, adoptada por el Ba'at recurrimos al estudio de cada uno de sus objetivos del Ba'at así como su relación con las demás teorías y proyectos políticos. Así, se intenta comprender la aportación de la teoría nacionalista de Aflaq a la evolución de la teoría nacionalista árabe.

3. Delimitación de los objetivos del nacionalismo árabe del Ba'at

La aportación teórica y práctica del Ba'at al nacionalismo árabe se plasmó en la concreción de unos objetivos que resumen la receta reformista que se defiende desde el arabismo. Partiendo del axioma de que la degeneración y el atraso que azotan el mundo árabe son consecuencia directa de la división impuesta por los sucesivos foráneos que dominaron las tierras árabes desde el Imperio Otomano hasta las potencias occidentales, el Ba'at puso el objetivo de la unidad en la cima de su programa político. En segundo lugar, y debido al contexto en el que se elaboró la ideología del Ba'at años cuarenta y cincuenta donde una considerable parte de los países árabes aún se encontraba bajo dominación colonial, la noción de la libertad adquirió una especial relevancia en este movimiento. La libertad no solo entendida como liberación nacional, sino también la liberación de las trabas impuestas por el sistema feudal tradicionalista que para el Ba'at impedía modificaciones del *statu quo*. Por último, el Ba'at sumó a la definición de la nación el concepto de “socialismo árabe”, que fue matizado con una serie de diferencias respecto al socialismo real, para darle un carácter nacional que permitiese tener en cuenta las particularidades árabes.

3.1 La unidad

Desde los comienzos de la década de los cincuenta, y después de haber consolidado su marco ideológico, el Ba'at entró en una nueva etapa caracterizada por la planificación de la

acción destinada a lograr la unidad de los pueblos árabes, convirtiéndola en la columna vertebral del pensamiento nacionalista de aquella etapa histórica. Este anhelo se personificó en los distintos intentos de unidad entre países árabes que culminó en la unificación de Siria con Egipto, que veremos más adelante.

Partiendo de la idea de que el objetivo de este epígrafe es rescatar las ideas principales de Aflaq y por consiguiente del Ba'at sobre la unidad, se recurre principalmente a los documentos del partido, así como a las obras de sus fundadores, Aflaq, Bitar y Munif Razzaz, donde se aborda la idea de la unidad, tanto desde el punto de vista teórico epistemológico, como del práctico. Es decir, tratamos de abordar la respuesta que surgió de la pregunta ¿Cuál es la estrategia de la acción unitaria? Que viene a responder un vacío intelectual, que hasta entonces el Ba'at no había abordado, tal y como se desprende de los escritos de Aflaq, en los que subrayó la necesidad de construir una idea de unidad clara y sencilla al mismo tiempo.

El primer escrito aclaratorio de las dimensiones de la idea de la unidad, fue el artículo escrito por Aflaq, bajo el título “La tendencia revolucionaria de la unidad árabe”, publicado en 1953. En el mismo, Aflaq explica qué entiende por unidad, tanto desde el punto de vista teórico, como desde el táctico estratégico: en primer lugar, la idea de la unidad no es el resultado de una consecuencia, sino que es una idea nueva, y critica a los que llama “los unitarios de la división”, quienes creen que la unidad llega con la unidad política cuando las condiciones estén dadas. La lógica de la división no solo impide la involucración en el proyecto de la unidad, sino que se opone a ella. El pueblo árabe tiene que hacer hincapié en la práctica de la lucha por la unidad de su nación.

Aflaq sintetiza sus ideas de este artículo diciendo que “la unidad no es una acción auténtica que se produce por sí sola a consecuencia de las circunstancias y evoluciones (...) así, vemos que la unidad es eficacia, creación, vencer a las corrientes, competir con el tiempo; en suma, es una acción de lucha y un pensamiento revolucionario” (Farah, 1978, p. 106).

La unidad árabe no pudo llevarse a cabo, dice Aflaq en otro artículo del mismo año, por la mentalidad regionalista y las anormales condiciones de la división, ya que

La unidad abarca la noción de cambio y de combate. Los ataques del imperialismo y del sionismo se concentran casi exclusivamente contra la unidad árabe. El imperialismo no necesita recurrir a la acción directa para simular la democracia y el progresismo. En efecto, en tanto que su posición y su lógica conduzcan a cada grupo, individualmente, a actuar para obtener falsas ventajas a expensas de los demás, la fragmentación del mundo árabe le garantizará un resultado idéntico (Aflaq, 1977, p. 11).

En esta línea se pronuncia Bitar en un texto del año 1955 de su libro *al-Siyasa al-Arabiyya bayn al-Mabda wa al-Tatbiq* (La política árabe entre el principio y la práctica), donde detalla los pasos hacia la consecución de la unidad árabe, coincidiéndose con los planteamientos de Aflaq. Bitar vio necesario avanzar en la unidad con Egipto como un primer paso hacia una unidad que aglutinase al resto de países árabes (Bitar, 1960, p. 48).

También Aflaq reconoció que la unidad árabe no se puede llevar a cabo sin un proceso evolutivo en el que fuesen cimentándose las bases de una unidad total:

Nosotros no vamos a decir que la unidad árabe se llevará a cabo de un solo golpe; por el contrario, lo natural y racional es que se vaya cumpliendo escalonadamente y en diferentes etapas. Nosotros creemos en esta visión y trabajamos a su favor, ya que la unidad entre dos o tres regiones es una etapa (...) [que] facilite la llegada de una etapa más elevada en pro de una unidad más amplia y extensa (Farah, 1978, p. 132).

Por ello, el Ba'at desde que empezó a tener presencia e influencia en el pensamiento nacionalista árabe, no ha cesado de abogar por proyectos de unidad puntuales, como fases que se culminarán con una unidad más amplia. A partir de principios de los años cincuenta defendía la unidad con Irak, sin que esa confluencia se viese perjudicada por la presencia británica. Posteriormente empezó a defender vehementemente la unión con Egipto, entendiéndola como núcleo de la unidad total y un camino práctico hacia su realización.

No obstante, Aflaq matiza la idea de unidad expresada por Bitar, aclarando que la unidad no es la suma de elementos separados, ya que no se trata de unificar “partes sanas” cuya desunión es reciente y coyuntural, sino que se trata de una herencia de años de degeneración cuya superación requiere que la unidad exista previamente como principio activo y creador entre las distintas partes. Él ve que sumar partes muertas no produce vida, por lo que es necesario un renacer del alma en la sociedad árabe (Aflaq, 1977, p. 21). Lo cual, a nuestro juicio, constituye una influencia por la idea de al-Husri en la que entiende la unidad como un proceso de interacción, mediante la cual la nación árabe, por su capacidad de complementariedad, puede expresar su genio. Así fue su argumento para refutar los críticos de la unión que la consideran una suma de ceros.

En el mismo año, Aflaq, en otro texto titulado “Unidad de combate y unidad de destino”, pese de haber incorporado en su planteamiento de la unidad, ciertas categorías de la dialéctica marxista, como la lucha de clases y los derechos del proletariado, Aflaq mantuvo la vertiente mística que caracterizó todo su pensamiento:

La unidad procede de un comportamiento premeditado y no de una reacción espontánea. Al mismo tiempo que implica la renuncia a las simplificaciones y a los intereses inmediatos, se dirige al espíritu y exige una fe profunda, el sacrificio del presente por un futuro mejor, una rigurosa preparación y una educación del carácter (Aflaq, 1977, p. 13).

Aflaq se alejó de la opinión que supeditaba la unidad a las fuerzas materiales, en las que la unidad se conseguía mediante un Estado que puede imponer su poder, uniendo a su alrededor el resto de estados. Aflaq, en este sentido, critica a lo que llama el pensamiento superficial de la clase política árabe que no llegó a entender que lo que falta es dedicar el esfuerzo a recuperar la unidad espiritual para, posteriormente, llegar a la unidad política. Él razona que la unidad basada en lo material no resiste el paso del tiempo a menos que se produzca una resurrección espiritual capaz de sostener un cambio radical basado en la primacía de los elementos que pueden sostener dicha unidad (Aflaq, 1977, p. 123). Es decir que, para él, la unidad política no es el objetivo. El significado de la unidad en Aflaq adquiere dimensiones emocionales. La verdadera unidad es cuando se consigue que los árabes incorporen los sentimientos de los vínculos nacionalistas, siendo en el pasado, una nación única que aún mantiene elementos comunes, “fomentados por la unidad de la lengua, el espíritu, la historia y la cultura” (Aflaq, 1971, p. 106).

De este modo, el líder Ba'at enfatizó la parte metafísica de la concepción nacional. Es decir, que la explicación de la unidad para él, como repitió en distintos artículos, es “una experiencia viva que no se comprende solamente con la mente”. Aflaq priorizó la creencia en las potencialidades de la unidad, sin explicar los beneficios materiales que aquello puede conllevar. Lo cual, es una manifestación de la supremacía de la fe y la parte mística y emocional en su pensamiento que, aparentemente, perjudicó la vertiente programática y práctica en lo referente a las formas concretas de conseguir el objetivo de la unidad. “Aflaq no escribió nada respecto a la aplicación científica de los pilares de su teoría: nación, nacionalismo, unidad, libertad, socialismo, misión eterna” (Abdu, 1999, p. 24). A eso se agrega que “*Aflaq was not a very precise thinker and composed his only ideological work of any length in haste and under pressure*” (Roberts, 1987, p. 75).

Lo cual se refleja en otro escrito suyo al afirmar que “nuestra respuesta a la pregunta ¿Cuáles son los pasos prácticos hacia la unidad árabe?, es: la lucha unida (...) con la lucha construiremos las bases de nuestra vida futura y se hacen desaparecer los factores decadentes porque la lucha constituye nuevos niveles” (Aflaq, 1971, p. 45).

A nuestro parecer, Aflaq, consciente de la insuficiencia práctica y la fuerte presencia del elemento abstracto de sus planteamientos, ofreció un entendimiento más extenso de la idea de la unidad. Acomodó en ella las principales demandas políticas y sociales de los pueblos árabes de la época, convirtiendo la unidad en el objetivo cuya consecución significaría el cumplimiento de una serie de demandas subalternas. Así encontramos en un texto suyo del año 1957 titulado “Preguntas y respuestas”, que

La unidad se encuentra ligada a otros dos objetivos revolucionarios: la libertad y el socialismo; se encuentra en interacción con ellos, los alimenta y se alimenta de ellos. Por primera vez tras muchas generaciones, esta unidad forma parte del tejido mismo de la vida del pueblo árabe y se mezcla en la intimidad de su combate por la libertad y la independencia. Asimismo, la unidad va ligada a todas las reivindicaciones del pueblo: por los derechos políticos y el pan de cada día, por unas condiciones políticas y sociales apropiadas que garanticen la dignidad humana, y permiten a este pueblo realizar su misión nacional (Aflaq, 1977, p. 21-22).

Es decir, que Aflaq subordinó y sintetizó lo que él llama problemas parciales, en “la cuestión nacionalista”, al objetivo de la unidad. Haciendo, así, que la teoría de la unidad difiera cualitativamente de los conceptos planteados por él mismo anteriormente. La evolución de su pensamiento respecto a otras causas y demandas sociales y políticas, llevó a la ampliación de las dimensiones de la unidad desde el punto de vista dialéctico. Él llegó a reiterar que la unidad es una expresión de la lucha contra el colonialismo, el autoritarismo interno, la explotación de clases y el atraso, vinculándola con las necesidades vitales del pueblo árabe. Es lo que Aflaq llama, los rasgos positivos de la unidad (Aflaq, 1971, p. 61-66).

Aun así, él insiste en la diferenciación entre la unidad y el nacionalismo árabe. Aclara que la idea de la unidad es uno de los objetivos que se consigue mediante el énfasis en la teoría nacionalista. Dicho de otra manera, que el nacionalismo, que para Aflaq goza de carácter eterno, se emplea en una fase histórica que pretende corregir el destino de la nación. La unidad como demanda, existía antes del Ba’at quien la dio un contenido y una definición propia, ligándola con los demás objetivos revolucionarios, libertad y socialismo. (Aflaq, 1971, p. 247).

Al-Razaz, por su parte, poco aportó a la aclaración de los conceptos del partido en este sentido. Abordó la unidad con términos abstractos que vinculan la unidad de los territorios árabes con la unidad de la lucha de sus pueblos. Para al-Razaz, la unidad se consigue vía el sufrimiento del militante nacionalista, resultado directo del traslado de la conciencia teórica a la práctica. La unidad es la fase que sucede la eliminación del colonialismo y la explotación (al-Razaz, 1976, p. 23).

John Devlin, sostiene que la concentración de los líderes del Ba'at en la producción teórica exclusivamente se debe a dos razones. En primer lugar, a su énfasis en la urgente necesidad de transformar las estructuras sociales de la sociedad y, en segundo, por ver la toma del poder como un hecho improbable, por lo menos, en el corto y medio plazo, lo que les llevó a prescindir de elaborar aportaciones programáticas para esa hipotética fase (Devlin, 1979, p. 37).

Entre los pocos puntos prácticos que abordó Aflaq en su teoría de la unidad, fue el que se refiere a su forma. En este sentido, la evolución de su pensamiento es obvia. Antes de la experiencia de la unidad con Egipto entre 1958 y 1961, que veremos más adelante, Aflaq no especificaba el tipo de unión que quería para el mundo árabe. La imposibilidad de avanzar en la unión partiendo de la convergencia de Siria con Egipto, hizo que el Ba'at y Aflaq en particular se decantara por un tipo de unidad que conservase el gobierno local y las particularidades -que el Ba'at no reconoce- de cada región árabe.

Por ello, un año después de la separación de ambos estados, Aflaq en un artículo titulado “El desastre de la secesión”, aboga por

Un sistema de unidad en la medida que permite conservar su significado nacionalista y de evitar una hegemonía regional al mismo tiempo. El sistema que el partido ha adoptado tras las deliberaciones sobre la unidad y que le parece capaz de responder a su intención, es el de un único Estado federal. Este sistema tiene en cuenta, a la vez, que el pueblo árabe es uno, y la realidad de la existencia de diferentes regiones árabes (Aflaq, 1977, p. 26).

Aquí se refleja, que el Ba'at no solamente opta por el federalismo como sistema político capaz de mantener la unión, sino que también cristaliza el abandono de la visión utópica respecto a la homogeneidad de la nación árabe. La evolución en este sentido es un reconocimiento de la realidad heterogénea y la necesidad de encajar las distintas sensibilidades.

Lo cual llevó a Aflaq, a nuestro parecer, a una autocrítica de su planteamiento de la unidad. Él razona que es necesario sacar el objetivo de la unidad del campo teórico, del pensamiento y de la promesa, para llevarla a la práctica cotidiana de la nación y superar las debilidades de la fragmentación (Aflaq, 1977, p. 28).

Respecto a las delimitaciones de la nación árabe, Aflaq adoptó la idea de al-Husri, e incluyó El Magreb y Egipto en la misma (Kienle, 1990, p. 5), partiendo de la lengua como criterio de definición del *uruba* (arabidad). La primera constitución del Ba'at establece que el territorio árabe es aquel que está habitado por la nación árabe, es decir, desde las Montañas

Taurus y el Zagros, al Golfo de Basra⁸⁵, desde el Mar Árabe y las Montañas de Etiopía, hasta el Mediterráneo, el Gran Sahara y el Océano Atlántico.

Se trata de una definición que se basa también en la inclusión en la nación árabe de todos aquellos países que formaban parte de la Liga Árabe y cuyas fronteras habían sido impuestas por las potencias coloniales. Este punto constituye una contradicción con los enunciados del Ba'at que rechazan las “divisiones” entre territorios árabes. Partiendo de la propia lengua como criterio de demarcación de lo árabe, el Ba'at olvida que Somalia, Yibuti, Comoras y parte de la población del Magreb, más del diez por ciento de la población de los países miembros de la Liga Árabe, no comparte el idioma árabe. Asimismo, se observa que dicha definición incluye territorios gobernados por países no árabes, como Alexandretta (Iskanderun en turco) que fue anexionado por Turquía en principios del siglo pasado. Sucede lo mismo con la provincia de al-Ahwaz (Khuzistan en persa), territorio históricamente gobernado por una dinastía árabe y que en la actualidad pertenece a Irán.

Respecto a la presencia de Israel en las tierras árabes, el partido no la mencionó en sus escritos hasta después de *al-Nakba*, 1948. Posteriormente, tuvo una importante presencia en la literatura del Ba'at personificada en la denuncia de la Declaración Balfour⁸⁶. A nuestro parecer, el arraigo del Ba'at en *El Mashreg*, impidió que adoptase una postura respecto a los enclaves mediterráneos de Ceuta y Melilla, que según el mismo criterio aplicado anteriormente, serían territorios árabes anexionados por potencias extranjeras. En este caso, por España.

3.1.1 La unidad y la realidad heterogénea

Después de haber visto los principales enunciados de la teoría de unidad de Aflaq, conviene arrojar luz sobre su opinión respecto a los principales grupos minoritarios que, por diversas razones, gozaban de especificidades étnicas y/o religiosas que les diferenciaban de la mayoría del pueblo árabe que, *a grosso modo*, comparte la lengua y profesa el islam suní. Así, en el mundo árabe, se encuentran minorías cristianas de múltiples iglesias y corrientes:

⁸⁵ Se conoce por el Golfo Pérsico y/o Golfo Árabe. En la literatura ligada al nacionalismo árabe suele denominarse Golfo Árabe. A ello se suma que parte de las zonas ubicadas por él y que están controladas por Irán, son reivindicación constante de los partidos nacionalistas como es el caso del Ba'at.

⁸⁶ La Declaración Balfour fue el documento mediante el cual el gobierno británico de entonces respaldó la creación de un “hogar nacional para el pueblo judío” en las tierras de Palestina. El compromiso británico fue expresado en la misiva enviada por el ministro de exteriores británico Arthur Balfour en noviembre de 1917 al representante de la comunidad judía en el Reino Unido, Walter Rothschild.

ortodoxos, maronitas, coptos, armenios, asirios, es decir, árabes cristianos que tienden a asociar el nacionalismo árabe con el islam suní y que consideran el uso de la lengua árabe una forma de mantener la dominación del islam. Por otra parte, existen musulmanes de orientaciones “heterodoxas” como los alauíes, zeidíes, ismaelíes y druces. A eso se suman los pueblos que no comparten la lengua árabe, base del nacionalismo del Ba’at: kurdos y arameos en *El Mashreg*, y *amaziks* y tuaregs en El Magreb.

A las diferencias étnico-religiosas se une el problema de que prácticamente todas las minorías mencionadas tienen una dilatada historia de conflictividad con los poderes centrales y que, en las épocas recientes de dominación otomana, en el marco de las reformas de descentralización, gozaron de una relativa autonomía, en la que, prácticamente, el único vínculo que les unía con el poder central, era la tributación.

El Ba’at reconociendo implícitamente la heterogeneidad de las poblaciones que definió como patria árabe, adoptó una visión progresista en la que abogó por la tolerancia y la permisividad con las minorías, especialmente con las raciales. Por ello, Aflaq en una conferencia en Marruecos en 1955, sostuvo que, en El Magreb, el problema de *amazigs* no suponía un peligro para la unidad, ya que el islam constituye un factor unificador, a diferencia del caso del *Mashreg*, donde la diversidad religiosa hace que los grupos cristianos radicales entienden que la arabidad es sinónimo del islam y la combaten con la excusa de impedir la hegemonía del islam como religión, legislación, civilización y cultura. Por tanto, todos los intentos de constituir los estados religiosos fracasaron como se vio en Europa en la edad media o el propio imperio musulmán que hizo que los estados no árabes optasen por la separación, Turquía e Irán; en Egipto, según él, el problema consiste en que, a lo largo de años de aislamiento y ocupación extranjera, se creó en este país una personalidad que hizo brotar ideas que defienden un nacionalismo propio. Todos “aquellos problemas requieren soluciones revolucionarias correctas, capaces de garantizar a la arabidad su pueblo y territorio, la unidad espiritual, el entendimiento y la cohesión” (Aflaq, 1971, p. 274).

A este respecto, Aflaq, aclara que su arabismo, se diferencia de los conceptos tradicionales, al incorporar la interpretación progresista reflejada en los objetivos de la libertad y el socialismo. Él matiza que con el socialismo que apela por los derechos del pueblo no distingue entre musulmán, cristiano, árabe, kurdo o *amazik*. Lo cual significa que no hay minorías o sectas oprimidas, sino que existe un pueblo árabe oprimido por sus oligarquías locales y la ocupación extranjera. Asimismo, Aflaq reflexiona que el nacionalismo

árabe está alejado de connotaciones genéticas o raciales, lo que lo aleja del nacionalismo nazi, ya que el nacionalismo árabe se caracteriza por ser humanístico. (Aflaq, 1971, p. 172-175).

Todo ello es el reflejo de la teoría y el significado del Ba'at quien entendió por el *Renaissance*, desde el punto de vista teórico, la superación de todo tipo de faccionalismo regional, comunitario, tribal, racial o regional, en el sentido de que todas las particularidades se diluyen en el arabismo, que según el planteamiento de Aflaq, tiene que tolerar las diferencias, para no alentarlas.

No obstante, el Ba'at pese a la afirmación de Aflaq de que “nadie puede impedir que los kurdos aprendan su lengua con la condición de someterse a las leyes del Estado y no constituir un peligro” (Aflaq, 1971, p. 182), demostró una práctica alejada de su teoría. La presencia del Ba'at en el poder se caracterizó por la permanente conflictividad con los kurdos, tanto en Irak como en Siria. Se practicó con regularidad su expulsión, se impidió que se beneficiasen de la redistribución de la tierra y se les privó de su nacionalidad (Olson, 1982, p. 15).

En el mismo texto, respecto a las minorías, Aflaq dice respecto a la rebelión de los kurdos en Irak, que el Ba'at no se opone el derecho de los kurdos de tener su autogobierno, sin embargo,

La resurrección kurda en Irak es objeto de la explotación por fuerzas imperialistas y reaccionarias (...) la mayoría de los kurdos se encuentra en dos países no árabes, mientras que los que se encuentran en Irak son relativamente una minoría. En segundo lugar, la situación de los kurdos en la nación árabe se diferencia de la de Turquía e Irán. Desde siglos, los kurdos vivieron con los árabes y hasta ahora no había distinción entre ellos (Aflaq, 1971, p. 181).

Y agrega que dichas distinciones aparecieron con la llegada de Francia y Gran Bretaña y fueron sostenidas por los intereses de la clase feudal kurda. Por tanto, carecen de fundamento ya que la inmensa mayoría, según Aflaq, comparte las mismas demandas del pueblo árabe, es decir, una vida digna, mismos derechos y obligaciones.

Olson asevera que, paradójicamente, Aflaq fue quien endureció la política hacia los kurdos, mientras que, lo que se llegó a llamar el Neo-Ba'at de Hafid al-Asad que gobernó posteriormente, intentó buscar un mejor encaje con la inclusión masiva de categorías marxistas en la teoría nacionalista árabe, como el énfasis en la lucha de clases, las nacionalizaciones o las políticas destinadas al proletariado (Olson, 1982, p. 16).

Respecto a los libaneses, los maronitas principalmente, que para Aflaq, son cristianos alimentados por falsas ideas del colonialismo, los nacionalistas tienen que optar por la labor pedagógica para explicar que el arabismo no es sinónimo del islam.

Nuestro deber es explicar a los libaneses aislacionistas, que nuestra arabidad impide la presión religiosa y la dominación de taifa diniyya (secta religiosa) sobre otra. Reniegan la arabidad, que, en su opinión, impide conseguir una sociedad que garantice la libertad individual (...) debido a la ubicación del territorio libanés, la comunicación entre ellos y occidente, la presencia de misiones [religiosas] extranjeras, saborearon la apariencia de la civilización occidental más que cualquier otro territorio árabe. Así, se vincularon con la idea de libertad individual (Aflaq, 1971, p. 181).

En general, el Ba'at puso énfasis, al menos desde el punto de vista teórico, en el carácter abierto y tolerante del arabismo con las minorías. Su enfoque hacia los kurdos, que era una minoría no árabe, constituye una excepción si la comparamos con su postura práctica respecto a las minorías árabes, cristianos y musulmanes "heterodoxos". Desde nuestro punto de vista, esta actitud es consecuencia de la propia composición del Ba'at que, desde su fundación, fue dominado por greco-ortodoxos, alauíes y druces, principalmente. Samir Abdu, llega a decir que el Ba'at dio prominencia y presencia a las minorías religiosas (Abdu, 2006, p. 19).

El Ba'at que en sus primeros momentos engrosó sus filas con los miembros del ejército que se inclinaban hacia lo secular, encontró en los militares procedentes de comunidades minoritarias, una base que compartía sus planteamientos. Roberts Olson, explica que alauíes y druces, sus zonas gozaron de independencia bajo el mandato francés, iniciaron migraciones masivas hacia las grandes urbes tras la unificación de Siria. Allí se enrolaron en el ejército -que era la opción preferida de los jóvenes de clases bajas que en su momento fueron reclutados por los franceses en sus *Troupes Speciales*- y en la administración pública. Por ello, casi todos los protagonistas de los golpes de Estado que llevaron el Ba'at al poder fueron militares alauíes, ismaelíes y druces (Olson, 1982, p. 74-75).

David Roberts, explica los motivos de la presencia masiva de las minorías religiosas en el Ba'at diciendo que *"the Ba'ath has tended to have its bases of membership outside Damascus and also because the antithesis between the secular ideology of Ba'ath and Sunni Islam, with its wider dogmatic force and the prestige of its orthodoxy, is more acute in general than any likely to exist between the Ba'ath and the minorities"* (Roberts, 1987, p. 22-23).

Es por ello que las minorías religiosas, históricamente con más contactos con Occidente que la mayoría suní, fuesen más proclives de aceptar los planteamientos del Ba'at que aparte de defender un Estado aconfesional, reprochaba las desigualdades sociales: “*a secular ideology, it had to cross swords with the hated Sunni, the landowners of the countryside and the merchants of the town, the officers in the army and the folk who undoubtedly governed Syria*” (Roberts, 1987, p. 27).

Alauíes, ismaelíes y druces, históricamente, se concentraron en las zonas montañosas (Norte de Líbano, Sur de Turquía, Jabal Alauí, Tartus y Lataquia), para escapar de la persecución de otros grupos, lo que influyó, a peor, en sus condiciones económicas, ampliándose la brecha entre ellos y el resto de la población. Vivían aislados con sus sistemas feudales internos, especialmente los druces. A eso se suma el hecho de que, a diferencia de otras regiones, sus zonas no se beneficiaron de las infraestructuras o las relaciones comerciales con los franceses. Se estima que después de la retirada francesa, la gran mayoría de ellos trabajaba como *murabis* (pastores) o empleados en las principales urbes cuya economía estaba controlada por los comerciantes suníes.

Cuando el Ba'at plantea combatir las estructuras económicas y sociales existentes, y aboga por más igualdad social, así como por los derechos laborales, lo que estaba haciendo era coincidir con las demandas históricas de dichas minorías que eran los subalternos de aquel entonces. Con lo cual, no sorprende que el Ba'at se dirigió a estos segmentos de la sociedad. “Aquellas condiciones eran *“fertile ground for an ideology which promised land reform and war on oppressive landlord”* (Roberts, 1987, p. 24).

A eso podemos agregar la influencia de la dirigencia del Ba'at compuesta por no suníes, excepto Bitar, el cofundador del partido. El propio Aflaq era greco-ortodoxo, que decidió lanzar el partido cuando se alió con los simpatizantes de Arzuzi, todos alauíes procedentes de las zonas de Lataquia y Tartus en la costa mediterránea.

En suma, la noción de unidad en el pensamiento del Ba'at aparte de su ambigüedad desde el punto de vista práctico, ignoraba la palpable heterogeneidad que caracteriza los pueblos que habitan lo que se puede denominar territorios árabes; pero, al mismo tiempo, es pertinente destacar la posición privilegiada que obtuvieron las minorías religiosas (población árabe que no comparte el islam suní), en el nacionalismo árabe del Ba'at. Por otra parte, kurdos principalmente y minorías no árabes que se pueden encontrar en un territorio u otro no gozaron de la misma permisividad en cuanto a tolerar las diferencias en lo relativo a la unidad

árabe. A nuestro parecer, ello se debe a la imponente presencia de las minorías árabes en el Ba'at como se esclareció anteriormente.

3.1.2 Evolución del objetivo de unidad en el Ba'at

La unidad orgánica del mundo árabe y la necesidad de vincular todas sus vertientes era el objetivo primordial del Ba'at lo que le convirtió en el único partido en el mundo árabe que abogaba por dicho objetivo. La unidad era el lema que encarnaba toda su literatura: constitución, *Muntalaqat* (Puntos de partida) y las obras de todos sus teóricos, quienes consideraban que el objetivo de la unidad política supondría la solución de los problemas que azotaban a la nación árabe: feudalismo, desigualdades, atraso económico y dominación extranjera. Por ello, el partido puso énfasis en gozar de la dimensión árabe y garantizar su presencia en todos los territorios con el propósito de promover la unidad desde todos los territorios árabes, aunque inicialmente, los líderes del Ba'at se limitaron a favorecer, únicamente, la idea de una unidad de los territorios de la Gran Siria (Devlin, 1979, p. 79). Una idea que fue superada e incluso desmentida posteriormente para dar lugar a una unidad que incluyese a toda la nación árabe. No obstante, es pertinente subrayar el rechazo que ha demostrado el Ba'at a la idea de unión con territorios árabes gobernados por monarquías como era el caso de Arabia Saudí, Jordania e Irak durante los años cuarenta (Partido Ba'at Árabe Socialista, 1963, p. 51-52, 220).

En este sentido, hay que matizar que el Ba'at creyó en la unidad parcial como parte de la idea de la unidad gradual que dará paso a una unidad total que aglutinaría a toda la nación árabe, tal y como se manifestó en la obra principal de Aflaq, *Fi Sabil al-Ba'at*. Es decir, emprender proyectos de unidad puntuales con otros territorios árabes con el objetivo de que dicha unidad sea aplicada con el tiempo para abarcar otros estados árabes. Por ello, se observa en la literatura del partido en los primeros años de su fundación entusiasmo por la unidad de Siria con territorios de su entorno como Irak y Líbano, países que por su composición poblacional se asemejan a Siria más que a otras partes del mundo árabe.

No obstante, los intentos de unidad más serios se orientaron hacia Egipto. De este modo, a partir de febrero de 1955, el Ba'at adoptó el eslogan de la unidad con Egipto como paso que precedería a una unidad más extensa. Lo cual, a nuestro juicio, se contextualiza en el marco de la consolidación del poder de Naser dentro del Consejo de la Revolución que derrocó la monarquía en el golpe de Estado de 1952. Con ello, se acentuó la inclinación de la política egipcia hacia el arabismo, es decir, la involucración en un proyecto de unidad árabe,

principalmente, con fuerzas nacionalistas y progresistas como el Ba'at. Esto permitió el inicio de una relación de armonía entre ambos países en un momento que gobiernos monárquicos, por su parte, estrecharon su relación contra Egipto y el bloque de países cuyo sistema de gobierno fuese republicano.

La inclinación del Ba'at hacia Egipto fue también la consecuencia de la marcada política antimperialista adoptada por Naser, cuyo reflejo más evidente fue la aceleración de la retirada británica del país, que había sufrido una ralentización tras los acuerdos que reconocían la independencia de Egipto. El reflejo de todo ello fue la nacionalización de los sectores estratégicos que estaban bajo control occidental; tal como fue el caso del Canal Suez.

El acercamiento más importante, en cuanto al objetivo de la unidad árabe, fue el que protagonizó el Ba'at sirio con Egipto. Su envergadura se debe al resultado conseguido: la República Árabe Unida (RAU) fruto de la unión entre Siria y Egipto. De este modo, el nacionalismo árabe consiguió materializar de forma parcial lo que se consideraba su objetivo principal, la unidad de la parte sustancial del mundo árabe.

En conclusión, aparte de la prioridad a nivel teórico que se dio al objetivo de la unidad por parte de la literatura del Ba'at a nivel práctico no hubo intentos de unidad hasta la emergencia de Naser en la escena política árabe. La debilidad del Ba'at desde el punto de vista práctico provocó que la iniciativa de efectuar el intento de unidad fuese liderada por otra fuerza arabista, el naserismo. De este modo, y siempre operando desde el complejo escenario político sirio, el Ba'at como veremos a continuación, se embarcó en la materialización paulatina de la unidad total de los territorios árabes. En definitiva, la irrupción del nacionalismo árabe en otros territorios facilitó la evolución de la concepción de la unidad en el pensamiento del Ba'at. Es decir, la amplió más allá del ámbito de la Gran Siria.

3.1.3 El Ba'at y el nacionalismo local

Una de las realidades que el Ba'at tuvo que enfrentar para llegar a la unidad de la nación árabe era el tema de los nacionalismos locales, *al-qutriun* (los regionalistas), en terminología de Aflaq. Es decir, las realidades territoriales heredadas del Imperio Otomano y del reparto de territorios entre las potencias occidentales. En este sentido se destaca que con los años de apogeo de producción teórica y política del Ba'at años cincuenta y sesenta, el partido no tuvo que dedicarse a refutar el nacionalismo egipcio como tuvo que hacer al-Husri

en los años treinta y cuarenta, abanderado por destacados literatos, Husein, al-Hakim, Heykal, al-Aqad, como se ha visto en apartados anteriores.

Creemos que aquello se debe principalmente a la coincidencia con el acceso de Naser al gobierno después de la revolución de 1952, en el que Egipto se destacó por ocupar un lugar privilegiado en lo que al nacionalismo árabe se refiere. Con lo cual, el nacionalismo local egipcio no tuvo gran presencia ni capacidad de convocatoria como la que tenía anteriormente. Por ello, la única referencia directa a dicho nacionalismo en lo que pudimos encontrar en la literatura de Aflaq y los documentos del Ba'at fue su confirmación de que los intentos del nacionalismo egipcio de apoyarse en la historia remota y la arqueología, fracasaron, con lo que “ahora, nadie se atreve a plantear un nacionalismo egipcio faraónico” (Aflaq, 1971, p. 1978).

En la otra parte de *El Mashreg* (Oriente Medio), la realidad en aquellos años era distinta. Inmersos en los procesos de independencias y en las consecuencias de la Declaración Balfour, que garantizó un Estado para los judíos en Palestina, así como de los Acuerdos Sykes-Picot,⁸⁷ que supusieron la división de la zona en múltiples estados, todas aquellas dinámicas contribuyeron a la acentuación de los nacionalismos locales.

Lo más importante en este sentido, en lo que al nacionalismo local se refiere, fue consecuencia de la partición del territorio que estaba bajo mandato francés, dividido en dos estados, Siria y Líbano, caracterizados ambos por la enorme heterogeneidad de su población desde el punto de vista religioso y étnico.

La nueva situación influyó en el auge del nacionalismo maronita libanés que defendía la independencia de su recién creado Estado y su carácter cristiano pro occidental. Era el único nacionalismo local en el mundo árabe que aceptaba las fronteras heredadas del Acuerdo Sykes-Picot (Kienle, 1990, p. 8). Asimismo, se acentuó el nacionalismo regional que abogaba por la unión de la Gran Siria, como unidad territorial que agrupaba los distintos grupos independientemente de su credo. Fue el nacionalismo de Antun Sada, como se vio anteriormente.

Aflaq dedicó parte de sus escritos para desmontar los argumentos del nacionalismo libanés. En su artículo *Lubnan wa al-Uruba* (Líbano y la arabidad), asevera que el

⁸⁷ Oficialmente se conoce por el acuerdo de Asia Menor. Fue un acuerdo secreto firmado entre Gran Bretaña y Francia en 23 de mayo de 1916. De ahí su denominación que viene de Mark Sykes y George-Picot, canciller británico y francés respectivamente. El acuerdo es considerado un punto de inflexión por haber definido el grueso de las fronteras que dividen los países del *Mashreg* después del desmembramiento del Imperio Otomano.

regionalismo en el mundo árabe es producción de las clases feudales que pretendían preservar sus intereses mediante el uso de lo confesional y racial para dividir las masas, lo que, según Aflaq, pudo triunfar por las consecuencias acumuladas de siglos de gobierno extranjero. Él propone combatir los nacionalismos locales vía la presentación de un arabismo humanista y abierto hacia las particularidades de cada región. Por ello, Aflaq advierte que las relaciones dialécticas entre las posiciones regionalistas y la lucha unitaria requieren un nivel de madurez capaz de tratar los problemas regionales de forma correcta. Asimismo, critica lo que él denomina la visión superficial que evita abordar los desafíos con la profundidad que requería la coyuntura (Aflaq, 1971, p. 178).

Respecto al nacionalismo de Sada, cabe destacar que Aflaq fue menos agresivo en sus críticas. A nuestro juicio, esto se debe a la gran similitud de su pensamiento: la teoría de ambos tiene una carga mística y emocional muy importante; comparten la necesidad de revertir el orden social existente. Tanto Aflaq como Sada -ambos proceden de la comunidad greco-ortodoxa- abogaban por un Estado aconfesional y su antimperialismo se reflejó en su oposición a la ocupación extranjera, incluido el Imperio otomano, de las tierras árabes.

En lo relativo a la unidad que pretenden, creemos que Aflaq no coincide con Sada en la definición de la nación ni en su denominación. El segundo plantea la unidad de lo que él llama la Gran Siria, mientras que el primero defiende la unidad de toda la nación árabe. No obstante, creemos que debido a que Aflaq creía en la unidad gradual, consideró que el nacionalismo de Sada era un paso hacia la unidad total. Incluso, varios investigadores del pensamiento de Aflaq y del Ba'at argumentan que el partido creado por Sada, el Partido Nacional Socialista Sirio constituye un precedente en lo que a la fundación del Ba'at se refiere (Kienle, 1990, p.8).

En resumen, debido al propio contexto político en el que se fundó el Ba'at en el que predominaba la confrontación con Israel que generó cierta unidad y solidaridad emocional entre los árabes, los nacionalismos locales históricos no se encontraban en su mejor momento, como en los años veinte y treinta, por lo que no suponían una amenaza seria para el pensamiento nacionalista árabe. De ahí que el Ba'at no tuvo que otorgar mucha importancia a confrontar las tendencias que se oponían la unidad de la nación árabe.

3.2 La libertad

El segundo de los objetivos que encabezan el pensamiento del Ba'at es la libertad vinculada a varias dimensiones del nacionalismo, especialmente el ya mencionado objetivo de la unidad, y la lucha antimperialista. La libertad estaba, por lo tanto, estrictamente ligada al concepto de independencia de la dominación extranjera, y, por consiguiente, a la unidad de la nación árabe en un solo Estado independiente. Lo cual indica que la libertad ocupa una posición primordial en el arabismo de Aflaq, tal y como se deduce del gran volumen de obras teóricas producidas por los cuadros del partido. Aflaq reflexiona aclarando que

Por eso nuestro partido ha creído en la libertad y ha concentrado muchos de sus esfuerzos para su obtención. Su amor hacia la libertad no era un amor hacia un ideal abstracto. En realidad, el partido estaba profundamente convencido de que la libertad es una garantía práctica que asegura la continuidad de la lucha y previene de las recaídas y del inmovilismo (Aflaq, 1977, p. 40).

Se observa que en los primeros tiempos del Ba'at incluso años antes de su fundación, sus intelectuales, concretamente Aflaq, entendían la libertad desde el punto de vista de conseguir las independencias. Es decir, lo que podemos calificar de libertad colectiva. Por ello, la gran mayoría de sus escritos explican la libertad en clave de conseguir el autogobierno o independencia. Lo cual se inscribe en el contexto en el cual la mayoría de los países árabes estaban bajo dominación colonial o con tratados de protección firmados con las potencias occidentales, como era el caso de Egipto e Irak, que estaban vinculados con Londres mediante acuerdos de protección militar. Por ello, el Ba'at entendía que su proyecto de unidad pasa necesariamente por la libertad, es decir, por la independencia (Devlin, 1979, p. 32).

En un texto de 1946, escrito por Aflaq, titulado ¿Por qué aspiramos a la libertad?, publicado en el diario el Ba'at encontramos que la libertad para él

Es la piedra de toque que permite al pueblo medir la calidad de su independencia, afirmarse en las posiciones adquiridas y descubrir también las imperfecciones de esta independencia y los peligros exteriores que la amenazan. Entonces el pueblo conocerá las razones del abandono con que se trata un problema tan vital como es la causa palestina y descubrirá el secreto de la hegemonía extranjera sobre la política árabe, y hasta qué punto estamos limitados y maniatados por esta influencia. El pueblo comprenderá que grande es el grado de influencia que tienen las sociedades extranjeras en nuestro país, sabrá que las mismas se nutren de nuestros bienes y de nuestra riqueza (Aflaq, 1977, p. 36).

Un año más tarde, cuando todos los países de *El Mashreg* accedieron a la independencia y antes de *al-Nakba* de 1948, Aflaq puso el acento sobre los beneficios de lo que él llamaba la libertad nacional, diciendo que “los árabes disfrutaban de una gran libertad. Es la fuente y la garantía de todas las libertades: es la libertad nacional la que hoy les protege de la esclavitud” (Aflaq, 1977, p. 36).

Posteriormente, dio otro significado a la libertad vinculándola con la necesidad de oponerse a las estructuras sociales representadas por la clase política que ocupó el poder inmediatamente después de la retirada de las potencias coloniales. Lo reflejan numerosos artículos del diario el Ba'at y los documentos oficiales del partido. Se desprende de que el Ba'at empleó la libertad en su discurso político para afirmar su condición de opositor de aquella situación, así como para denunciar la persecución que sufrían los dirigentes de su partido.

La evolución de la definición de Aflaq se amplió: “la libertad que nosotros buscamos no se opone a la legislación ni a las medidas que tienden a terminar con la explotación de los feudales, de los capitalistas, de los aprovechados y oportunistas de todo tipo. La libertad que buscamos no está en conflicto con las medidas y leyes cuyo objetivo es impedir el imperialismo (...) nuestro concepto de la libertad es positivo y creador” (Aflaq, 1977, p. 41).

De esta manera, la libertad implica, no solo la liberación de la tiranía y la opresión, sino la liberación del espíritu árabe y la eliminación de todas las trabas, como pueden ser el regionalismo y el individualismo de las clases gobernantes, que impiden la unificación de la patria árabe (Olson, 1982, p. 10). En este sentido, él disputa, incluso, la percepción extendida de la libertad, afirmando el deber de superar “[la libertad] este concepto vago y vacío de significado de una libertad teórica que no establecería diferencias entre el pueblo y sus enemigos, entre los ciudadanos de la patria y los colonizadores (...) debemos protegernos de estos conceptos degradados de la libertad y democracia” (Aflaq, 1977, p. 40).

Con la crisis del Canal de Suez de 1956, los procesos de independencia de Túnez y Marruecos, y en plena guerra de liberación argelina (1954-1962), Aflaq volvió a concebir la libertad como oposición a la dominación extranjera y como afirmación de la soberanía nacional. Esta concepción se plasma en los artículos que escribió sobre la libertad en aquellos años, en los que insiste en el hecho de que la libertad de los pueblos árabes pasa por la lucha contra la dominación del extranjero y la explotación interna.

Aflaq razona que la libertad que pretende su partido solo se consigue mediante “la acción positiva”, es decir, por acciones tangibles que se manifiestan en imponerse a los que limitan la libertad, y no “por medio de frases, repitiendo eslóganes mediante denuncias o protestas, etcétera” (Aflaq, 1977, p. 39).

En fin, la noción de libertad en el Ba'at se puede sintetizar afirmando que tiene dos dimensiones. Por una parte, la liberación nacional, es decir, conseguir la independencia de los países árabes, y por el otro, lo que podemos vincular a lo libertario, especialmente en lo relativo a la superación de las estructuras sociales feudales y confesionales que caracterizaban las sociedades árabes de aquel entonces.

3.3 El socialismo (árabe)

El tercer pilar de la ideología del Ba'at fue el socialismo. Su objetivo era acomodar la idea socialista al nacionalismo árabe y a las particularidades de la situación árabe. Todo ello se inscribe en lo que Aflaq llama *fiqra jadida* (nueva idea) y original. Es decir, a diferencia de las ideologías importadas que predicán los comunistas y socialistas árabes, el Ba'at pretende otorgar el rasgo de originalidad a su socialismo. Se trata de “un socialismo árabe particular. Un socialismo acorde a las necesidades del pueblo árabe, y con la capacidad de beneficiarse de todas las teorías y experiencias del resto de pueblos, con el propósito de adaptarlas al espíritu de la nación y de sus necesidades. Este es el socialismo árabe” (Aflaq, 1971, p. 193).

Se trataba de un socialismo que combinaba lo material y lo espiritual; que respetaba la propiedad privada; y, sobre todo, era compatible con el islam. El socialismo árabe, el nombre oficial empleado por el partido para referirse al aludido pensamiento, fue la postura que defendió Aflaq en su antagonismo con el comunismo por una parte y las fuerzas conservadoras por otra. Aparte de lo mencionado, se distinguió por “*the acceptance of private ownership beyond personal usage was a petty-bourgeois notion and allowed bourgeois mentality to train the Party*” (Roberts, 1987, p. 70).

El socialismo fue adoptado por Aflaq, antes de la fundación del partido, en sus artículos publicados en aquellos años, partiendo de la idea de que en el mundo árabe, a diferencia de occidente, no hubo revolución burguesa que acabase con las estructuras feudales, por lo que “*The programme has to be one of socialist transformation since nothing less will permit the Arab world, which is largely feudal, backward (because it is basically agricultural), and suffers from an inefficient capitalist system, to advance and cope with the second industrial revolution. In the course of this the bourgeoisie must be overthrown*” (Roberts, 1987, p. 71).

De este modo, el socialismo se convirtió en un objetivo estrechamente ligado a la finalidad general del Ba'at la lucha por la unidad. Aflaq llegó a decir que el nacionalismo

árabe es el socialismo, por lo que no existían incompatibilidades ni contradicciones para la aplicación de ambos conceptos. (Aflaq, 1971, p. 216). De este modo, encontramos en el cuarto artículo de la Constitución del Ba'at de 1947, que el socialismo es una necesidad que emana desde las profundidades del nacionalismo árabe, y que constituye el orden social ideal que requiere el pueblo árabe.

En al-Razaz se observa una concepción similar en la que el socialismo goza de un concepto más extenso que abarca a todos los aspectos de los objetivos del renacimiento del Ba'at particularmente la unidad: “el socialismo regional separatista no puede superar la fase del capitalismo, así como el socialismo basado en la represión, no tendría ninguno de los sentidos del socialismo” (al-Razaz, 1976, p. 23). Por tanto, él subraya la estrecha relación entre el socialismo y los demás objetivos de unidad y libertad. A nuestro juicio esta es la particularidad del socialismo del Ba'at o lo que se llamó socialismo árabe.

Aun así, se observa que el término socialismo no tuvo la importancia ni el volumen de apariciones en los escritos de Aflaq, como lo tuvieron la resurrección, la independencia, el nacionalismo, etcétera (Devlin, 1979, p. 33). Incluso, parte de la literatura que investigó la fundación del Ba'at coincide en que la inclusión de ideas socialistas en el documento fundacional del partido fue impuesta por la facción de Arzuzi, que obligó a Aflaq y Bitar a adoptar, de forma tajante, el socialismo como principio del Ba'at. Lo cual, en nuestra opinión, está avalado por el hecho de que el socialismo no figuraba en el nombre del partido hasta después de la unión con el Partido Socialista Árabe en 1953.

Conviene denominar dicho concepto como socialismo árabe, entre otras cosas, por las diferencias con el socialismo real y, en segundo lugar, para seguir la terminología empleada por Aflaq. El término evolucionó considerablemente desde su aparición hasta su aplicación en los años del Ba'at en el poder. A dicha observación cabe añadir el matiz de que la explicación del socialismo árabe en la literatura del Ba'at y de Aflaq se caracterizó por definirlo a través de lo que no es. Es decir, comparándolo con otras ideologías como el comunismo, por ejemplo. Al ser preguntado por la definición del socialismo, Aflaq responde afirmando que “si me preguntan por la definición del socialismo, no buscaría en los trabajos de Marx y Lenin. El socialismo es la religión de la vida y la victoria de la vida sobre la muerte” (Aflaq, 1971, p. 26), dejando clara su oposición al socialismo científico. Y, matiza que el socialismo que pretende el Ba'at es aquel que da las mismas oportunidades, para que

cada individuo pueda desarrollar sus potencialidades tanto en lo que respecta a la vida espiritual como al material.

Los principales documentos del Ba'at y de los teóricos encabezados por Aflaq ofrecieron en su primera etapa (1947-1957), una definición del socialismo árabe alejada de connotaciones materialistas y que abarca prácticamente todos los aspectos de la vida política y social. Lo cual, según John Devlin, se debe a la necesidad que vio el partido en poner énfasis en el cambio de mentalidad, de actitud y del sentido común -en terminología de Aflaq, renacimiento interior-, antes de emprender pasos prácticos, así como por la situación periférica que ocupaba el partido respecto al poder político. Por ello, a lo largo de aquel lapso de tiempo, se observa que se elaboró un programa específico para aplicar el socialismo que predicaba el partido; pero se evitó hablar de la reforma agraria que reclamaban importantes segmentos de la sociedad siria y no se hizo mención a los trabajadores ni a los sindicatos (Devlin, 1979, p. 37).

De esta manera, encontramos en un texto de Aflaq de 1936, casi diez años antes del surgimiento del Ba'at en el que aborda el tema diciendo que lo que espera del socialismo

No es el aumento de la riqueza de las fábricas, sino el aumento de la riqueza de la vida. Mi preocupación no es tanto que el que los hombres sean iguales materialmente como el hecho de permitir a cada individuo expresar sus facultades y sus cualidades en potencia (...) Por mi parte, yo lo considero como el acto de dar generosa y continuamente. Dar al socialismo, es multiplicar por cien todo lo que la vida nos ofrece" (Aflaq, 1977, p. 43)

Con lo cual, se plasma la visión que vincula el socialismo con la moral, pretendiendo llegar a una sociedad ideal que se caracterizaría por la falta de divisiones de clases y por permitir a todos sus miembros emplear sus capacidades (El-Attrache, 1973, p. 143). Es decir, buscar fórmulas del socialismo que fomenten el potencial del individuo y, por consiguiente, la sociedad. En definitiva, parte de lo individual.

La misma idea se encuentra en Munif al-Razaz, fundador del grupo filial del Ba'at en Jordania, posteriormente secretario general e importante intelectual, en lo que a la formulación de la ideología se refiere. Al-Razaz sostiene en un artículo titulado *Limada al-Ishraqiyya al-An* (¿Porque el socialismo ahora?), que "el socialismo es un modo de vida, no solamente es un sistema económico. Se extiende a todos los aspectos de la vida" (Al-Razaz, 1960, p. 166).

En este mismo artículo, al-Razaz critica a los que separan el socialismo de los demás objetivos, unidad y libertad, argumentando que son distintas facetas de un derecho básico

(*shar'*): “si creo en el hombre y en el valor del hombre, tendría que creer en la unidad, nacionalismo, libertad y socialismo, ya que representan facetas del valor fundamental del hombre” (Al-Razaz, 1960, p. 166). Por tanto, para él, el socialismo se consigue cuando se logre la unidad y la libertad.

En esta etapa, podemos decir que el Ba'at interpretó el socialismo en clave estrictamente nacionalista e idealista. Con el progresismo que supone el socialismo, se pretende recuperar la gloria del pasado árabe. De esta manera, Aflaq aclara que “el progresismo significa simplemente la puesta en marcha de la nación, tal como ésta existía antes de conocer la decadencia en el curso ascendente de su historia” (Aflaq, 1977, p. 47).

La evolución de la visión del socialismo por el Ba'at a partir de finales de los cincuenta, empezó a incluir una terminología de su aplicación práctica menos abstracta. Con ello, aparecen categorías y expresiones como *al-ummal* (proletariado) *sirá al-tabakat* (la lucha de clases), *adala i-Jtimaiyya* (justicia social), *jamahir al-sha'abiyya* (masas populares), *munazamat sha'abiyya* (organizaciones populares). A nuestro parecer, dicha evolución se debe, en primer lugar, a la convergencia del Ba'at con el Partido Árabe Socialista, y, en segundo lugar, a la llegada del partido a la gestión estatal, inicialmente con la participación en gobiernos de coalición y posteriormente con pleno control del poder.

Aflaq, en una aparente inclinación hacia la concreción del socialismo, reitera que el interés del arabismo se plasma en “la libertad, el socialismo y la unidad. Este es el interés de la nación árabe y por nación árabe entiendo el mayor número y no esta minoría que, por su desfiguración y sus desviaciones, ha traicionado su identidad, minoría esclava de su egoísmo y de sus intereses de clase y que no forma parte de la nación” (Aflaq, 1977, p. 47).

Aflaq llega a reconocer que el desafío de la nación árabe consiste en la persistente emergencia social y la división en explotados y explotadores: “el problema social sigue siendo el corazón de nuestros problemas y que si, bajo el pretexto del nacionalismo, cedemos o damos pruebas de pusilanimidad hacia la clase de los explotadores y de los reaccionarios, privaríamos a nuestro combate de toda eficacia” (Aflaq, 1977, p. 48).

En un texto de Aflaq titulado, “La clase trabajadora es la vanguardia de la lucha árabe”, publicado en 1960, se deduce que el Ba'at ya empezaba a vincular su idea de unidad con planteamientos estrictamente socialistas. Él zanja que “la unidad es, ante todo, la reivindicación de los trabajadores y la lucha de los trabajadores hacia la unidad a escala

internacional. ¿Cómo podría dejar de pedirla en primer lugar a escala nacional? Esta idea de unidad árabe dejará de ser la coartada de los reaccionarios y de los sospechosos desde el momento en que la misma se convierta en la de las masas populares” (Aflaq, 1977, p. 51).

En aquel contexto, el nacionalismo árabe del Ba'at entendió la categoría de la lucha de clases no solo como cuestión de trabajadores *versus* capitalistas, sino desde el punto de vista de que es un conflicto entre las masas populares y todos aquellos que oponen la unidad de la nación árabe, constituyendo una elite feudal que basa sus intereses en la división, en el regionalismo. Por lo que se entiende que la dicotomía no se forma partiendo de la idea clásica de la condición económica, sino desde la postura hacia el objetivo de la unidad. Así encontramos en un texto de Aflaq que “la militancia de la nueva generación [el Ba'at], es en el mismo tiempo, la militancia por la consecución del socialismo ya que la eliminación de la clase que aprovecha la causa nacionalista, es también la eliminación de la explotación clasista, es decir, [lograr imponer] el socialismo” (Aflaq, 1971, 286). Al-Razaz zanja que la conclusión que extrajo el Ba'at de la lucha árabe es que las masas árabes son las únicas que pueden culminar el proceso de independencia y unidad de la nación árabe, ya que es la única clase que no está vinculada con el colonialismo por intereses. Es la clase que sufre las consecuencias del atraso impuesto por el colonialismo. En definitiva, incompatibles: “Así nació la consciencia de clase, partiendo de la postura hacia el colonialismo, antes de que aparezca el conflicto entre la clase dominante y la clase trabajadora” (al-Razaz, 1976, p. 21).

En este sentido, se agrega el énfasis del Ba'at en los derechos del proletariado, partiendo de su importancia en la lucha por la unidad. Por ello, se fundó el Sindicato de Trabajadores Árabes, con el objetivo de implicarse en la defensa de los trabajadores desde la perspectiva nacionalista árabe. Aflaq argumentó en una conferencia a los miembros de su partido en 1956, convertida posteriormente en un texto titulado “El rol de los trabajadores en la consecución de la unidad y el socialismo”, que en la militancia de los trabajadores se cristaliza la causa nacionalista árabe, ya que son ellos quienes combaten contra los enemigos de la unidad: el capitalismo, la división y la colonización extranjera. Aflaq insiste en que la preparación de la clase trabajadora árabe le permite liberarse de las mencionadas trabas antes del conjunto de la nación.

En *Muntalaqat* (Puntos de partida), un documento teórico adoptado por el Sexto Congreso Nacional, se argumenta que el Ba'at enriqueció y modernizó al nacionalismo árabe mediante la introducción de la perspectiva económica que era ajena a los partidos

nacionalistas. Es decir, introdujó el concepto de la lucha de clases, principalmente, permitiendo que las masas árabes se identifiquasen con el objetivo de la unidad. Aflaq sostiene que vincular el socialismo con el objetivo de la unidad, “es la única vía que permite que la unidad sea una realidad viva (...) que la reclama el trabajador al exigir su pan, el aumento de su sueldo y el medicamento para sus hijos” (Aflaq, 1971, p. 295).

En dicho documento ideológico -“el partido superó la fase de creer en el socialismo a la fase de trabajar por su aplicación” (al-Razaz, 1976, p. 24), se refleja el giro hacia un socialismo con rasgos cada vez más similares al que se aplicaba en el bloque soviético. Es decir, que “*the Muntalaqat represents a distinct shift from the 1947 Constitution in a Marxist direction*” (Roberts, 1987, p. 74). Por ello, el Ba’at empezó a adoptar una economía más planificada e inclinada hacia la industria y la nacionalización de los bienes públicos que estaban en manos de las potencias occidentales y de la clase local dominante, sin llegar a ser calificada como marxista, tal y como coinciden los especialistas en el pensamiento político árabe contemporáneo.

No obstante, el Ba’at mantuvo importantes diferencias con el marxismo, especialmente en la percepción de lo material y religioso. Dicha postura siempre fue defendida por Aflaq, a diferencia del Neo-Ba’at quien optó por una visión cuasi marxista, después de haber conseguido cesiones, en este sentido, de los fundadores, al permitir más presencia del socialismo científico (Abdu, 2006, p. 96). Aparte de ello, consideramos que dicho giro fue promovido por la creciente presencia de Naser en la política árabe, y su defensa de un renacer, en lo económico, socialista asentado sobre la necesidad de redistribuir las riquezas, empezando por una reforma agraria a la soviética.

En suma, “cuando decimos necesitamos un socialismo árabe, referimos que se consideren nuestras circunstancias en esta fase histórica como árabes. No discrepamos del principio del socialismo, sino de su método y de la posición que tiene que ocupar en nuestra vida. No aceptamos que nuestro nacionalismo sea una fase transitoria de la evolución económica como dice el socialismo occidental. El socialismo tiene que ser compatible con nuestra causa nacional y nuestra militancia nacionalista” (Aflaq, 1971, p. 288).

3.3.1. Diferencias entre el socialismo árabe y el comunismo

Pese a haber militado en el Partido Comunista Francés y a la influencia marxista recibida durante sus años en París, Aflaq se opuso tajantemente a la aplicación del

comunismo tal y como se planteaba en Occidente. Él razona que el socialismo -Aflaq utiliza socialismo y comunismo indiferentemente- nació en circunstancias propias de Europa, con el objetivo de solucionar los problemas particulares de dicha región.

Por lo cual, para él, el socialismo surgió después de la revolución industrial y las consecuencias que supuso la necesidad de atraer una extraordinaria cantidad de mano de obra, y con ello la aparición de enormes concentraciones urbanas, habitadas particularmente por agricultores convertidos en trabajadores de la industria y alejados de sus tradiciones y valores espirituales. Dichas ciudades aglutinaron a ex campesinos, así como a emigrantes de todas partes del mundo, generando sociedades unidas por la desesperación y carentes de vínculos espirituales, lingüístico, históricos y raciales. De este contexto negativo, dice Aflaq, nacieron las teorías socialistas que pretendieron solucionar los problemas de aquellas sociedades. Por eso, el socialismo defendió la idea del internacionalismo; abogó por la unión de los trabajadores del mundo sin considerar los vínculos necesarios para la nación y se alejó de las viejas estructuras que defendieron el capitalismo explotador, como la religión.

En definitiva, el objetivo del socialismo era defender un proletariado desarraigado de sus vínculos tradicionales, desposeído y explotado en lo económico, cuyo único objetivo era satisfacer sus instintos animales, es decir, necesidades materiales en vez de espirituales. Por tanto, el socialismo llegó con una idea rupturista con todo lo establecido, con el fin de revertir las formas capitalistas de organización existentes y toda idea que santificase el pasado: el nacionalismo y la religión que ampararon el crecimiento del capitalismo explotador de las masas populares

Es por eso, razona Aflaq, que el contexto de Europa en el que nació el socialismo se diferencia de la situación árabe. Él reflexiona que, en aquel entonces, Europa ya había terminado su evolución y empezó una fase de expansión. El mundo árabe, por su parte, aun no gozaba ni de su independencia ni de su unidad nacional, además su economía no estaba plenamente desarrollada (Aflaq, 1971, p. 282-283).

Por tanto, Aflaq no vio necesidad de apoyarse únicamente en lo material, partiendo de que lo espiritual y la religión en particular son factores que pueden contribuir a la transformación y el renacimiento que pretendía el Ba'at. A eso se suma su consideración de que el socialismo en occidente prescindió de la religión y de los valores éticos porque estos habían favorecido el capitalismo. Por todo ello, él vio que la dialéctica marxista no servía para solucionar los problemas que tenía el mundo árabe, por lo que era necesario adaptarla a dicho

contexto, subordinando el socialismo a la idea nacional, pese a la emergencia de la situación económica y social, ya que dichos problemas provenían de uno más general, el problema nacionalista.

El Ba'at defiende que la principal diferencia entre el socialismo occidental y el socialismo árabe es el hecho de que el último se caracteriza por ser positivo. Esto se debe al hecho de que la nación árabe estaba en condiciones de

Iniciar una nueva vida. Milita por culminar su libertad y unidad, cuyo único impulso es la esperanza en el futuro y el sentimiento de los vínculos del pasado, la historia y la unidad de la sociedad. Con lo cual, no tenemos el contexto negativo carente de raíz y espíritu al que se dirigía Marx. Nuestro socialismo es positivo a diferencia del socialismo occidental que se caracteriza por lo negativo (Aflaq, 1971, p. 285).

Para el arabismo que representaba el Ba'at el nacionalismo en occidente estaba consolidado e incluso superado, ya que todas sus naciones gozaban de libertad y unidad, lo que hace que el factor que impulsa las masas fuese otro, es decir, la economía. Por tanto, en occidente no había conflicto de índole nacionalista (independencia, historia de la nación, etcétera), sino que eran consecuencia de la acumulación de la riqueza por la clase explotadora y la falta de derechos económicos y sociales para las clases populares.

El principal problema del contexto árabe, según Aflaq, era, en cambio, el nacionalista. Para explicarlo argumenta que para cada renacimiento hace falta un factor que cree la solidaridad necesaria para que la nación logre la metamorfosis social capaz de cambiar drásticamente su situación. Ejemplo de ello, es lo que hizo el mensaje del islam con los árabes. En este sentido, Aflaq zanja que el único factor capaz de impulsar el potencial de la nación árabe, para conseguir la justicia y la igualdad social, es el nacionalismo que llega a las profundidades de sus almas e interactúa con sus necesidades vitales.

La diferencia principal que separa el pensamiento de Aflaq con el socialismo científico es la defensa de este último del internacionalismo y la negación de la idea de nación, basándose en que los vínculos que unen a las clases oprimidas en el mundo son más pertinentes que aquellos que pueden unir los miembros de una nación. De ahí su rechazo al nacionalismo.

El Ba'at como se dijo anteriormente, reconoce la categoría de lucha de clases, pero desde la perspectiva nacionalista, ampliando así el concepto de lucha de clases que pasa de ser de un conflicto entre explotados *versus* explotadores a convertirse en un combate entre la nación árabe *versus* sus enemigos, es decir, los que se oponen el objetivo de la unidad.

Lo cual nos lleva al internacionalismo y la a unión entre los trabajadores del mundo en vez de la unidad nacional. Aunque Aflaq rechazó el internacionalismo, planteó, como sustituto, la idea de “colaboración libre entre los pueblos socialistas” (Aflaq, 1971, p. 298).

Al-Razaz resume sus críticas a la teoría que defienden los comunistas árabes, explicando que su ideología “aborda los asuntos de nuestras sociedades árabes de forma metafísica. No abordaba la sociedad existente, sino una sociedad imaginaria. Hablaban de la clase del campesinado, pero no del campesinado árabe; del proletariado y no de los pocos trabajadores árabes que aún no formaban clase propia; de la clase burguesa, mientras que la burguesía ocupaba su lugar el latifundio y el monopolio comercial (...) del colonialismo como la máxima fase del capitalismo y no del colonialismo que nos explota, ni de como vencer las secuelas que dejó en nuestro pueblo. De ahí su alejamiento del conflicto nacionalista” (al-Razaz, 1976, p. 59).

Asimismo, el Ba'at ve que sus diferencias con el comunismo se extendían a la concepción de la libertad. En este sentido, el renacimiento del Ba'at se basa en la libertad del individuo para poder emplear su capacidad creativa y considera que la unión de la nación se basa en la libertad individual que permite la aparición de genios y reformistas. Por ello, Aflaq, critica el hecho de que el comunismo no da margen a la libertad del individuo y lo entiende como un mero número dentro de un total que es la sociedad (Aflaq, 1971, p. 283). No obstante, al-Razaz matiza que hay coincidencia respecto al concepto de libertad en el Ba'at y en Marx, ya que la diferencia procede de la falta de libertad en el marxismo estalinista basado en la privación de la libertad del individuo (al-Razaz, 1976, p. 213).

En Muntalaqat, documento muy criticado por los intelectuales afines a los fundadores como al-Razaz, por ceder el componente nacionalista del socialismo a favor de la idea de lucha de clases (al-Razaz, 1976, p. 64), el Ba'at expresó tajantemente su rechazo a la aplicación estalinista del comunismo, así como a las actividades del Partido Comunista Sirio, especialmente en lo que a la libertad individual en el contexto árabe se refiere. Aflaq ve inadmisibles pensar en encerrar al individuo árabe en la dictadura de la sociedad, mientras aun no llegó a liberarse de múltiples ataduras puestas por el colonialismo, la ignorancia y la necesidad. En definitiva, el socialismo árabe es la vía que permite corregir el error del socialismo científico que trataba de sustituir el capitalismo por la dictadura de la sociedad, limitando la libertad del individuo y reprimiendo su creatividad.

Por otra parte, el socialismo árabe se diferencia del científico por el valor otorgado a lo espiritual. Aflaq considera que la interpretación y el pensamiento materialista defendido por el socialismo científico constituyen un peligro para un renacimiento árabe que se apoya en lo espiritual y lo emocional. El socialismo árabe parte de la idea de que el pensamiento material esteriliza el alma, como repite Aflaq en su obra *Fi Sabil al-Ba'at*.

El Ba'at en este sentido sobrepasa la satisfacción de las necesidades físicas y materiales, llegando al desarrollo del espíritu árabe, con el fin de cumplir, lo que el Ba'at llama, su misión eterna. Aflaq ve que las demandas materiales no se realizan a menos que tengan una fuerza espiritual que las promueva y que la satisfacción de ambas necesidades tiene que cumplirse dándolas la misma importancia. Aflaq ve que es una futilidad intentar llegar a lo material sin hacer hincapié en lo espiritual.

Para el-Attrashe, el desencuentro con el planteamiento del socialismo científico que se deduce de la literatura de Aflaq, es consecuencia de dar más importancia a la realización del espíritu árabe, en detrimento de cumplir con las necesidades materiales de la sociedad (el-Attrache, 1973, p. 82). Aflaq lo expresa más nítidamente en un texto de su obra, *Dirasat fi al-Ishraqiyya* (Estudios sobre el socialismo), al concluir que “el socialismo da soluciones económicas a problemas relativos a la producción, el consumo, distribución de riqueza, problemas laborales, etcétera. Dichas soluciones son primordiales para el socialismo y secundarias para el concepto [misión eterna] en su conjunto” (Aflaq, 1960, p. 38).

Lo cual nos lleva a posturas antagónicas respecto a la aceptación de la religión. El pensamiento del Ba'at otorga al islam una posición privilegiada en su proyecto de renacimiento. Se inspira en lo que logró el “Profeta Árabe” con el mensaje del islam, en cuanto a transformación de la nación árabe, como veremos más adelante. Por la otra parte, el socialismo científico, no reconoce el valor trascendente de la religión por suponer la creencia en algo que sobrepasa la naturaleza y la materia. Asimismo, la considera como un elemento del conservadurismo. Aflaq critica que “Marx sostiene que la religión es el opio dado a los pobres. Esta [afirmación] es la piedra angular de la filosofía marxista respecto a la religión. El marxismo considera que todo tipo de organización religiosa es un instrumento burgués que pretende explotar, mediante de la anestesia, la clase obrera” (Aflaq, 1971, p. 126).

Aflaq, por su parte, afirmó: “abogamos por un socialismo que sirve a nuestra causa nacionalista. Tiene que empujarnos hacia el libre pensamiento, reclamar la libertad individual y la defensa de la riqueza del alma” (Aflaq, 1971, p. 288). Y explica que el espiritualismo que

defiende, no implica alejarse del realismo, ni es una forma de esconderse de la realidad, sino que es la única vía por la cual se pueden enfrentar los verdaderos desafíos que tiene la nación árabe, volviendo así a la sana situación anterior.

En suma, el socialismo que defiende Aflaq, se distingue del socialismo científico por espiritualismo *versus* materialismo; religión *versus* ateísmo; nacionalismo *versus* internacionalismo; libertad del individuo *versus* primacía del grupo; lucha de clases como nacionalistas por un lado y enemigos de la unidad por el otro *versus* explotados contra explotadores. Lo cual está en sintonía con el carácter endógeno que da a las líneas generales de su pensamiento. Por ello, Aflaq criticó lo que suele llamar las teorías importadas y defendió el principio de buscar soluciones particulares para cada contexto.

3.4. Política internacional del Ba'at: neutralismo positivo

El Ba'at apeló en todos sus documentos a *al-Hiyyad al-Yijabi* (neutralidad positiva) en lo que a los acontecimientos internacionales se concierne; particularmente respecto a los conflictos derivados de la guerra fría. De este modo, la numerosa literatura del partido sobre el asunto, manifiesta que su neutralidad positiva no solo se justifica desde el punto de vista político y económico, sino también partiendo del rechazo de la guerra y la urgente necesidad de establecer la paz, por el bien de la humanidad, mediante la colaboración internacional en la que la nación árabe sea parte activa su realización.

Para Farah, la neutralidad positiva en el Ba'at es una idea “cívica y creadora, que no acepta el fanatismo ciego de una determinada doctrina, o el antagonismo ciego ante un sistema o filosofía determinados. Su tarea es impedir la explosión de la lucha entre la democracia, en su profundo y total significado, y la justicia social” (Farah, 1978, p. 157-158). Por consiguiente, es una postura que intenta reconciliar ambas teorías, no mediante la abstención de involucrarse en el conflicto, sino desde la reflexión y la defensa de posturas alternativas.

Para ello, rechazó “la política de bloques” y la “estrecha visión doctrinal”, ya que una política de neutralidad positiva implica defender una visión más elevada que el mero antagonismo entre el socialismo y el capitalismo, para profundizarse en los problemas humanos que requieren soluciones que superan el planteamiento de ambos bloques. Por otra parte, el neutralismo responde a objetivos intrínsecamente ligados con la nación árabe: descolonizar la patria árabe; abogar por la libertad y los derechos nacionales.

La postura del Ba'at refleja su pensamiento ideológico, el intento de plasmar su originalidad al estar en desacuerdo con ambas teorías nacidas en occidente y -según su visión- los intereses de la nación árabe y sus objetivos, principalmente la unidad. Los planteamientos del Ba'at coincidían en que la nación árabe estaba inmersa en su guerra por la liberación y la culminación de su unidad, lo que supone el deber de concentrarse en sus batallas prioritarias. De esta forma, Aflaq expresa en un artículo que

No es beneficioso para la nación árabe que uno de los bloques caiga. La caída del bloque socialista significa el empobrecimiento del bloque capitalista colonizador y el aumento de la explotación de nuestros recursos y soberanía. La derrota del capitalismo significaría, por otra parte, la expansión de la idea comunista por el mundo, con todo lo que implica de negación del nacionalismo y de la libertad. Nuestro interés es cuando el capitalismo evolucione hacia el socialismo renunciando el colonialismo, y que el socialismo avance hacia la libertad y el reconocimiento de los derechos de las naciones (Aflaq, 1971, p. 239).

Por ello, Aflaq criticó la inclinación de los comunistas árabes y su defensa del socialismo sin considerar su postura sobre el nacionalismo, lo que ahonda aún más la división existente en el conjunto de la nación.

Aun así, Aflaq diferenció entre el comunismo como ideología y la Unión Soviética como bloque político. En este sentido, él intentó acercar posturas con el fin de aprovechar los puntos de encuentro y los intereses comunes que les pueden unir con la nación árabe. Razona, por tanto, que la nación árabe lucha por la libertad política y económica de la colonización occidental, mientras que la Unión Soviética veía que la presencia de Francia y Bretaña en el mundo árabe, constituye una amenaza para sus anhelos internacionalistas. Aflaq consideraba que la única fuerza, entonces, que tenía capacidad de ayudar en la tarea de la liberación árabe era la Rusia soviética (Tourkmani, 2015, p. 103). Se trataba de aprovechar la rivalidad entre de las grandes potencias con el fin de conseguir los objetivos del nacionalismo árabe sin pasar por la alienación con ninguno de los bloques enfrentados.

3.4.1 El humanismo y la dimensión internacionalista en el pensamiento del Ba'at

El nacionalismo árabe defendido por Aflaq puso énfasis en la dimensión internacionalista y humanista de su teoría y de su práctica, que se diferenció del internacionalismo comunista por partir del reconocimiento de las naciones y, por consiguiente, del nacionalismo. Por ello, Aflaq intentó dar un carácter humanista al nacionalismo árabe y a la idea nacionalista en general que, según él, debe caracterizarse por el humanismo. El fin último del nacionalismo árabe era el reconocimiento por el resto de naciones, así como el bien de la humanidad en su conjunto. Él manifiesta que “el humanismo

se confunde con el nacionalismo. Ni le sigue, ni le precede. No existe el nacionalismo por un lado y el humanismo por otro. Tan solo el nacionalismo humano representa una actitud correcta y cualquier otro tipo de nacionalismo resulta viciado, ya que se aleja del humanismo” (Aflaq, 1977, p. 76).

Por tanto, el nacionalismo, como sostiene Aflaq en otro texto, no es una etapa del desarrollo de la humanidad, sino que es un medio eterno que garantiza sostener los valores humanos. Es decir, que el objetivo último del nacionalismo es la consecución del humanismo. Por ello, Aflaq, criticó el nacionalismo imperante en occidente, cuya base de existencia es la negación del resto de naciones, lo que llevó al expansionismo que dio lugar al colonialismo de los pueblos de África y Asia (Aflaq, 1971, p. 171).

Con lo cual Aflaq defiende unas relaciones que parten desde el respeto mutuo de las naciones, lo que permite que se desate su creatividad que acaba aportando a la humanidad en su conjunto. Él explica la importancia de la endogeneidad del pensamiento de cada nación en lo que se refiere al bien de la humanidad, subrayando que “el movimiento que ve desde el interior hacia el exterior defiende la buena orientación, mientras que lo contrario supondría un error. En efecto, si se imponen a las naciones y a los pueblos ciertas directivas procedentes de arriba o desde el exterior, se vuelve, en una amplia medida, prácticamente y en la acción, a las condiciones que predominan en la actualidad en el mundo” (Aflaq, 1977, p. 77), en referencia al colonialismo y la dominación extranjera, cuya persistencia, para el Ba’at impedirían que las naciones y pueblos del mundo tomasen conciencia de su identidad y de su porvenir.

Es decir, defendía un nacionalismo que parte de la idea de que cada “nación del mundo tiene derecho a tener su propia personalidad libre e independiente, así como que exista un nuevo humanismo compuesto por nacionalidades progresistas, libres y consolidadas, que no estén supeditadas ni al imperialismo, ni al racismo, ni a la discriminación” (Farah, 1978, p. 192).

A nuestro juicio, la definición del nacionalismo humanista que defendió Aflaq fue influido por su contexto histórico, caracterizado por la ocupación de gran parte del mundo árabe. Se plasma en el énfasis que se hace en la vertiente libertaria y el reconocimiento de las naciones que se manifestó en Aflaq al explicar la dimensión humanista del nacionalismo: “Siempre sostuve que nuestra ambición no se limitaba a obligar a los imperialistas a abandonar nuestro suelo (...) Busca la creatividad y una seria participación en las responsabilidades que pesan sobre la humanidad” (Aflaq, 1977, p. 77), lo que a su entender

debe ser el propósito de todas las naciones. Que su nacionalismo sirva el conjunto de la humanidad.

Su percepción de lo que él llamó nacionalismo humanista choca con la postura marxista respecto al fenómeno del nacionalismo. Aflaq compara su definición diciendo que “el nacionalismo es el verdadero trampolín para que la humanidad pueda realizarse. El cosmopolitismo que pasa por encima del nacionalismo para refugiarse en un idealismo abstracto que no descansa en ninguna base material estable es mucho más fruto de la imaginación que de una realidad viva. (...) puede a menudo desembocar en el sectarismo y en regionalismos estrechos” (Aflaq, 1977, p. 79).

Es decir, que la crítica que hace al cosmopolitismo que defiende el comunismo, parte de que el nacionalismo, en este sentido, lo que pretende es llegar al humanismo mediante el reconocimiento de las particularidades de que cada nación, agregando, lo que él llama, “el carácter positivo”, que consiste en la creatividad que permite la apertura hacia el resto de naciones. Para Aflaq, en este sentido, la teoría nacionalista árabe, en términos epistemológicos, aporta a la humanidad más que el pensamiento materialista, por la envergadura de sus objetivos, unidad, libertad y socialismo, lo que le permite superar el comunismo. De este modo, el nacionalismo permite “armonizar la libertad del individuo y de la comunidad con la unidad de la nación; armonizar los derechos de los ciudadanos y el poder del Estado” (Aflaq, 1977, p. 74).

Por otra parte, en lo que al humanismo del nacionalismo árabe en particular se refiere, Aflaq argumenta que la necesidad del renacimiento nacionalista árabe parte de una realidad: la situación de degeneración de la nación árabe que representa un peligro para la humanidad, ya que se le priva de lo que puede aportar la arabidad al conjunto de las naciones, por lo que “el mayor servicio que los árabes podrían rendir a la humanidad sería el de elevar su nacionalidad al nivel de la humanidad” (Aflaq, 1977, p. 74).

Con ello, él razona que la actitud nacionalista árabe y la vuelta de la nación árabe hacia su gloria; su pasado nacionalista; y la afirmación de su identidad, los árabes se estarían acercándose y aportando a la humanidad. Su lucha por la independencia que implica la retirada del colonialismo del mundo árabe, es un enorme aporte a la humanidad, al derrotar el imperialismo y los nacionalismos estrechos (Aflaq, 1977, p 76, 77).

Aparte de ello, Aflaq explica el humanismo del nacionalismo árabe desde el punto de vista pragmático. Él cree que la lucha de la nación árabe por el nacionalismo y la unidad no habría obtenido la adhesión de las masas ni la simpatía de los pueblos del mundo, si se hubiese identificado con el odio hacia las demás naciones y hubiese tenido el único objetivo de acabar con la dominación extranjera. Es decir, que los objetivos del nacionalismo árabe tienen que interrelacionarse con los valores de la humanidad, con el fin de “construir no tan solo para sí mismo sino también en beneficio del mundo entero” (Aflaq, 1977, p. 78).

Todo esto le llevó a criticar y subrayar la diferencia del nacionalismo árabe del Ba'at con la concepción del nacionalsocialismo que para Aflaq se basa en la superioridad de una raza sobre el resto de pueblos, lo que le da el derecho de dominarlos, facilitando así la dictadura de ciertos individuos o clases sociales (Olson, 1982, p. 13).

Por otra parte, es cierto que el Ba'at adoptó la simbología nazi utilizada por los partidos nacional socialistas europeos de los años treinta (Al-Mardini, 1988, p. 24), así como su forma de organización y disciplina interna. A eso se suma la obvia influencia por las mismas fuentes ideológicas como se explicó anteriormente, no obstante, en los escritos de los principales ideólogos del partido, Aflaq, Bitar y al-Arzuzi, aparecen constantes críticas y distanciamientos respecto al pensamiento nacional socialista.

En suma, Aflaq resume la explicación del contenido humanista de su teoría nacionalista expresando que el objetivo primordial, la unidad, “ha devuelto la confianza en nosotros mismos [y] ha comenzado el proceso de nuestra reconciliación con el mundo (...) nos ha arrancado del negativismo que falseaba nuestra visión de las cosas y rompía la espontaneidad de nuestro deseo de tomar a nuestro cargo nuestra misión humana” (Aflaq, 1977, p. 78). De este modo, el Ba'at intentó otorgar un carácter humanista y tolerante del arabismo hacia el resto de naciones. Es decir, explicar el nacionalismo como una aportación al conjunto de la humanidad y no solo a la nación árabe.

4. La vertiente metafísica del pensamiento del Ba'at

Uno de los elementos que aportó el Ba'at a la teoría nacionalista árabe es, sin duda, la incorporación de lo místico y metafísico. En este sentido, introdujo categorías como lo que denominó la misión eterna de la nación árabe; la necesidad de entender el renacer que requiere la nación en clave de *Inqilab* (cambio profundo) que es un cambio que compagina lo material y lo espiritual; pero sobre todo subrayó la conveniencia de expresar con más nitidez

la importancia del islam para el nacionalismo árabe, no solo desde el punto de vista de tolerarlo, sino de convertirlo en uno de los pilares que componen la identidad cultural del árabe. En definitiva, para el Ba'at el islam es, ante todo, una religión árabe.

4.1 El significado de *Inqilab* (cambio profundo)

Inqilab (cambio profundo, revolución), significa en el lenguaje común contemporáneo el golpe de Estado, llegar al poder por la fuerza. En la literatura del Ba'at se refiere más al cambio profundo y la revolución que implica cambiar el sentido común imperante, que a cambiar el sistema de gobierno. Aflaq, como veremos, aboga por la idea de que el cambio del sentido común transforma automáticamente, el gobierno. Dicho *Inqilab* se lleva a cabo por *al-Taliá* (la vanguardia), es decir, el partido que tiene encomendado la construcción de una sociedad vital donde los árabes disfrutaran de su unidad y gloria del pasado. Es decir, “*al-Ba'at al-Arabi* (renacimiento árabe) se resume en *al-Inqilab* (el cambio profundo)” (Aflaq, 1971, p. 72).

El *Inqilab* se diferencia de los programas políticos que pretenden organizar los distintos aspectos de la vida pública. En las definiciones de Aflaq adquiere connotaciones místicas y metafísicas, más que materiales. Por tanto “*Inqilab* es la verdadera conciencia que no se puede ignorar. Es el despertar del espíritu árabe en una etapa determinante de la historia humana (...) *Inqilab* es antes de ser un programa político y social, es el movimiento que empuja, es la fuerte corriente psicológica, es la tensión por la cual no se puede entender la resurrección de la nación. Es el *Inqilab*” (Aflaq, 1971, p. 88-89).

Esta interpretación del significado de *Inqilab* se recogió en la primera constitución del Ba'at que fue prácticamente redactada por su secretario general, Aflaq, y que defendió posteriormente en sus escritos. Así encontramos en el séptimo artículo de la constitución del Ba'at que

The Arab Ba'th Party is a transforming Party; it believes that its chief aims of resurrecting Arab nationalism and building socialism can only be achieved by transformation and struggle (...) Hence the Party decides in favor of (...) the transformation of the present rotten situation, a transformation which is to include all sectors of life-intellectual, economic, social and political (Partido Ba'at Árabe Socialista, 1963, p. 175).

No obstante, debido a la dilatada trayectoria del partido en los golpes de Estado, especialmente en Siria y en Irak, que supuso la llegada del Ba'at al poder, dicho concepto dio a entender que el Ba'at era partidario de cambiar el sistema por la fuerza, una idea que fue reforzada por el hecho de que no llegó a gobernar en ningún país pasando por las elecciones.

A eso sumamos la interpretación de John Devlin, quien considera que Aflaq, a partir de los sesenta, entendió *Inqilab* como la transformación por la fuerza que lleva a cabo una elite representada por el partido (Devlin, 1979, p. 27), es decir, el golpe de Estado. Dicha visión no la compartimos en esta investigación por considerarla influenciada por las circunstancias del golpe del 1963, que llevó a cabo el ala militar del partido, pero que no fue avalada por el propio Aflaq, como indica Abdu en su estudio sobre el Ba'at (Abdu, 2006, p. 91). Al-Razaz, por su parte, subraya que Aflaq nunca se inclinó hacia la toma precipitada de poder, consciente de que el cambio no se efectúa desde arriba y subraya que “ocupar el poder, así como la dirección del partido mediante el golpe militar, es el mayor revés para el Ba'at desde su fundación” (al-Razaz, 1976, p. 205).

Aflaq defiende que “la expresión práctica de la teoría del cambio profundo es la lucha, tomada en su más amplio sentido, para la reeducación de la nación, a fin de que la misma esté capacitada para hacer frente a las dificultades” (Aflaq, 1977, p. 85), abogando así por la pedagogía como medio para transformar la sociedad, tal y como defendieron otros teóricos del nacionalismo como Fichte o al-Husri. Es por ello, que Aflaq se opuso la vertiente de su partido que estaba ansiosa por el control de sucesivos países para implantar las ideas del Ba'at, alegando que era un camino fácil que solo consigue un cambio artificial, que contradice la esencia del *Inqilab* cuya consecución se hace mediante el dolor, el sufrimiento y la superación de obstáculos. Lo cual, para Aflaq es la garantía de poder sostener en el tiempo los resultados del *Inqilab* ante las ofensivas de sus enemigos, que Aflaq resume en las fuerzas reaccionarias, tanto desde el punto de vista económico como político, así como “el enemigo oculto”, que serían los falsos partidos nacionalistas progresistas.

En un texto de Aflaq titulado, *Hizb al-Inqilab* (El partido del cambio profundo), explica que lo que necesita la nación árabe es un partido que tenga como objetivo educar el alma con el fin de cumplir su objetivo que debe ser la resurrección de la nación. Este fin exige un *Inqilab* que genere un renacimiento tal y como hizo la nación árabe con la llegada del islam. Aflaq sostiene que para llegar al renacimiento que necesita la nación árabe no basta con el cambio superficial que se traduce generalmente en sustitución de autoridades y cambios cosméticos, sino que tiene que apoyarse en el cambio del espíritu que solo se logra mediante la educación, ya que “no se llega al espíritu y la profundidad sino por el sufrimiento (...) es una guerra aún más cruel que las guerras contra el enemigo exterior” (Aflaq, 1971, p. 73). El renacimiento solo puede ser consecuencia de inculcar la fe espiritual y la ética en cada individuo de la nación. Es decir, hay que hacer que cada árabe sea “*‘udu baáti*” (actor del

cambio profundo). Lo cual para Aflaq se logra con tres requisitos: la conciencia, el sentido de la responsabilidad y la fe.

El *Inqilab* en el pensamiento de Aflaq sucede cuando se llega a la extrema decadencia como es el caso de la nación árabe, lo que es un incentivo que acelera la sucesión del *Inqilab*, cuya característica principal es la profundidad de sus planteamientos y el rechazo de los procesos evolucionistas. En este sentido, él recurre con frecuencia a la historia árabe para argumentar sus ideas relativas al *Inqilab*. Para Aflaq, la historia de los árabes está llena de *Inqilabs*, a diferencia de la civilización europea que se apoya en el cambio lento y evolucionista (Aflaq, 1971, p. 69).

El *Inqilab* refleja el rechazo del cambio parcial en el pensamiento del Ba'at que subraya el elemento de la rapidez y del tiempo como factores necesarios para la culminación del cambio. “el cambio profundo es opuesto al reformismo. La mayoría de nuestros políticos defienden la reforma paulatina y rechazan el cambio profundo (...) ya que pretenden preservar sus intereses” (Aflaq, 1971, p. 81).

De la literatura del Ba'at se deduce que el concepto de *Inqilab* está estrechamente ligado a la idea de la arabadidad y al pasado árabe, pese a ser un cambio para el futuro con el objetivo de revertir la situación de la nación árabe, volviendo al glorioso pasado. Aflaq razona que la esencia del *Inqilab* es su vínculo con la conciencia nacionalista. Es esta conciencia que permite ver de forma palpable la degeneración que permite reactivar el *Inqilab* en cada individuo árabe (Aflaq, 1971, p. 83). Al-Razaz lo expresa al decir que “el primer deber es realizar *Inqilab* a nivel individual (...) la realización de este *Inqilab* psicológico es, en primer lugar, por la conciencia naciente de la práctica militante, que purifica la psique y se deshace de los residuos del atraso heredado” (al-Razaz, 1976, p. 19).

Dicho concepto de *Inqilab* en el pensamiento de los fundadores del Ba'at no coincide con los planteamientos del ala militar del partido o lo que se llegó a llamar el Neo-Ba'at que al final fue quien gobernó, de facto, en Siria después de efectuar una serie de golpes de Estado. Por ello, los principales teóricos del Ba'at criticaron los métodos del Comité Militar, que era una especie de representación del partido en las fuerzas armadas.

En este sentido, destaca al-Razaz, quien dedicó gran parte de su libro *al-Tajriba al-Murra* (La amarga experiencia) a reflejar las diferencias entre el pensamiento y acción del Ba'at y el pensamiento de sus militares. La primera diferencia que subraya al-Razaz en este

sentido es la que implica el concepto de *Inqilab*. Para él, el partido se implicó en la vida política vía militancia, así como por la presencia en el Parlamento, pese de que “la democracia parlamentaria burguesa”, es deficiente por el uso de la clase burguesa explotadora. Por ello, el objetivo del Ba’at es eliminar a aquellos que impiden el funcionamiento de la democracia y no el sistema parlamentario en sí. De ahí su participación en las elecciones parlamentarias en “el régimen burgués”. De esta forma, al-Razaz, critica los que llamó “la escuela de los precipitados”, su recurso al golpe militar para implantar los objetivos del Ba’at que fue una imitación del modelo de Naser, cuya exitosa ejecución animó a los militares a elegir el camino fácil, el golpe (al-Razaz, 1976, p. 30-33).

En suma, la idea del cambio profundo que preconizó el Ba’at particularmente su corriente que se caracterizó por su afinidad con el pensamiento de Aflaq, se distinguió por incluir no solo el cambio de los aspectos materiales de la realidad árabe, sino también de lo espiritual que para ellos es la garantía de que se efectúe un cambio generalizado y sostenible en el espacio y en el tiempo.

4.2 El significado de la misión eterna

El *Inqilab*, en el pensamiento de Aflaq, es la permanente actitud proactiva hacia los objetivos del arabismo: unidad, libertad y socialismo, o más concretamente, *al-Risala al-Jalida* (misión eterna) de la nación árabe, cuya “eternidad no está ni fuera del tiempo ni lejos en el horizonte. Procede de las profundidades del presente” (Aflaq, 1971, p. 111).

La categoría “misión eterna” procede de la tradición teológica del islam (El-Attrache, 1973, p. 105), expresada en el Corán al encargar a los árabes la misión de desplegar el mensaje de dios y de su profeta, como un deber ético y espiritual de cada miembro de la comunidad. Es decir, convierte su conducta en un trabajo permanente y constante por la consecución de dicha misión espiritual y civilizacional de carácter sagrado.

Dicha influencia, a nuestro juicio, está plasmada no solo en el significado de la misión eterna, sino también en la propia terminología empleada para explicarla, al inspirarse en la jerga coránica. Aflaq explica su concepto diciendo que

al-Risala (la misión), es lo que un grupo humano otorga al conjunto de la humanidad. El significado de la misión no se da a lo estrecho y egoísta, debe caracterizarse por la dimensión universal, humana y eterna (...) cuando los árabes emprenden esta experiencia, no solo solucionarían sus problemas (...) sino que darían a la humanidad los frutos de la experiencia eterna (Aflaq, 1971, p. 92-93).

Esta formulación coincide con múltiples aleyas del Corán y versos del *Hadiz* (dichos proféticos), donde se aborda el deber de difundir el islam por parte de la nación árabe desde una perspectiva universal y eterna, en la que dicha misión adquiere una connotación positiva en el sentido de compartir los beneficios del mensaje con el resto de naciones. De ahí, Aflaq entiende la misión eterna como una aportación, no solo al arabismo, sino al conjunto de la humanidad.

La primera parte del significado de la misión eterna afirma que la nación no reconoce su actual situación de decadencia, aspirando a recuperar su brío, lo que implica, la resurrección mediante el *Inqilab*, inspirada en su unidad de lengua, historia, espíritu y cultura, así como en las glorias del pasado expresadas por “la legislación de Hammurabi, la poesía de la edad preislámica, la religión de Mahoma y la cultura de la época de al-Mamun⁸⁸” (Aflaq, 1971, 106).

Todo ello lleva a Aflaq a plantear la superioridad de la misión árabe, al defender que su pasado, talento y creatividad, la colocan por encima del resto de naciones, citando lo que dijo el Corán y el mandato universal que les dio a los árabes, eligiéndolos del resto de naciones, por las cualidades que poseen.

A nuestro parecer, la utilización de la idea de la misión eterna de la nación árabe pretende reforzarlos objetivos planteados por el *Inqilab*. Lo que añade en este sentido al significado del cambio profundo expresado por Aflaq, es darle una connotación mística, espiritual y religiosa. Es decir, convierte a *Inqilab* en un deber religioso. Por ello, Aflaq interpretó la misión eterna desde la perspectiva de la religión y la comparó con el compromiso de los árabes con el mensaje del islam.

De esta manera, Aflaq no solo entiende el cambio como un hecho meramente material, sino que se apoya en lo religioso para darle el contenido espiritual capaz de generar el entusiasmo necesario entre los miembros de la nación árabe.

En este sentido, se hace énfasis en el pasado de la nación árabe como forma de inspiración y objetivo a conseguir en el mismo tiempo. Es de destacar, que el objetivo último del renacimiento defendido por Aflaq, es cambiar el *statu quo* volviendo al “glorioso” pasado de la nación árabe, caracterizado, sobre todo, por la unidad de la nación y su aportación a la humanidad.

⁸⁸ El séptimo califa del Imperio Abasid, gobernó de 813 a 833. Su reinado experimentó un auge de la ciencia, así como la traducción de la filosofía griega. Es considerado una de las épocas más prosperas del Estado Islámico.

En resumen, la misión eterna en el Ba'at es un deber religioso que consiste en la predisposición y la proactividad en el proceso de cambio que la nación árabe necesita con el objetivo de recuperar el pasado idealizado. Procura el cambio espiritual para llegar a culminar el cambio material.

4.3 La fe y la religión en el Ba'at

Una de las aportaciones principales de la teoría nacionalista de Aflaq es la inclusión de la fe y la religión como pilares del renacimiento que pretende, en primer lugar, llegar al despertar del espíritu y, por consiguiente, al cambio material. Para ello, se puso énfasis en la fe como necesidad de aquellos que son sujetos de la resurrección. Lo cual convierte a Aflaq en el primer teórico del nacionalismo árabe que hace hincapié en la fe y la religión en su arabismo, no como elemento de constitución de la nación, sino como un factor que garantice la profundidad de la lucha y la carga mística necesaria para su consecución. Él explica en la importancia de la fe:

La base eterna de nuestro trabajo, la base imprescindible que no cambia es la fe. (...) Si nos darían todas las propiedades de la tierra y estados árabes en los cuales están conseguidos los objetivos del Ba'at y diesen que la fe estaría ausente de la vida del hombre de dichos países ideales, diríamos que es preferible mantener la nación dividida, colonizada, explotada y esclavizada, hasta que lleguemos por la vía del sufrimiento (Aflaq, 1971, p. 20).

El Ba'at parte de una lectura de la historia de la humanidad desde las edades antiguas, donde destaca que la religión siempre ocupó un lugar primordial en la vida de las naciones, especialmente en Oriente Medio, tierra donde habitan los árabes y que fue el lugar de nacimiento de las tres religiones monoteístas. También criticó el desprecio de parte de la juventud “superficial” al fenómeno de la religión y subrayó el hecho de que ninguna religión avala la corrupción, la injusticia o la explotación del hombre por el hombre. Por lo tanto, luchar contra la religión no podía ser la solución a los problemas del pueblo árabe. El Ba'at optó por combatir “los elementos corrompidos” para devolver la religión a su autenticidad. Es decir, subrayó una visión de la religión en la que se establecía una unidad dialéctica entre el aspecto espiritual y el social, entendiendo la religión como un elemento del cambio anhelado: “el Ba'at es un movimiento espiritual positivo que no se separa de la religión ni que se enfrenta con ella” (Aflaq, 1971, p. 174).

Aflaq aclara que considera la religión una parte esencial de su nacionalismo, pese a criticar la aplicación de la religión para legitimar las injusticias, la opresión y la división de la nación árabe. El líder del Ba'at defendió su “convicción de que el hombre puede rebelarse

contra esta forma de religión, contra esta falsa religiosidad, dando, en el mismo tiempo, el espacio a la verdadera religión” (Aflaq, 1971, p. 126).

Por ello, la importancia que se da a la religión en el arabismo del Ba’at distingue “entre la religión en su verdad y en su objetivo, y la religión tal como aparece o se encuentra en los conceptos, tradiciones, costumbres e intereses de un determinado momento o lugar” (Farah, 1978, p. 119). Es decir, rechaza la religión tal y como se concibe en el mundo árabe. Aflaq lo sintetiza aclarando que

La reacción religiosa coincide con la reacción social, constituyen un bloque que defiende los mismos intereses y el mayor peligro que amenaza la religión (...) amenaza nuestra sociedad. Si no fuera por nuestro movimiento, la sociedad árabe estaría amenazada por el ateísmo. Por nuestra sincera y atrevida resistencia contra la reacción religiosa, protegeríamos nuestra sociedad árabe de la distorsión del ateísmo (Aflaq, 1971, p. 128).

El desarrollo de esta dialéctica es una misión de suma dificultad, ya que no se deshace de la religión para solucionar el problema como defiende el pensamiento materialista, sino que lucha por su transformación, con el fin de que vuelva a ocupar el lugar esencial que tuvo en la vida de la nación árabe, contribuyendo a su renacimiento y convirtiéndose en cobijo de todas las demandas de la nación: unidad, libertad y socialismo (Aflaq, 1971, p. 127).

En su defensa de la fe y la religión, Aflaq critica el ateísmo y atribuye su expansión al hecho de que la religión perdió su esencia al avalar las injusticias. Por ello, según él, en el pasado no había ateísmo, por la pureza de la religión y de su aplicación. En este sentido, el ateísmo contradice la filosofía del Ba’at que se basa principalmente en lo espiritual. Para Aflaq, “el ateísmo es una postura incierta respecto a la vida cuyo significado es la fe (...) vemos el ateísmo como un fenómeno patológico que requiere conocer sus causas para su cura” (Aflaq, 1971, p. 121). Por tanto, él criticó a los ateos árabes, especialmente los activistas de los partidos comunistas, considerando que su falta de creatividad los llevó a importar una teoría que no reconoce un factor esencial para la nación árabe, la religión.

Pese a lo anterior, el Ba’at manifestó que esta organización se dirigía a todos los árabes independientemente de sus credos y confesiones. Aflaq en lo que a la relación de la política y la religión se refiere, abogó por el laicismo como norma que rige dicha relación, no para evitar que la religión interviniese en la gestión de los asuntos terrenales, -algo difícil de aplicar dada la diversidad confesional de los árabes- sino, según él, para proteger la religión de las contradicciones de la política: “El laicismo del Estado en este sentido, no es sino el rescate del espíritu. El laicismo que defendemos para el Estado es el que libera la religión de

las condiciones de la política (...) [un laicismo] que devuelva a la religión su espíritu profundo, que es uno de los requisitos de la resurrección de la nación” (Aflaq, 1971, 176). Y matiza en el mismo texto que es cuestión de rescatar el espíritu y la ética para que mantengan su profundidad y pureza.

Es decir, que Aflaq se diferenció del pensamiento laico de la época, por defender el laicismo desde una perspectiva religiosa que parte de la idea de la importancia de la religión y su superioridad respecto a los asuntos terrenales. Por tanto, defiende alejarla de las legislaciones para proteger su sacralidad.

A nuestro parecer, habrá que añadir otra explicación de carácter práctico. Dada la complejidad de los asuntos religiosos en el mundo árabe, por la presencia de distintas religiones, lo que imposibilita incorporar su jurisdicción al sistema legal del Estado, el Ba'at optó por el laicismo como sistema de gobierno. De esta manera, pese a defender la fe y la religión, desde un punto de vista práctico, rechazó que fuesen la fuente de las leyes que rigen la sociedad. El Ba'at buscó una fórmula que evitase que la religión se convirtiese en un factor divisor de la nación árabe.

4.3.1 El Ba'at y el islam

Hemos visto que, a diferencia del nacionalismo de al-Husri, Michel Aflaq se apoya en la fe y la religión como factores que promueven el nacionalismo. Más innovadora aun es su idea respecto al islam, que no solo lo tolera como el resto de religiones profesadas por las sociedades árabes, sino que lo considera una parte intrínseca del despertar árabe: “la arabidad es un cuerpo cuya alma es el islam” (Aflaq, 1971, p. 146). Es la referencia de la resurrección nacionalista que pretende el Ba'at. Abdu, en este sentido, considera que Aflaq puso el islam en el centro del nacionalismo árabe partiendo de que fue una revolución ética, intelectual y social determinante en la vida de la nación árabe. Por lo cual Aflaq llegó a afirmar que todo árabe es musulmán por su arabidad (Abdu, 2006, p. 20).

Por ello, a pesar de la heterogeneidad confesional de los árabes, que reconoce el Ba'at al manifestar el mismo grado de respeto y santidad hacia todas las religiones, Aflaq, siendo cristiano, identificó la arabidad con el islam considerándolo una religión árabe, ya que la gloria y las victorias que logró dicha religión fueron llevadas a cabo por los árabes, con lo que lo convierte en parte de su legado histórico que es la base de su actual resurrección. Es decir, separa el significado del islam como religión que tiene la misma importancia del resto de

religiones, de su significado como movimiento espiritual vinculado con la historia y el genio de los árabes, así como medio que permitió el renacer de la nación. De ahí que “el Movimiento Ba’at Árabe se inspira en el movimiento eterno del islam” (Aflaq, 1971, p. 175).

Con esta explicación se logró que los cristianos árabes apoyasen fuertemente el nacionalismo árabe. Incluso, parte de sus intelectuales consideró que el cristianismo oriental fue corrompido por los europeos, quienes cambiaron el amor por el odio, y la libertad por la esclavitud, lo que requiere retornar al cristianismo auténtico a través del islam árabe (El-Attrache, 1973, p. 27-28).

Aflaq refleja su visión del islam incluso antes de la fundación del Ba’at. Así encontramos en una conferencia suya del año 1943 en la Universidad de Damasco, titulada *Diqra al-Rasul al-Arabi* (El Aniversario del Profeta Árabe) su visión respecto a la importancia del islam en la arabidad y en particular la figura del Profeta. Del título de la propia conferencia se deduce que Aflaq considera que el mensajero del islam es, antes de todo, un personaje árabe que transmitió su mensaje en la lengua árabe y basó su proyecto sobre la implicación de la nación árabe. Aflaq lo explica diciendo: “[el Profeta era] un hombre de los árabes con un mensaje divino transmitido a la humanidad (...) la épica del islam no se separa de su medio natural que es la tierra árabe, ni de sus héroes que eran todos árabes (...) Dios eligió la nación árabe [para llevar su mensaje] y su héroe, el Profeta Árabe” (Aflaq, 1971, p. 143).

En este sentido, el islam se convierte en sinónimo del arabismo, ya que “el islam era un movimiento árabe y significaba la renovación y la culminación del arabismo. El idioma en el cual se reveló era el árabe; su concepción era la de la mentalidad árabe; los modales que promovió eran modales árabes, sean implícitos o explícitos; los defectos que combatió eran defectos árabes; y los musulmanes eran exclusivamente árabes” (Aflaq, 1971, p. 145).

Y argumenta que ni el momento de comienzo del islam ni su portadores -los árabes- son casualidad, sino que fueron producto de la capacidad espiritual que tenían los árabes. “Los árabes fueron elegidos para difundir el islam (...) por haber madurado lo suficientemente como para aceptar la responsabilidad. Sus largos veinte años de conquista tenían el propósito de que los árabes consiguiesen sus objetivos a través de su propia iniciativa, experiencia, agonía, dolor, desesperanza y esperanza, el fracaso y el éxito” (Aflaq, 1971, p. 54).

Aflaq, al explicar la importancia del islam para el arabismo, pone énfasis en que los árabes renacieron mediante el islam, mediante la grandeza que les otorgó su condición portadores del mensaje del islam, cuyo libro sagrado se transmitió en la lengua árabe, lo que los llevó a prevalecer sobre el resto de naciones. Con ello, a nuestro parecer, lo que se pretende es construir un paralelismo entre el renacer árabe en la época del Profeta y la difusión del islam, por un lado, y el renacer contemporáneo y la causa de la unidad. Es decir, que la nación árabe gozaría de la capacidad de resurgir tal y como hizo anteriormente.

Para que la nación árabe pueda resurgir y protagonizar un auge parecido al que tuvo con la aparición del islam, Aflaq plantea la vida del Profeta como una inspiración. Por ello, propone que se supere la visión superficial extendida entre el pueblo árabe, sobre el contenido de la vida y la personalidad de Mahoma. Él reflexiona que “en la actualidad vemos la vida del Profeta desde su exterior, tenemos de él una imagen extraordinaria para admirarla y santificarla. Tenemos que empezar a mirarla desde dentro para vivirla. Cada árabe puede vivir la vida del Profeta árabe (...) aun así, es natural que fracase el hombre por muy poderoso que sea de hacer lo que hizo Mohamed (Mahoma)” (Aflaq, 1971, p. 142).

La misma inspiración en la figura del Profeta como protagonista del renacer de la nación árabe, se encuentra en al-Razzaz al expresar que “en el pasado, El Profeta transformó los árabes de la edad oscura, la ignorancia, el fanatismo, el individualismo y la esclavitud a la edad de la luz” (Al-Razaz, 1960, p. 28).

Aflaq dijo en este sentido que “el islam, consagrado en la vida del Profeta, no solo significa para los árabes un simple hecho histórico (...) sino que es el vínculo vivo que mueva las fuerzas subyacentes de la nación árabe” (Aflaq, 1971, p. 142). Lo que refería Aflaq en este sentido, es el islam que prevaleció durante la vida del Profeta, un islam caracterizado por la universalidad y la validez para el hombre en todo espacio y tiempo.

Una importancia que probablemente nace de una visión pragmática, cuyo objetivo es atraer las masas árabes a la idea nacionalista (El-Attrache, 1973, p. 28). A nuestro parecer, especialmente a la mayoría suní que desde el principio no se entusiasmó con el incipiente panarabismo que pretendía acabar con el califato e instaurar un Estado para los árabes, en vez de para los musulmanes. Así, para que aquellos musulmanes árabes que no veían con buenos ojos la apelación del arabismo, Aflaq argumenta que para que continúe la difusión del islam, hace falta que se concentren todos los esfuerzos en “fortalecer a los árabes, despertarlos y que dichos esfuerzos sean en el marco del nacionalismo árabe” (Aflaq, 1971, p. 147).

No obstante, la relación del Ba'at con el islam a nivel práctico dista de la relación teórica defendida por los principales ideólogos del partido. El Ba'at convirtió las fuerzas islámicas en su primer enemigo interno. Lo cual se tradujo en la restricción de las actividades de los líderes musulmanes, de las *madradas* y de la enseñanza religiosa en general. El eco de estas políticas llegó a todo el ámbito religioso musulmán, particularmente al suní.

Probablemente los eventos más emblemáticos que simbolizan la postura del Ba'at respecto al islam fueron la ocupación de la Mezquita de los Omayyad de Damasco y la destrucción de la Mezquita de Hama. Sin embargo, es de matizar que lo ocurrido no necesariamente refleja el pensamiento ni la práctica de Aflaq, ya que la corriente afín a sus enseñanzas no gobernaba en aquel entonces (Al-Mardini, 1988, p. 273). Hay que recordar que el Ba'at se impuso en Siria después del golpe de Estado que siguió la separación de la República Árabe Unida en 1961. Aquel golpe fue protagonizado por el Comité Militar del partido, que operaba fuera del control de la rama política controlada por Aflaq y Bitar. En dicho Comité predominaban los militares pertenecientes a minorías con largo historial de enfrentamiento con la mayoría suní, es decir, los alauíes, ismaelíes, druces y cristianos de múltiples iglesias orientales. Desde nuestro punto de vista, dicho endurecimiento de políticas hacia el islam responde el traslado de las rivalidades confesionales a la política, más que el reflejo de lo que podemos denominar el Ba'at de Aflaq. Una postura que apoya al-Razaz, ex secretario general del partido, en su libro *al-Tajriba al-Murra* (La amarga experiencia), donde repasa la historia del Ba'at, así como los conflictos internos que se impusieron a lo largo de su existencia.

A eso se suma el hecho de que el Ba'at se interesó más por la parte espiritual mística del islam que por la práctica de la religión, que nunca se incentivó. Se puso énfasis en lo espiritual debido a su importancia en el concepto de la resurrección y la misión eterna de la nación árabe. Especialmente al subrayar lo que es el amor en el espiritualismo y el misticismo islámico, ya que el amor, según el pensamiento del Ba'at une la parte material con el aspecto ideal, permitiendo la culminación de la misión eterna (El-Attrache, 1973, P. 89). De ahí que Aflaq define el nacionalismo zanjando que es amor, ante todo.

El Ba'at se interesó en el pensamiento y la teología musulmana, por que coincidían en trabajar los objetivos materiales a través del énfasis en el aspecto espiritual. De este modo, encontramos que ambas corrientes subrayan la importancia de la fe como garante e impulsor del hombre hacia la consecución de objetivos dados. Por ello, se pueden observar conceptos

como la unidad del espíritu; la misión eterna; el destino del hombre, etcétera, que provienen del pensamiento musulmán, pero que también se emplean en la literatura del Ba'at para ilustrar su proyecto desde el punto de vista epistemológico.

En este sentido, cabe matizar que, por lo dicho previamente, el Ba'at reflejado en el pensamiento de Aflaq, se interesó por el islam místico, sufi, enormemente extendido entre las capas populares particularmente, y manifestado por las distintas *tarikas* (cofradías). Una forma de religiosidad cuyos máximos exponentes teóricos fueron el teólogo murciano Ibn Arabi (1165-1240) y el poeta persa Jalal al-Din al-Rumi (1207-1273). En el islam sufi, el amor como categoría mística prevalece sobre las demás facetas que defiende la religión y se convierte en el máximo fin de la práctica religiosa (Beneito, 2001, p. 62). Se trataba de un pensamiento que se diferenció de la ortodoxia musulmana por la tolerancia y permisividad hacia el resto de religiones monoteístas, la judía y la cristiana, mediante la importancia que se da al fin en detrimento de los medios, es decir, al amor. Lo cual, coincide con el llamamiento del Ba'at a los árabes de todos los credos, al apelar a la hermandad y la superación de los conflictos confesionales ya que los árabes están unidos por su arabidad.

Por tanto, se puede deducir que el Ba'at y el islam se unieron por una relación de conveniencia más que la creencia en la importancia de la religión en el renacimiento. Así encontramos en parte de la literatura del Ba'at textos que van en la misma línea. Aflaq lo aclara sintetizando que “nuestro pueblo es atrasado y es sujeto de la influencia de líderes religiosos de varias denominaciones y credos. Si atacamos los principios fundamentales de la religión del pueblo, enajenaríamos el populacho, el populacho que constituye el medio para nuestro fin. Con lo cual, cerraríamos la puerta de nuestra misión frente a ellos, acabando con el fervor de nuestra revolución” (Aflaq, 1971, p. 134-135).

Con lo cual, parte de los que estudiaron la actitud del Ba'at hacia el islam sostienen que el objetivo no era promover “*Islamic religion or its spirituality giving meaning to the Arab soul, but the feeling of the Arab people for Islam*” (El-Attrache, 1973, P. 88). Lo prioritario era alcanzar los objetivos del nacionalismo impulsándolos por el valor que tiene el islam entre la nación árabe. Así, el Ba'at con el fin de evitar el antagonismo con el islam y trabajar hacia los objetivos de la unidad, libertad y socialismo, llegó a colaborar y aceptar las enseñanzas de lo que ellos mismos llaman el pensamiento reaccionario musulmán.

El inconveniente, en este sentido, es el encaje de los cristianos en un arabismo enormemente inspirado por el islam y por sus conceptos teológicos. A eso se añade que el

propio Aflaq, no solo dio más importancia al islam sobre el resto de religiones, sino que consideró que el cristianismo sirvió como factor desestabilizador y fuerza destructiva, al ser corrompido por occidente (Aflaq, 1971, p. 125), llevándolo a avalar el combate marxista de la religión por considerarla un sostén de las fuerzas opresoras y por perder su autenticidad.

Aun así, Aflaq pretende atraer los cristianos a su causa nacionalista. Lo hace apoyándose en el pragmatismo al explicar que la vinculación del islam es por el bien de la arabidad y una garantía del renacimiento de la nación, presentándolo vía un marco metafísico comprensible por los demás credos, especialmente con el cristianismo, con el que está familiarizado por su teología y pensamiento.

En este sentido, para justificar a los cristianos la incorporación de la etimología y mística del islam en el nacionalismo del Ba'at Aflaq destaca el carácter árabe tanto de los protagonistas, como del mensaje del islam. Lo cual se refleja en el hecho de, por ejemplo, denominar a Mohammad (Mahoma), El Profeta Árabe, en lugar de Profeta del Islam. Lo mismo sucede con el Corán al considerarlo un libro árabe. Por ello, Aflaq no duda en afirmar que “cuando se despierte el nacionalismo de los cristianos árabes y recuperen su naturaleza auténtica, sabrán que el islam para ellos es nacionalismo y cultura (...) la nueva generación de los cristianos árabes debe cumplir dicha misión con coraje y abnegación, sacrificando el ego y los intereses. No hay algo que equivale el honor de pertenecer a la arabidad” (Aflaq, 1971, p. 148).

En fin, con las reflexiones de Aflaq, se pretende atribuir el éxito del islam a los árabes para facilitar la identificación de los cristianos árabes con un nacionalismo inspirado en una religión que no es la suya. De este modo, el islam, en este lugar, no se entiende como religión, sino como una historia de éxito llevada a cabo por los árabes independientemente de sus dogmas.

5. El Ba'at *versus* naserismo

En lo que a la evolución práctica del nacionalismo árabe se concierne, se estima importante abordar las relaciones de las dos corrientes nacionalistas que adoptaron el nacionalismo árabe y lo llevaron a la práctica: el Partido Ba'at Árabe Socialista y el naserismo como pensamiento arabista que se expresó a través de varios proyectos partidistas que fueron encabezadas por Naser como veremos más adelante. En este sentido, es de suma importancia recalcar la única experiencia de unidad entre dos países árabes: la República Árabe Unida,

resultado de la unión entre Siria y Egipto y llevada a cabo precisamente por las citadas fuerzas nacionalistas.

5.1 Las relaciones del Ba'at con el nacionalismo árabe de Naser

Antes de abordar la unidad de Siria con Egipto, conviene recordar que la relación del Ba'at con Naser se caracterizó en un principio por un antagonismo recíproco que fue expresado de forma repetida por la prensa de ambas partes. En principio el Ba'at no se entusiasmó con el golpe de Estado de 1952 en Egipto que supuso la llegada al poder de un consejo militar con características similares y relaciones cordiales con el régimen militar de al-Shishakli en Siria, cuya represión obligó a gran parte de la dirigencia y a muchos militantes del partido a optar por el exilio (Abu Jaber, 1966, p. 38-39).

Para ilustrar el aludido antagonismo, recurrimos a John Devlin quien cita un par de ediciones del diario al-Ba'at, de las que se deduce que incluso después de la caída de al-Shishakli en 1954, el partido mantuvo sus críticas a los militares en Egipto, por distintas razones, entre las que se encuentran las diferencias en cuanto a la idea nacionalista; el asunto de las alianzas de Egipto con gobiernos monárquicos vinculados con occidente como es el caso de Irak; así como por la naturaleza militar del gobierno egipcio y la falta de participación popular en la construcción del proyecto político que siguió el golpe de Estado. Por todo ello, al-Ba'at no dudó en calificar en sus documentos oficiales y prensa al nuevo gobierno egipcio de régimen dictatorial que pretendía aislar a Egipto de la causa común árabe (Devlin, 1979, p. 80-81).

El Ba'at se diferenciaba del naserismo entre otros elementos, en que pretendía transformar el mundo árabe sin recurrir al uso de la fuerza armada. Aflaq rechazó vehementemente el cambio que se efectuaba desde posiciones del poder. Él cree, como se vio anteriormente en su concepto de *Inqilab*, que la revolución se basa en la implicación popular como consecuencia del cambio de las mentalidades y, por consiguiente, de la subjetividad. Y añade que la naturaleza dictatorial de los regímenes militares impide la culminación de las reformas emprendidas por la falta de la participación popular activa. Cabe recordar en este sentido, que un año después del golpe de Estado en Egipto, los partidos políticos fueron disueltos y posteriormente sustituidos por un único movimiento político.

Aparte de ello, Aflaq consideraba que la constitución egipcia que salió del golpe del Estado, no partió desde la adopción del arabismo como principal fuente de inspiración. Por

tanto, es como el resto de constituciones árabes que consagraban la lógica de la división actual de la nación árabe (Partido Ba'at Árabe Socialista, 1963, 44-45). *"Aflaq even denounced Egypt's dictatorial regime, criticizing Abd al-Nasir for his lukewarmness toward the Arab world"* (Podeh, 1999, p. 26-27).

No obstante, la propia evolución política árabe y las relaciones de fuerza contribuyeron a que ambos movimientos acercasen sus posturas. En este sentido, probablemente el suceso que más aceleró la evolución del entendimiento entre el Ba'at y el Naser, fue la crisis del Canal de Suez de 1956 que provocó una agresión tripartita contra Egipto, liderada por Gran Bretaña, Francia e Israel, por haber nacionalizado aquel país la empresa del canal que hasta entonces estaba controlada por los británicos. La resistencia de Egipto frente a la agresión benefició enormemente la consolidación de la figura de Naser en el tercer mundo en general y en el mundo árabe en particular: *"Abd al-Nasir's political victory over "Westren imperialism" bolstered his image in the Arab world and portrayed him as the only Arab leader capable of confronting external (that is non-Arab) threat"* (Podeh, 1999, p. 33). Asimismo, la creciente presión occidental sobre Siria por su nueva relación con la Unión Soviética, las crecientes actividades del Partido Comunista Sirio, bajo el liderazgo del carismático Jaled Bakdash, y la firma del Acuerdo de Bagdad, inicialmente, entre Irak y Turquía, dirigido contra Siria, obligaron a la dirigencia del Ba'at a buscar una alianza con Naser. En este contexto, se firmaron acuerdos de índole económica que permitieron la creación de una zona de libre comercio que abarcaba Siria y Egipto (Podeh, 1999, p. 35). Naser, además, envió fuerzas armadas a Siria en el marco del acuerdo militar firmado entre ambos países, en octubre de 1955, que facilitó la creación de un mando unificado de sus respectivas fuerzas armadas que fue presidido por el ministro de defensa egipcio, Abdelhakim Amer.

Fue en ese momento cuando se plasmó la aparición de nuevas disputas y nuevas alianzas entre los países árabes, que generalmente se expresaron en la pertenencia a uno de los dos bloques enfrentados, el primero, conservador, gobernado por monarquías y favorable a las relaciones con las potencias occidentales, y un segundo grupo, que se suele llamar radical, revolucionario y gobernado por una generación más joven cuyas inclinaciones políticas se resumían en el nacionalismo y el socialismo. Por ello, *"the harmony between Naser's views and those of the Ba'th leaders on international and pan-Arab affairs had been the real key to Ba'thists swing to the Egyptian as implementer of the union"* (Devlin, 1979, p. 116).

De esta forma, Naser consolidó su postura antimperialista mediante las alianzas con otras fuerzas y líderes fuera del mundo árabe, como Nehru de India y el presidente de Yugoslavia, Tito. Una postura que fue consolidada por la celebración de la Conferencia de Bandung en abril de 1955, donde los tres líderes emergieron como nueva fuerza que defendía los derechos del Tercer Mundo mediante la defensa del fin del colonialismo y el neutralismo positivo de los países de África y Asia. Esta política coincidía con un principio que fue defendido por el Ba'at antes de la aparición de Naser como actor en el escenario político árabe. Con ello, Naser puso el arabismo en el centro de sus políticas para un país, Egipto, que desde el punto de vista de relaciones de poder se consideraba el más potente del mundo árabe: alberga la Liga Árabe y otras instituciones pan árabes; cuenta con una enorme influencia política y cultural sobre el resto, gracias a su desarrollada prensa e industria cinematográfica; por su propia ubicación geográfica; y estaba directamente involucrado en el conflicto con Israel lo que le otorgó la solidaridad de las masas árabes, especialmente en lo emocional.

Por todo lo mencionado, el Ba'at y Egipto de Naser inauguraron una nueva relación caracterizada por la coordinación con el fin de defender la arabidad y cumplir los objetivos comunes, principalmente la unidad de la nación árabe y la restauración del socialismo como política económica. Lo cual aparece reflejado con más claridad como postura del partido, en el artículo de Bitar, *al-Tarig nahwa al-Wihda al-Arabiyya* (El camino hacia la unidad árabe), donde aboga por la unidad entre Siria y Egipto como paso previo a la unidad de la nación árabe. En dicho texto, detalla las características de ambos países, especialmente de Egipto, que, según él, por su ubicación, potencial de influencia y el entusiasmo de su dirigencia política, debía liderar esa relación. Bitar, que era el ministro de asuntos exteriores del gobierno sirio, afirmó que

El primer paso hacia la unión sería la unión entre Siria y Egipto, los dos países más liberados, no obstante, el segundo paso sería trabajar para mejorar las condiciones necesarias para la adhesión de los demás países árabes en la unidad. La unión entre Siria y Egipto, no sería sólida ni fuerte sin incorporar más regiones árabes y el inmenso potencial material y espiritual de sus pueblos (Bitar, 1960, p. 48).

La misma opinión la encontramos en Aflaq, al afirmar que “pese a que los árabes consiguieron por su militancia la unidad expresada en la República Árabe Unida, los árabes vemos dicha unidad como un paso que nos acerca a las esperanzas [unidad de todos los territorios árabes]” (Aflaq, 1971, p. 257).

En este contexto encontramos otro texto de Aflaq del año 1958, sobre el golpe de Estado de Naser, diciendo que la Revolución Egipcia, la argelina y el Ba'at son idénticas en

cuanto a la profundidad de sus planteamientos, así como por los objetivos que defienden, pese de diferenciarse en cuanto a los métodos de realización (Aflaq, 1971, p. 259). Es decir, que el cambio de postura al respecto se manifestó, en primer lugar, al denominar la toma de poder por Naser “revolución” en vez de golpe de Estado, descripción empleada por el Ba’at anteriormente.

En este sentido, habrá que dar la suficiente importancia a la disputa política interna en Siria entre el Ba’at y las fuerzas de tendencia nacionalista, por una parte, y el Partido Comunista por la otra. El Ba’at vio en Naser y la unión con Egipto una protección del creciente ascenso del comunismo. De ahí la insistencia en la unión (Podeh, 1999, p. 36). Una opinión reforzada por el hecho de que el Ba’at de aquel entonces no ganó ninguna de las elecciones a las cuales se presentó, pese a su unión con el partido de Hurani. Al respecto, Vatikiotis zanja que *“the nature of the Syrian politics community requires the presence of an outside arbiter to impose a measure as stability on its politics”* (Vatikiotis, 1975, p. 163).

El Ba’at, por su parte, como refleja el artículo de Aflaq, creía que la nueva república tenía enormes responsabilidades por cumplir, ya que el recién constituido estado árabe unido personificaba las aspiraciones del movimiento de liberación del pueblo árabe y la unidad de la nación (Farah, 1978, p. 169). De esta manera, Aflaq vio en la unión con Egipto un paso para obtener la unidad total y la descolonización de los territorios árabes entonces bajo ocupación extranjera, como Argelia que estaba inmersa en su guerra de liberación.

Otro factor no menos importante en la aceleración de la unidad fue la relación de ambos países con Israel. En aquellos años, prácticamente a partir de la guerra de 1948 (*al-Nakba*), Israel no cesó sus ataques contra los vecinos árabes, especialmente contra Egipto y Siria. La unión se vio como una forma de responder a dicho desafío. *“The Israeli threat had played a negligible role in the process that led to the formation of the union. In fact, Egyptian-Syrian preparatory negotiations, as we have seen, had hardly concentrated on the Israeli factor”* (Podeh, 1999, p. 47). Para el nacionalismo árabe, la unidad impediría el control de las tierras que reclama el nacionalismo israelí, un Estado judío del Nilo al Éufrates, y supondría un acuerdo de defensa colectiva que compensaría la asimétrica relación de fuerzas.

En resumen, las propias condiciones y realidades políticas del mundo árabe y sus relaciones con las potencias extranjeras, favorecieron considerablemente el acercamiento de posturas entre el Ba’at de Siria y el Egipto de Naser. Ambas partes, por cuestiones meramente

pragmáticas, tuvieron que unificar sus métodos con la finalidad de lograr lo que en teoría eran objetivos compartidos: la unidad de la nación árabe, la libertad y el socialismo (árabe).

5.2 La República Árabe Unida: la escenificación de las carencias del nacionalismo árabe

Por todo lo dicho previamente, el clima nacionalista dominaba la opinión pública tanto en Siria como en Egipto, llevando a Naser a afirmar que conseguir la unión era un objetivo nacional primordial (Seale, 1965, p. 305), después de haber dudado sobre la forma, el tiempo e incluso con quien debía negociar los términos de la unión. De esta forma, Naser anunció su adhesión a la causa de la unidad árabe al ser convencido por los líderes del Ba'at, principalmente por Aflaq y Bitar (Kienle, 1990, p. 13).

El primer paso práctico que plasmó la nueva relación de entendimiento entre el Ba'at y Naser fue la firma de un acuerdo nacionalista (*Mitaq Qawmi*) entre el gobierno sirio, sostenido por el apoyo del Ba'at y el gobierno egipcio, instando a la formación de una federación de países árabes, para oponerse al pacto turco-iraquí; al establecimiento de un comando mixto de los ejércitos de ambos países y a la unificación de las políticas exteriores, financieras y culturales de los miembros de la federación (Devlin, 1979, p. 83). Un acuerdo que fue iniciativa del Ba'at y rechazado por el resto de partidos políticos sirios.

En este sentido, el Ba'at aprovechó su condición de fuerza dominante en el Parlamento Sirio, su presencia en el gobierno de Sabri al-Asali y la reputación que tenía en la opinión pública para avanzar hacia la unidad total de dos territorios árabes. Se trataba de un hecho que no tenía precedentes desde la desintegración del Imperio Otomano y que dio lugar a un nuevo tipo de unión, que iba más allá de los distintos acuerdos de integración y cooperación que se llegaron a firmar entre algunos países árabes.

Otro elemento que canalizó el sentimiento nacionalista árabe hacia la unidad, fue la importancia de la figura de Naser y su popularidad no solo por ser "*the leader of the first successful effort in modern Arab times to oust a corrupt and inefficient government but also in many ways the personification of the hopes, dreams and ambitions of a very large number of politically conscious Arab eastern states of the Arab world*" (Devlin, 1979, p. 92). Es decir, que las victorias logradas por Naser a nivel interno reforzaron en lo emocional y en cuanto a la opinión pública el objetivo de la unidad. Lo cual fue reconocido por los propios líderes del Ba'at como al-Razaz. A eso se agrega el apoyo de la dirigencia del ejército que vio en la unión una forma de blindarse frente a una posible expansión de Israel (Roberts, 1987, p. 42).

En suma, dado que Ba'at “se había cifrado como principal objetivo la liberación de la colonización y la unidad del mundo árabe no es de extrañar que apoyase fervientemente el establecimiento de la República Árabe Unida (RAU) entre Siria y Egipto” (Álvaro-Ossorio, 2020, p. 117).

Por su parte, la burguesía siria optó por la unión con Naser para frenar el avance comunista que se vio impulsado por el régimen de Qasim en Irak y, además, se hacía frente a la coalición turco-iraquí. La inestabilidad política, además, forzó una atmósfera de incertidumbre económica que limitó la actividad comercial de la clase empresarial siria que basaba su actividad en el comercio exterior. El enorme mercado egipcio fue un incentivo importante: *“This business community gradually became convinced that Egypt offered the best hope for avoiding a communist (...) takeover, which would probably entail socialist measures against private enterprise”* (Podeh, 1999, p. 38).

La creciente presión de la opinión pública árabe después de la Crisis de Suez, hizo que las conversaciones bilaterales sobre la unión arrancasen inmediatamente después del fin de la guerra. Así a mediados de enero de 1957, llegó a Egipto una delegación siria para discutir, inicialmente, una posible unión en forma de federación o confederación, que comenzase con una asociación en el ámbito militar y económico para culminar con la unión cultural. Es decir, reproducir la unión que existió entre ambos países entre 1831 y 1840, cuando Mohammad Alí conquistó la Gran Siria.

No obstante, la parte egipcia, después de estudiar la situación interna en Siria, no estaba convencida del éxito de la unión, debido a las diferencias en la estructura económica y política. Asimismo, estaba el hecho de que parte de la clase política siria era opuesta a la unidad, una unidad que para ellos significaría la entrega del territorio a Egipto. Para asegurar su viabilidad, Naser envió delegaciones encargadas de examinar las posibles trabas que podían obstaculizar dicho proceso. Es decir, que el propio Naser consideraba que ambos territorios no estaban preparados para su fusión. No obstante, la propia retórica basada en la defensa de la unidad del mundo árabe hizo que avanzara en el plan. Con lo cual, no pudo rechazar la insistencia del Ba'at en Siria. La idea inicial del naserismo era un proceso de unión gradual que durase unos cinco años, con el fin de homogeneizar el sistema de ambos territorios (Podeh, 1999, p. 46). Naser quiso evitar el aislamiento militar y político de Egipto. Por ello, quiso mantener el liderazgo de su país mediante la Liga Árabe, mientras intentaba

detener la expansión de las monarquías árabes. Siria era el único país de entonces con posibilidades de adherirse al proyecto de unidad pilotado por Naser (Vatikiotis, 1975, p. 160).

Las negociaciones de la unión empezaron con una condición puesta por Naser: disolver todos los partidos políticos activos en los dos países, inclusive el Ba'at lo que colocó a los líderes del partido en la tesitura de elegir la unidad, un objetivo que constituía la esencia de su militancia, o mantener el partido sacrificando la oportunidad de unirse con Egipto. Aflaq, Bitar y Hurani, tomaron la decisión de disolverlo con el fin de seguir las negociaciones con Naser (Partido Ba'at Árabe Socialista, 1963, p. 199). Parte de los analistas de la trayectoria del Ba'at coinciden en que los líderes aceptaron la renuncia del partido por el miedo de perder el control sobre Siria, ya que, en cualquier caso, el prestigio de Naser en la opinión pública siria, inclinaría la balanza a su favor. Otra de las razones es el hecho de creer que Naser les daría el control del nuevo partido, permitiendo que extendiesen su ideología e influencia en el plano árabe (Olson, 1982, p. 31).

En enero de 1958, una delegación de oficiales del ejército sirio, acompañados por Bitar, llegó a El Cairo para culminar las negociaciones por la unidad. La delegación siria aceptó los términos de Naser que se resumen en: que la unión fuese en forma de república presidida por él; alejar a los militares (sirios alistados en el Ba'at-) de la vida política (Abdu, 2006, p. 34); abolir de los partidos políticos; adoptar el socialismo y el neutralismo positivo en lo que a política internacional se refería. Unas condiciones que fueron aceptadas por todos los partidos políticos sirios con representación parlamentaria excepto por los comunistas y su líder Jaled Bekdash. Bekdash optó por el exilio en Moscú y su partido por el activismo clandestino, después de haber rechazado autodisolverse como el resto de fuerzas políticas (Devlin, 1979, p. 94-95), así como por su oposición a Naser quien había abolido el Partido Comunista Egipcio, al considerarlo una fuerza oponente al nacionalismo árabe.

La República Árabe Unida se proclamó después de la celebración el 21 de febrero de 1958 del plebiscito en el que el pueblo sirio votó mayoritariamente a favor de la unión. Días después, Naser inició su primera visita a lo que se convirtió en 'la Provincia del Norte, donde permaneció más de tres semanas dando discursos y explicando los objetivos de la unidad. En

Siria, durante su visita, fue tratado como los míticos héroes árabes, Jaled Ibn al-Walid⁸⁹ y Saladino⁹⁰ (Podeh, 1999, p. 50).

La proclamación de la república fue seguida por el nombramiento del gobierno formado por cuatro vicepresidentes y cuatro ministerios centrales, que incluyó a ba'atistas en puestos vinculados a la vice-presidencia, como es el caso de Hurani, y Bitar como ministro de Estado después de haber ocupado el Ministerio de Asuntos Exteriores Sirio antes de la unión. De los ocho ministerios, solo uno estaba ocupado por un sirio, Bitar. Asimismo, Naser, asignó carteras no menos importantes a dos ex miembros de los oficiales libres egipcios, Amer y al-Bagdadi. El primero se encargó de la gestión de las fuerzas armadas de ambos territorios, mientras que el segundo se responsabilizó de los asuntos económicos, de la producción y de la planificación. Estos nombramientos atestiguan la opinión consistente en que Naser y los egipcios dominaron las responsabilidades del nuevo Estado, mientras que los sirios, tanto políticos como militares, fueron colocados en responsabilidades secundarias, inclusive cuando se trataba de cargos dentro del Consejo Regional encargado de gestionar el territorio sirio. Aflaq no entró en el gobierno de la RAU, aparte de por su habitual rechazo a los puestos gubernamentales, para poder continuar en su cargo como secretario general del Ba'at a nivel árabe que no se disolvió, aunque ya no operaba en Siria (Roberts, 1987, p. 45). El propio partido del Ba'at, principal impulsor del proceso de unificación empezó a demostrar su descontento con la distribución del poder en la RAU. Solo dos de sus miembros formaron parte de la cúpula del Estado. Aun así, sus responsabilidades eran ambiguas, sin claras delimitaciones (Podeh, 1999, p. 53).

Los comienzos, principalmente el primer año, se caracterizaron por el entusiasmo generado entre las masas por la espontaneidad de la unión y la aparente facilidad de su implementación. Esta realidad indujo a creer que el objetivo de la unidad estaba encarrilado con la constitución de la República Árabe Unida. Dicho clima contribuyó a que se apaciguase el malestar de los líderes del Ba'at por no cumplir las expectativas relativas a la participación en la toma de decisión; haber disuelto su organización; no gozar de las cuotas de poder que esperaban antes de la unión y entregar el poder absoluto al *Ra'is* (Presidente) Naser.

⁸⁹ Uno de los principales discípulos y acompañantes del profeta Mohamed que encabezó los ejércitos que impusieron el islam en la Gran Siria, una zona que gobernó después de su conquista.

⁹⁰ Salah al-Din al-Ayubi, más conocido en occidente por Saladino, fue líder de los ejércitos musulmanes durante las cruzadas que permitió la recuperación de Jerusalén por parte de los musulmanes, lo que le permitió gobernar la región de Siria y Egipto (incluyendo Palestina), así como fundar la dinastía ayubí que mantuvo el control sobre las aludidas regiones después de su muerte.

Naser ejerció un control total sobre la RAU, inclusive en el territorio sirio mediante la supervisión de los aparatos de seguridad administrados por el Ministerio de Interior gobernado por Abdelhamid Sarraj (Olson, 1982, p. 31). Su poder se consolidó al rechazarse la formula presentada por Aflaq en la que proponía la formación de un comité político formado por tres egipcios y tres sirios, presidido por el propio Naser. La misión del nuevo órgano sería ocuparse del poder en la RAU de forma simbólica. Naser rechazó la propuesta (Roberts, 1987, p. 48).

A nuestro parecer, los intentos de erradicar la influencia del Ba'at y de sus líderes se reflejaron en las intervenciones de Naser durante el primer año de la unión. En ellas se observa su énfasis en el pueblo y en el ejército sirio por su rol en las negociaciones de la unión, en vez del resaltar el papel del Ba'at y otros grupos políticos, cuyos líderes fueron enviados a Egipto para ocupar responsabilidades menos relevantes, alejándolos, de esta forma, de Siria para evitar que revertiesen la unión. A lo previamente dicho, habrá que sumarle el hecho de aplazar la formación de la Unión Nacional, que iba a ser el partido político único en la RAU, en sustitución de todos los demás partidos. Los líderes del Ba'at dada su experiencia en la militancia política, esperaban que Naser les diese el control del esperado partido (Devlin, 1979, p. 134-135). Al-Razaz, quien sucedió Aflaq en la Secretaría General del Ba'at razona criticando que “el partido político organizado e ideologizado no tiene sustituto respecto a dirigir las masas. Su único sustituto es dirigir vía los aparatos del Estado, especialmente los propagandísticos y los de la represión. Dichos aparatos no dirigen, someten a las masas” (al-Razaz, 1976, p. 67).

Asimismo, para el Ba'at operar desde la perspectiva de un partido político, coincide con su forma de conectarse con las masas a través de los aparatos en vez de mediante el líder como es el caso de Naser. Se destaca, en este respecto, que Aflaq como líder del Ba'at se distinguió en el campo ideológico y de las ideas. Las riendas del partido a nivel práctico siempre fueron llevadas a cabo por Bitar. Por ello, el Ba'at vio erróneo el hecho que “la falta de una base organizada de partidos [políticos] en Egipto no es un error, sino que es la situación sana que habrá que generalizar en todo el mundo árabe (...) así, los partidos y organizaciones de masas progresistas se vieron por la revolución como impedimento del progreso árabe (...) la nueva filosofía paró a la expansión popular árabe, así como la racha de victorias” (al-Razaz, 1976, p. 53).

Para al-Razaz, la eliminación de los partidos políticos por Naser mediante el decreto del 5 de marzo de 1958, afectó muy negativamente al Ba'at al abrir la vía de su represión por el resto de países árabes donde había filiales del partido y, por otra parte, por la falta de orientación y política propia del movimiento unitario consecuencia de vincular el partido con las políticas de Naser. De Ahí nació la división que marcará el rumbo del ba'atismo. Apareció la corriente naserista del partido, que avalaba las políticas de Naser y de su liderazgo sustitutorio de los partidos políticos y, por otro lado, se agruparon los detractores que defendían sostener una estrategia sólida basada en las organizaciones políticas de masas, garantía de las libertades y de la democracia. Esa fue la corriente que lideró Hurani y que incluyó a muchos militares y militantes procedentes de minorías étnicas y religiosas (al-Razaz, 1976, p. 54-56).

Por otra parte, el descontento social en Siria empezó a emerger. El difícil encaje de ambos sistemas dificultó el funcionamiento de la RAU. Por una parte, Siria era un país heterogéneo con sus minorías históricas, lo que había implicado un elevado grado de autonomía para cada una de sus regiones. Había existido una relativa descentralización apoyada por un sistema político con un considerable número de partidos apoyados en territorios, clases, ideologías e intereses. En definitiva, *“the Syrians were a dispersed population, individualistic to the point of anarchy (...) with minorities to be conciliated, and small industrial proletariat but a large number of peasants, farmers, small retailers and what the Ba'th itself called a petty bourgeoisie”* (Roberts, 1987, p. 44-45”; y acostumbrado al sistema de administración francés. Y por la otra, Egipto contaba, con la excepción de la minoría copta, con una población homogénea, muy concentrada en el Delta del Nilo; un territorio con larga experiencia del poder central expresado vía la figura de un líder carismático; sin la presencia de partidos políticos después de haber sido abolidos por Naser al considerarlos una fuente de desunión; y enormemente influenciado por el sistema administrativo anglosajón (Devlin, 1979, p. 134). La clase empresarial siria, a su vez, con una dilatada experiencia en el comercio exterior, se vio afectada por las nuevas políticas restrictivas respecto al comercio y por la competición de la industria egipcia. A ello se sumó la ley de la reforma agraria de septiembre de 1958, que perjudicó los intereses de la elite latifundista local siria, especialmente si se tiene en cuenta que, aparte del intento de redistribuir la tierra en 1952, en Siria no se había hecho reformas agrarias que afectasen los intereses de terratenientes: *“The most significant economic measure taken during the first year was the introduction of the Agrarian reform”* (Podeh, 1999, p. 74).

Por si todo ello fuese poco, el efecto de los decretos de 1961, en los que Naser profundizó sus políticas socialistas, alejó aún más a ambos miembros de la unión. Las medidas de 1961 fueron vehementemente rechazadas por las clases pudientes sirias. Incluso el Gran *Mufti*⁹¹ de Siria atacó lo que llamó expropiaciones, recurriendo a versos del Corán, por lo que fue destituido de su puesto. Se consideró que las medidas pretendieron eliminar la burguesía siria que basaba sus ganancias en la acumulación del capital privado. En este sentido, Vatikiotis destaca que las leyes fueron aceptadas en el territorio egipcio por las características de su población, con fuerte arraigo a la agricultura, la tierra y el trabajo colectivo, mientras en Siria, cuya población históricamente siempre estuvo inclinada hacia el comercio y hacia el libre mercado, la socialización de la vida económica no fue bien acogida (Vatikiotis, 1975, p. 141–142).

El Ba'at, que abanderó la unión, fue acusado de ser el agente de esas medidas. Sus nefastas consecuencias económicas fueron atribuidas por la opinión pública a los errores de los líderes ba'atistas (Olson, 1982, p. 32). Lo cual se vio en los resultados de las elecciones de comités locales para la formación del Partido Unión Nacional, donde los ba'atistas fueron derrotados por los naseristas, principalmente, pero también por otros partidos políticos sirios. Esta situación deterioró, aun más, las relaciones con Naser, al culparle el Ba'at, junto con su representante en Siria, Sarraj, de los pésimos resultados electorales.

Aparte de la disfunción de la unión a nivel doméstico, las divergencias con Naser respecto a la política internacional empezaron a surgir a partir de mediados de 1959. Lo cual se debe principalmente a la decisión del presidente egipcio de mejorar las relaciones con parte de las monarquías árabes como Arabia Saudí y Jordania, con el fin de combatir el enemigo común, el comunismo, en la región que estaba representado por Irak, gobernado por Qasim después del golpe de Estado del 14 de julio de 1958 que supuso el fin del reinado *Hashemí*. El mismo objetivo facilitó la elevación de relaciones con Estados Unidos. El Ba'at se opuso al nuevo paradigma de Naser por considerarlo contrario al principio de neutralidad positiva que implicaba mantener la misma distancia con los dos bloques (Devlin, 1979, p. 145).

La culminación del incesante deterioro de relación fue el cambio de gobierno de octubre de 1958 en el que el Ba'at perdió parte del escaso poder que tenía. *“Bitar admitted that the ministers resigned because they were excluded from the decision making process, whereas real power were given to Sarraj, the Syrian Interior Minister”* (Podeh, 1999, p. 102).

⁹¹ Es la máxima autoridad en lo que concierne a la legislación basada en las normas jurisprudenciales de la ley islámica. El Gran *Mufti* se elige por las autoridades entre los alfaquies.

La consecuencia fue la dimisión en bloque de todos los ministros del Ba'at en el gobierno de la RAU en diciembre de 1959. Una dimisión que afectó negativamente al proyecto de la unidad: se trataba de la retirada de los pilares del Ba'at, principal fuerza política siria que lideró el acercamiento con Egipto. Para compensar dicho vacío, Naser y sus representantes en Siria iniciaron una serie de contactos con viejas fuerzas políticas como el Partido del Pueblo, representante de la clase alta damasquina y sin inclinaciones hacia el nacionalismo árabe.

La crisis se agudizó después de encargar al-Sarraj la presidencia de la región siria. Una asignación que se interpretó por el Ba'at como un gesto destinado a su liquidación definitiva del mapa político sirio. Al-Sarraj, quien procedía de los servicios secretos, era conocido por su mano dura con la actividad política opuesta a la unión.

Aflaq fue elegido secretario general del Ba'at en el Cuarto Congreso Nacional, organizado en Beirut y que reunió las secciones del partido en el resto de territorios árabes que no habían sido disueltos ya que operaban fuera de Siria. El congreso se caracterizó por el enfrentamiento entre las distintas facciones del partido, porque muchos militantes sirios consideraban que habían disuelto el partido sin conseguir nada a cambio. Simultáneamente, la prensa del partido empezó a criticar abiertamente el proyecto de la RAU y la naturaleza dictatorial de su funcionamiento. Así, encontramos un artículo citado por Nidal al-Ba'at:

El movimiento popular no experimentaría su renacimiento a menos que goce de un margen de libertades que le permite desatar su iniciativa mediante la promoción del entusiasmo entre patriotas que permite su participación en la construcción de una nueva sociedad. La participación de las masas requiere que el pueblo este organizado en organizaciones políticas, sindicales (...) permitiendo el control del gobierno y la defensa de su voluntad (Partido Ba'at Árabe Socialista, 1963, p. 125-126).

Transmitía, de este modo, su desacuerdo con el enfoque adoptado por la RAU, al carecer de la libertad y democracia necesaria para llevar a cabo el objetivo de la unidad. En el mismo artículo, el Ba'at razona que, por ello, otros territorios, como los recién independizados Túnez y Marruecos, no se animarían a unirse con la RAU por la deficiencia de su funcionamiento, lo que significaría la parálisis de la evolución del proyecto unitario.

La rivalidad entre ambos grupos continuó y tuvo como escenario de batalla la prensa árabe, especialmente los aparatos mediáticos de la RAU y la prensa independiente fundada por miembros del Ba'at en Líbano y Jordania particularmente. En ella, el Ba'at atacó lo que calificó de estilo totalitario de Naser, la falta de democracia en la RAU, así como la ausencia de partidos políticos que pudieran canalizar la participación popular en la construcción del nuevo proyecto. Naser, por su parte, culpó a los líderes del Ba'at de no haber disuelto su

partido y de haber obstaculizado el objetivo de la unión. Para David Roberts, aparte del personalismo de Naser que se reflejó en la gestión de la RAU, el conflicto del Ba'at y el naserismo era inevitable debido a que ambas doctrinas pan árabes se disputaban el mismo espacio político: el nacionalismo basado en la demanda de la unidad de toda la nación árabe (Roberts, 1987, p. 39).

En lo institucional, Naser continuó el proceso de tener bajo su control los asuntos de la región de Siria. El gesto que más simboliza la degradación total de los sirios de los puestos de responsabilidad, fue la destitución de al-Sarrajm quien era el presidente y único sirio en la cúpula de la república, en agosto de 1961 y el colocar en su lugar a Abdelhakim Amer, ministro de defensa egipcio.

Aflaq, por su parte y pese de no criticar a Naser directamente, contribuyó a las críticas de la forma en la cual se gestionaba la RAU, aunque de forma genérica y culpando a las dos partes que habían liderado la unión. Así encontramos en un texto suyo, el reproche a la “negligencia por parte de los invitadores a la unidad y de los defensores y luchadores por esta unidad. (...) para que la unidad pueda resistir frente a sus enemigos, debemos ganarnos inmediatamente a aquellos que no tienen interés alguno en enfrentarse por la unidad” (Farah, 1978, p. 171). No distinguía entre el naserismo y el Ba'at. A nuestra opinión, Aflaq evitó centrar las críticas en la figura de Naser y de su gestión para intentar mantener la unidad y corregir los errores sobre la marcha. Es decir, seguir el proceso de unidad agregando a más territorios árabes, lo que para Aflaq era sinónimo de derrotar a los enemigos de la unión: las fuerzas monárquicas conservadoras y los comunistas.

La actividad periodística por su parte sufrió el severo control de las nuevas autoridades egipcias. Las principales editoriales que auspiciaban los medios de comunicación escritos fueron nacionalizados y puestos bajo el control de funcionarios egipcios. Con ello, se redujo el número de periódicos sirios. Así, el diario *al-Wahda* (La Unión), se convirtió en el más influyente, después de que los diarios pertenecientes al Partido Comunista y a los Hermanos Musulmanes fueron clausurados.

Este clima de división nacionalista árabe favoreció el ascenso del ala militar del partido, *al-Qutriun* (el Ba'at Sirio) que no era tan favorable a la unión como *al-qawmiun* (el Ba'at Panárabe), y que no vio con aceptación el hecho de convertir Siria en una provincia egipcia (Kienle, 1990, p. 13). Su principal diferencia con *al-qawmiun* es el hecho de defender la implementación de los ideales del Ba'at en Siria antes de emprender proyectos de unidad

con otros territorios árabes. Esta corriente, aparte de los militares, contó con la implicación de varios intelectuales que se inclinaban más hacia el marxismo que la versión de socialismo defendida por los fundadores del partido. Es el caso de Jamal al-Atasi y Elías Murqus, entre otros (Roberts, 1987, p. 52). Los militares del partido, pese a su diferencia con las políticas de Naser, imitaron sus métodos. Es decir, efectuaron el cambio desde posiciones de poder conquistados mediante el golpe de Estado y no a través de la pedagogía y la complicada labor de militancia y participación en las elecciones que defendía la ideología del Ba'at. Por ello, según al-Razaz, esta corriente contradice el pensamiento de Aflaq y comparte los métodos de Naser, especialmente en lo que respecta a los principios de libertad y democracia (al-Razaz, 1976, p. 56). El Ba'at con su pensamiento cargado de metafísica, cree que “mediante el sufrimiento nace la fe y la conciencia de las masas que realizaría la unidad, la libertad y el socialismo. Por lo cual, el Ba'at se opuso a todos los golpes militares” (al-Razaz, 1976, p. 291).

La corriente militar acusó al Ba'at pan árabe de defender los intereses de la burguesía siria e incluso de pertenecer a esta clase social. Cabe destacar que desde la fundación del Ba'at apareció el conflicto entre los miembros procedentes de las pequeñas ciudades y el campo sirio, generalmente minorías étnicas o religiosas, por una parte, y por la otra, los fundadores que procedían de la clase acomodada de Damasco. Es decir, que las heterogeneidades que suponían el origen y el estrato social de los miembros trazaron una dicotomía entre sus dos corrientes principales.

A eso se suma el hecho de que Naser dispersó a la gran mayoría de los oficiales sirios al mandarlos a servir en territorio egipcio o en puestos alejados de la capacidad de influir en el poder, habitualmente como agregados en embajadas o en puestos consulares e, incluso, expulsándolos de puestos ejecutivos. Lo cual se debe al hecho de que, para Naser, la inestabilidad que caracterizó Siria durante los años anteriores a la unidad fue causada por la implicación del ejército en la política. Por tanto, la primera medida destinada a la neutralización del ejército fue la unificación de todas las fuerzas armadas que estaban divididas en primer y segundo ejército. La gestión de ambos fue encomendada a Abdelhakim Amer, ex miembro de los Oficiales Libres y confidente de Naser. La consecuencia de ello fue que en menos de un año tras la unión, las tropas egipcias en Siria llegaron a superar los veinte mil soldados. Lo cual fue acompañado por una considerable reducción del número de militares sirios.

Aun así, las ideas del Ba'at se extendieron por el ejército, gracias entre otras cosas, al hecho de que las fuerzas armadas en Siria y el mundo árabe en general, se diferencian de los ejércitos europeos, donde ya existía una aristocracia militar asentada. En el caso árabe, los ejércitos se formaron en vísperas de las independencias y de la *al-Nakba* en Palestina. Sus componentes provenían, generalmente, de las clases subalternas que eran básicamente las minorías, con excepción de los cristianos que en general nunca optaron por la función en las fuerzas armadas que se formaron en el marco de los estados poscoloniales (al-Arzuzi, 1976, p. 35).

A nuestro juicio, pese a que la unión era el objetivo primordial del Ba'at, los aludidos componentes del ejército sirio, mayoritariamente pertenecientes a grupos alauíes, ismaelíes y druces, nunca apostaron por la unión con un país con mayoría suní. Esa unión para ellos, implicaba la vuelta a la situación anterior donde los suníes sirios dominaban gracias a la coincidencia con el credo adoptado por el Imperio Otomano, mientras que sus grupos de origen estaban considerados sectas heterodoxas condenadas a la exclusión de la vida política, social y económica.

De esta forma, se formó una organización secreta dentro del ejército a partir de 1959, que canalizó el malestar de los oficiales y que ulteriormente fue la que el 28 de septiembre de 1961 protagonizó el golpe de Estado en Siria, que condujo al *Nizam al-Infisal* (régimen de la separación). Dicho golpe puso fin a la unión con Egipto y disolvió la RAU. Se subraya en este sentido, que todos los líderes del golpe pertenecían a las minorías sirias: tres alauíes de la región de Lataquia (Salah al-Jadid, Hafid al-Asad y Mohamed Omran) y un druce, Hamad Ubayd; que su organización introdujo importantes cambios respecto al Ba'at en primer lugar, la supremacía de la corriente anti RAU y, en segundo lugar, la hostilidad hacia Aflaq y la estructura pan árabe del Ba'at.

La postura inicial de Naser fue enviar tropas sirias para derrocar los golpistas, una decisión que tuvo que interrumpir, ya que antes de su llegada, las nuevas autoridades ya habían afianzado sus posiciones al ofrecer renunciar al golpe si Naser suspendía la reforma agraria y las leyes socialistas del 1961 y si ambas regiones se uniesen por un verdadero sistema federal. Naser, según sus palabras, evitó una guerra civil y decidió suspender la intervención militar. Tampoco funcionó el uso que hizo de la Radio Saut al-Arab, cuya sede se convirtió en base de operaciones en las primeras horas que siguieron el golpe.

Pese de que el golpe fue llevado por oficiales del ejército sirio, Naser culpó de ello a la oligarquía siria que se vio afectada por el proceso de nacionalización. Él destacó particularmente la labor de la empresa al-Sharika al-Jumasiyya compuesta por cinco pudientes familias sirias que estaban activas en múltiples sectores económicos. En su discurso del 30 de septiembre de 1961, una semana después de la secesión, Naser detalló que

Cinco personas en Damasco que gozaban de infinidad de ganancias, cinco personas que monopolizaban, cinco personas que dominaban, cinco personas que formaron una dictadura capitalista, cinco personas que asignaban gobiernos. Quien actualmente encabeza el gobierno [en referencia a después del golpe] es asignado por estos cinco y era empleado de la empresa de los cinco, la empresa que era todo (Yusef Ahmed, 1995, 55).

La separación fue secundada por destacados líderes del Ba'at como Bitar quien no dudó en firmar una iniciativa que daba la bienvenida al desmembramiento de la RAU. Los líderes separatistas, como es el caso de Hurani que fundó el Ba'at en 1953, fueron expulsados. Es de destacar en este sentido que Michel Aflaq, a diferencia de muchos miembros de su partido, se opuso a la separación e incluso abogó por renovar la unión con Naser (al-Mardini, 1988, p. 241). Quizás la consecuencia más importante de la secesión respecto al Ba'at fue su división entre quienes respaldaron la separación de la RAU, como fue el caso de la dirección regional del partido en Siria -los militares principalmente-, y la dirección nacional, Aflaq y sus próximos, los políticos (Olson, 1982, p. 35). Una división que se convirtió en una oposición a la figura de Aflaq como principal ideólogo y abanderado del objetivo de la unión.

Farah Elyas resume el fracaso que supuso la separación, sintetizando que “ha sido una prueba de la deficiente relación entre la teoría de la unidad y la estrategia y su táctica; además, el instrumento no ha estado al nivel de la idea y, por consiguiente, la experiencia, desde un principio, adolecía de la falta de solidez entre el objetivo de la unidad y el proceso político, organizativo, económico y social que ha sido llevado a cabo” (Farah, 1978, p. 163).

El nuevo gobierno sirio, quien cambió, a nivel discursivo el objetivo de la unidad por el anti-imperialismo y la lucha contra Israel para compensar el desgaste de legitimidad después de la separación (Abdu, 2006, p. 72), se acercó a Bagdad en vez de El Cairo estrechando relaciones con el régimen filo comunista de Qasim. Este se había caracterizado por su feroz represión a la sucursal del Ba'at en Irak y al nacionalismo árabe en general, especialmente a aquel que defendía el objetivo de la unidad de los territorios árabes. Uno de sus acciones fue la prohibición del diario al-Ba'at y la persecución a su editor Bitar por defender la vuelta a la unidad, aunque fuese sobre unas bases diferentes a las que habían propugnado Nasser y Aflaq.

Una relación continuó hasta el golpe de Estado de 1963 liderado por el Ba'at y los naseristas iraquíes contra Qasim. Esta acción preparó el camino para otro golpe en Siria llevado el 8 de marzo de 1963 por una coalición de oficiales ba'atistas, naseristas y socialistas contra *Nizam al-Infisal* (el régimen de la separación). La primera decisión fue devolver a Bitar a la jefatura del gobierno. Estos hechos supusieron la vuelta de los nacionalistas al control de Irak, Siria y Egipto, lo que revitalizó el concepto de unidad, por lo menos, en el ámbito discursivo y de los gestos.

La nueva situación dio lugar entre el 14 de marzo y el 17 de abril de 1963, a las conocidas como Conversaciones del Cairo sobre la Unidad, en las que se planteó un nuevo acuerdo de integración entre Siria, Egipto e Irak, en el que un gobierno federal controlaría la Política Exterior, Defensa, la Planificación Económica, Educación y otros sectores. El acuerdo duró menos de un año por el estallido de una nueva crisis entre el Ba'at y Naser, por lo que el Gobierno sirio alejó a una gran parte de cargos, mayoritariamente suníes, pro-unión con Egipto, a favor del ala militar y de *al-Qutriun*, aún más radicales respecto a la oposición de cualquier tipo de unión. Por ello, Naser respondió retirándose del acuerdo, acusando al Ba'at de ser un partido anti religión (islam suní) (Roberts, 1987, p. 57). El fracaso de los nuevos intentos de unidad se explica en el marco de la falta de confianza mutua entre los líderes del Ba'at y Naser, quien por su forma de gobierno no tuvo éxito en cuanto a acomodarlos (Podeh, 1999, p. 172).

Para al-Razaz, las políticas de Naser en este sentido favorecieron la corriente ba'atista anti unión, convirtiendo las opiniones favorables a la unión en sinónimo de secundar las fuerzas reaccionarias. Por lo que la oposición de la unión no solo se expresaba a nivel de la dirigencia del partido, sino también entre la opinión pública siria. Esta defendía una unión basada en la participación popular expresada en los partidos políticos, para contrarrestar el personalismo de Naser (al-Razaz, 1976, p. 100).

Otros investigadores, sin embargo, subrayan el fracaso en la construcción de una identidad cultural homogénea más allá de las instituciones. Sí que es cierto que para fortalecer las emociones se unificó el himno nacional; se creó una nueva bandera que representaba a ambos; un día nacional que sería el día del plebiscito que aprobó la unión; la abolición de la celebración del aniversario de la independencia de Siria. A eso se suma la gran aportación discursiva de Naser que era una fuente de construcción de unidad cultural. Ponía énfasis en reescribir la historia en función de los objetivos del nacionalismo árabe. *“The NU [Unión*

Nacional] explicitly called to rewrite the history of the Arab nation in such a way as to display conspicuously the present and future civilising role of the Arab nation, the various great deeds achieved by the Arabs and their heroic struggle against imperialism” (Podeh, 1999, p. 122). Así cita las grandezas de los árabes en los siglos anteriores y que la unión actual es un paso hacia el renacimiento.

La historia da la fe en presente y en futuro. Hay un fenómeno obvio para aquellos que conocen la historia de su país. Era obvio de que su región árabe fue vencida cuando se encontraba dividida del resto (...) la unidad era el muro que derrotó a oleadas de invasores (...) los cruzados eran, de hecho, imperialistas que buscaban la dominación y el control (...) los árabes se dieron cuenta. Luchaban por una idea, el nacionalismo árabe (...) Nur al-Din Mahmud⁹², el sultán sirio envió sus tropas a Egipto para enfrentar los cruzados. El ejército sirio y egipcio que se unieron fueron capaces de derrotar la invasión (Yusef Ahmed, 1995, p. 51)

Es decir, hace hincapié en los eventos históricos en los cuales ambos países se unieron. Una labor que fue encomendada al único partido político permitido, la Unión Nacional, que se encargaba, entre otras responsabilidades, de *al-Irshad a-Qaumi* (orientación nacionalista). La base de esas campañas, debido al analfabetismo entre la población, fueron la radio y la reproducción de los discursos de Naser mediante los medios de difusión adecuados.

Pese de que dicha labor se encontró en los objetivo iniciales de Naser, la tarea fue obstaculizada, aparte de las limitaciones propias del corto período de la unión, también por las enormes diferencias sociales y culturales entre las poblaciones de ambos territorios: “*Abd al-Nasir was confronted with the reality that the United Arab Republic was composed of tew different people, in which one party –the Egyptians– were still strongly attached to their identity while feeling superior of their Arab neighbours*” (Podeh, 1999, p. 120).

De esta forma, en menos de tres años de unión, el nacionalismo árabe experimentó su auge y el inicio de lo que fue su declive, es decir, el fracaso del primer y último proyecto unionista. Las causas de ello se resumen en la propia insuficiencia teórica y práctica del nacionalismo árabe. Aparte de su incapacidad de fusionarse entre sí, no tuvo éxito en cuanto a acomodar a las demás sensibilidades políticas. Asimismo, habría que subrayar el personalismo y la deficiente gestión del Estado naciente de la unidad. Más importante aún fue la enorme heterogeneidad de los propios territorios árabes que el nacionalismo árabe no reconocía y que a nuestro punto de vista, fue la que sentenció el fracaso.

⁹² Junto con Saladino, fue una de las figuras musulmanas más emblemáticas de las guerras contra los cruzados. Nur al-Din Mahmud gobernó la Gran Siria de 1146 hasta 1174.

6. Conclusión

A modo de conclusión, la contribución del Ba'at y de Aflaq en particular significó una evolución considerable de la teoría del nacionalismo árabe en su producción literaria. Aparte de la continuación de la consolidación del arabismo, se introdujeron nuevos elementos que no estaban considerados por los predecesores teóricos: al-Husri, por ejemplo. Esa profundidad teórica se reflejó en todo su pensamiento. A este respecto se cita principalmente la importancia de lo místico y metafísico en la concepción del nacionalismo árabe. Aflaq cimentó casi la totalidad de los conceptos de su teoría sobre nociones cargadas de misticismo tales como la misión eterna de la nación árabe, la idea de *inqilab*, la importancia de la fe, etcétera.

A ello se suma la inclusión del islam como pilar insustituible del nacionalismo árabe. A diferencia de al-Husri, quien subrayó la necesidad de alejar la religión del ámbito del nacionalismo para acomodar las minorías árabes no musulmanas, Aflaq, siendo cristiano, entendió el islam más allá de su condición de religión, llegando a darle un significado que permitía la identificación de todos los árabes con él. Es decir, que para el Ba'at, el islam es una religión árabe y los logros que pudo conseguir fueron mérito de los árabes. De este modo, es frecuente encontrar en la literatura de los principales intelectuales del Ba'at denominaciones como el Profeta Árabe, la religión de los árabes y la religión cuyos textos sagrados fueron revelados en árabe. Con lo cual, la religión (el islam) se convirtió en motivo de orgullo y fuente de inspiración. Incluso, el renacimiento árabe que defiende el Ba'at es el retorno a la época gloriosa de los primeros años del islam en los que los árabes experimentaban el apogeo de su civilización.

No menos importante fue la contribución del Ba'at al campo práctico del nacionalismo árabe. Se cita especialmente la concreción de los objetivos en un marco coherente que les hace inseparables y orientados hacia el objetivo general: la unidad de la nación árabe. De esta manera, los demás objetivos, libertad y socialismo, se entienden en clave de la unidad. Es decir, que el colonialismo y las restricciones derivadas de los sistemas feudales; así como las desigualdades se convierten en causas directas de la realidad de desintegración de la nación árabe. Así, la unidad no solo se percibe como un objetivo del nacionalismo árabe *per se*, sino que sería la solución de todos los problemas que supone la degeneración en la que se encuentra inmersa la nación árabe. Es de destacar, a este respecto, que la unidad en el Ba'at se percibe, antes de todo, como una lucha individual en la que el ser árabe aporta mediante su actitud proactiva hacia el cambio. Ese nivel individual posteriormente sería reflejado en el

estado general de la nación. Por tanto, la unidad no solo se percibe desde el punto de vista político, sino que es un sentimiento y un sentido común unitario.

Sin embargo, la experiencia de la unidad: la República Árabe Unida, que llevó a cabo el Ba'at con Naser, uniendo a Siria con Egipto, desveló las insuficiencias prácticas y teóricas del nacionalismo árabe. Su fracaso atestiguó la realidad heterogénea del mundo árabe. Aunque, los motivos de la separación fueron principalmente de índole política, es decir, el personalismo de Naser *versus* la mentalidad colectiva del Ba'at, las enormes diferencias entre los respectivos pueblos y su forma de ser fueron los factores que aceleraron el fin de la experiencia de unión y dividieron el propio partido en corrientes enfrentadas entre sí, tal y como lo demuestra el hecho de que el Ba'at sirio se decantó a favor de los iraníes en su guerra contra el Ba'at de Irak de 1980 a 1988, así como favorecieron la alianza estadounidense contra Sadam Husein en la guerra de Kuwait en 1990, pese a formar parte, en teoría, de la misma fuerza política (Sánchez de Rojas Díaz, 2017, p. 275). Asimismo, se constató la deficiencia del nacionalismo árabe para acomodar otros pensamientos políticos, tales como el islam político, el nacionalismo local, el socialismo y otras corrientes políticas que no se decantaron por la opción arabista.

En fin, para tener una idea general de la evolución del nacionalismo árabe, a continuación, se verá la otra corriente que lo abanderó, lo llevó a su auge y a su posterior declive, el naserismo. Este movimiento más que cualquier otra fuerza política, convirtió las ideas arabistas en realidades tangibles: intentó propagar el nacionalismo mediante la colocación de gobiernos afines en otros países árabes; batalló contra Israel y se implicó en la política internacional con una personalidad propia de soluciones arabistas para problemas globales.

Capítulo IV: El Naserismo: la puesta en práctica del nacionalismo árabe

La evolución del nacionalismo árabe del siglo XX que experimentó sus comienzos con la teorización de Sati al-Husri y Michel Aflaq, no se entiende sin la posterior aportación práctica de Gamal Abdel Naser y su pensamiento conocido por naserismo. La importancia de Naser, a diferencia de los anteriores exponentes del arabismo, no se debe a su contribución al campo ideológico, sino que radica en su praxis, es decir, convirtió la teoría nacionalista árabe, previamente existente, en un programa político ejecutable. En su opinión, en el contexto árabe, el cambio político o la aplicación del nacionalismo, sólo se efectúa desde posiciones del poder. De ahí su renuncia a los métodos pedagógicos, a la militancia partidista y a la batalla por la hegemonía cultural, para dedicarse a la lucha por el control del poder.

La importancia del naserismo, aparte del hecho de que fue la continuación del nacionalismo árabe, proviene también de la dimensión de sus alcances. Gracias al naserismo, el arabismo empezó a convertir parte de sus objetivos tales como la unidad, el socialismo y la libertad, en realidades tangibles. De este modo, mediante la proclamación de la República Árabe Unida y la considerable cantidad de acuerdos de asociación entre los distintos países árabes en ámbitos que cubren la defensa común, la cooperación económica, la unificación de los manuales didácticos, etcétera se formalizó el primer proyecto de unidad árabe desde el desmembramiento del Imperio Otomano. Por otra parte, el socialismo árabe se reflejó en la adopción de disposiciones legales, como los decretos de 1961, enfocadas hacia la redistribución de la riqueza; la nacionalización de los sectores estratégicos; y la ampliación del aparato estatal y de la administración pública. Por último, la libertad, cuyo significado abarca la liberación de los territorios árabes, se plasmó en la implicación del arabismo en las guerras de liberación de múltiples países árabes, en la revolución argelina y en los procesos de independencia de Marruecos y Túnez, entre otros conflictos.

Asimismo, cabe resaltar, como rasgo distintivo del naserismo, el intento de difundir el nacionalismo árabe mediante la colocación de gobiernos arabistas en las distintas regiones del mundo árabe. A ello se suma su apreciable implicación en la política internacional y su intento de contribuir a la solución de problemas globales mediante soluciones arabistas. A este respecto, se cita precisamente la contribución al movimiento de los no-alineados y los países del tercer mundo en general.

Para subrayar lo previamente dicho, se estima oportuno abordar, en primer lugar, nociones básicas sobre la biografía de Naser; el germen del nacionalismo árabe en él; su militancia en organizaciones nacionalistas; las fuentes de su pensamiento y su recepción del nacional socialismo y del romanticismo alemán, entre otros. En segundo lugar, se explican las principales diferencias entre el nacionalismo árabe en Naser y las principales fuerzas del espectro político egipcio, el islam político y el comunismo. Posteriormente, se pretende arrojar luz sobre las principales delimitaciones de la identidad nacional egipcia en la principal obra escrita de Naser: *Filosofía de la Revolución*. En este sentido se trata el círculo árabe, el islámico y el africano. En cuarto lugar, se explican los objetivos del naserismo: unidad, socialismo árabe y neutralismo positivo. Por último, abordaremos las principales causas del declive del naserismo que se puede sintetizar en tres elementos: la intervención en la guerra civil en Yemen, las derrotas a manos de Israel y el fallecimiento de Naser.

Partiendo de la mencionada finalidad, este capítulo, en lo bibliográfico, se apoya principalmente en la principal y única obra escrita por Naser, *Filosofía de la Revolución*; pero también analizaremos parte de los documentos oficiales, leyes y programas políticos disponibles que fueron adoptados durante su gobierno; así como los ensayos que abordaron el naserismo y la realidad egipcia de los años cincuenta y sesenta, tales como las investigaciones de Vatikiotis, Anouar Abdelmalek, Dekmejian, Elie Podeh, Ahmed Hamrush y Anouar Sadat, entre otros.

1. Contextualización histórica

Los años que precedieron la llegada de Naser al poder fueron marcados por los profundos cambios que estaba experimentando la sociedad egipcia en particular y la árabe en general, así como por las nuevas realidades políticas en la región que fueron el resultado de, en primer lugar, la caída del imperio otomano, y en segundo, de la partición de la región entre las principales potencias mediante los acuerdos de Sykes-Picot.

En lo que respecta a Egipto en concreto, la presencia inglesa en su territorio desde finales del siglo XI marcó enormemente el ambiente social contestatario. La relación entre Egipto y Gran Bretaña se rigió por acuerdos bilaterales entre ambos países, que generalmente fueron la respuesta a las demandas de un gran levantamiento popular. Es, por ejemplo, el caso del acuerdo de 1922 que siguió a los sucesos de 1919, en los que el grueso del pueblo egipcio demandó la salida de los ingleses y profundas reformas políticas y sociales. La respuesta británica fue la restauración de la monarquía y la ampliación de la participación local en el gobierno del país. Asimismo, el Tratado de Independencia, 1936, siguió a las protestas del año anterior, que fueron llevadas a cabo, principalmente, por los jóvenes influenciados por ideas nacionalistas panarabistas, así como por el nazismo alemán y por el fascismo italiano. Pese al Tratado de Independencia, Gran Bretaña decidió mantener la suficiente presencia militar para conservar sus intereses: sus bases en El Cairo y en el Canal de Suez, así como las inversiones económicas y su presencia indirecta en el ámbito político y social. Es decir, se trató de una independencia inconclusa a ojos de los nacionalistas. A eso se sumó la degeneración institucional que se percibía por parte de un sector significativo de la población y la lejanía de la clase política respecto a las demandas populares. Todo ello favoreció la emergencia de organizaciones caracterizadas por la radicalización, tanto de las demandas como de los métodos (Hermanos musulmanes y Misr al-Fatat) (Podeh, 2004, p. 13).

Egipto estaba dominada, en el ámbito social, por las desigualdades y el bajísimo nivel de vida de la mayoría de sus ciudadanos. Lo interesante, en este sentido, es el hecho de que el poder económico estaba en manos de las minorías étnicas y religiosas. Destaca, en ese sentido, la burguesía urbana, afincada en las principales urbes como El Cairo y Alejandría, y procedente, por lo general, de minorías nacionales no árabes (griegos, italianos, sirio-libaneses, etcétera) o de minorías religiosas como los cristianos coptos ortodoxos y los judíos. Las mencionadas minorías, entre otros factores, pudieron elevar su nivel económico gracias, en gran medida, a las posibilidades que les dio su interacción positiva con las principales potencias que ocuparon el país, especialmente, con Gran Bretaña, lo que les permitió incrementar su participación en la economía egipcia (Lait, 2019, p. 16). Esta realidad llevó al surgimiento de la clase de Afandiya (denominación popular egipcia que hace referencia a los pertenecientes a los estratos más acomodados). Una Afandiya que tenía sus propios estilos de consumo, muy diferenciados de la mayoría, especialmente en lo que respecta a la cultura y el ocio. Esta realidad de desigualdad, incrementada también por los flujos migratorios del campo a la ciudad que fueron incentivados por el crecimiento de la economía, provocó en la mayoría

suní, empobrecida y dominada, un sentimiento nacionalista cimentado en muchos casos sobre discursos nacionalistas antagónicos con lo foráneo (Podeh, 2004, p. 14). Todo ello se reflejó en las temáticas abordadas por el entonces recién nacido movimiento literario egipcio.

A nivel regional, el contexto no era menos favorable a las condiciones que suelen anticipar un cambio político radical. Después de la Segunda Guerra Mundial, aparte del nacionalismo árabe en la zona, emergió el nacionalismo judío fortalecido por la Declaración Belfour, las victorias de 1948, conocidas en la literatura nacionalista árabe como al-Nakba (debacle), y la posterior fundación del Estado de Israel. En los recién independizados países del Levante, Siria, Líbano, Jordania e Irak, la inestabilidad política era rampante, y los esfuerzos de construcción del Estado poscolonial no tuvieron resultados eficaces. En la parte extrema occidental del mundo árabe, el Magreb estaba totalmente colonizado por Francia, y en menor medida por España, que controlaba el Sahara Occidental y el norte de Marruecos. No obstante, se vislumbraba el nacimiento de fuertes movimientos nacionalistas, cuyo objetivo era conseguir la independencia.

En suma, el Egipto de la primera mitad del siglo pasado reunía todas las condiciones requeridas para profundos cambios (Podeh, 2004, p. 13). El nacionalismo tenía la suficiente materia para desarrollar su narrativa; el grueso del mundo árabe estaba bajo dominación colonial; el nacionalismo judío consiguió imponer una nueva entidad estatal y las condiciones económicas y sociales empujaban a las masas a experimentar nuevas fórmulas después del fracaso de los modelos anteriores.

2. Consideraciones preliminares acerca del naserismo

La meta de este epígrafe es aproximarse a los orígenes de nacionalismo árabe en el pensamiento de Naser partiendo de su propia biografía para comprender los elementos que contribuyeron a su formación: las organizaciones en las cuales militó durante su juventud; las principales tendencias políticas que incidieron en su nacionalismo; así como el contexto político egipcio en los años treinta y los problemas que padecía el país; las cuestiones que en definitiva repercutieron en la articulación de su pensamiento.

2.1 Gamal Abdel Naser

Antes de ofrecer un breve repaso de los principales elementos de la biografía de Naser, cabe destacar que, pese a la cantidad de obras escritas sobre él, la primera parte de su vida,

debido a la inestabilidad y el constante traslado de su familia, carece de datos exactos más allá de unas generalizaciones que giran en torno a los lugares donde tuvo su primera formación, y los círculos en los cuales se formó su personalidad.

Gamal Abdel Naser procede por parte de su padre de una familia de un linaje que reclama la descendencia de tribus árabes. Los Sa'idi, como afirma su abuelo Sheij Husein Jalil, eran naturales de la provincia de Abnub, un territorio cuya economía se basa en la agricultura y la ganadería y que históricamente fue cohabitado por musulmanes y coptos. Por lo cual se puede afirmar que el origen social de Nasser se trataba de un medio marginal comparado con la clase media urbana (Dekmejian, 1972, p. 99). Su madre, Fahima Hammad, era hija de un pequeño comerciante de Alejandría, ciudad donde nació Gamal Abdel Naser el 15 de enero de 1918 donde se formó su padre y accedió al funcionariado público a través de un puesto en el Servicio Postal.

Los años de infancia de Naser fueron marcados por el permanente cambio de lugar de trabajo de su padre, así como por la prematura muerte de su madre, cuando él apenas tenía ocho años. Esta situación le llevó a asentarse con su tío Jalil en El Cairo, donde realizó sus estudios primarios en la escuela al-Nahasin. La enseñanza secundaria le llevó al instituto *al-Nahda* (Renacimiento), conocido por la implicación de sus alumnos en el movimiento nacionalista desde los días de Mustafa Kamil, fundador del *al-Hizb Watani* (Partido Nacionalista). En El Cairo, se destaca que Naser residió en Bab al-Shariyya, suburbio caiota famoso por ser un conglomerado formado por trabajadores del campo recién emigrados a la ciudad (Vatikiotis, 1978. P. 23-24). Vatikiotis sostiene que *“this experience at young age may have contributed to several personality traits and behaviour characteristics evident in Gamal [Naser] throughout his secondary school days, his attendance at military academy, and his military and political career. It most made him feel uneasy, secretive and cautious”* (Vatikiotis, 1978. P. 25). Por su parte, Dekmejian sostiene que las experiencias causadas por la permanente participación en el movimiento de protesta en el marco del incipiente nacionalismo egipcio, como los golpes, heridas e incluso el encarcelamiento que sufrió, tuvieron más peso en su personalidad que lo aprendido mediante la educación común (Dekmejian, 1972, p. 99).

Los años de Naser en la enseñanza secundaria, donde el clima nacionalista dominaba la juventud, se caracterizaron por las lecturas de los principales literatos de la época: Tawfik al-Hakim y su novela *Audat al-Ruh* (El retorno del alma) que trata el tema de la resurrección

nacionalista para superar las dificultades del país; Mahmud Abas al-Aqad, y su serie *Abqariyyat* (Genialidades), biografías de personajes que marcaron la historia del islam y Egipto (Omar Ibn al-Jatab⁹³, Jaled Ibn al-Walid, Sad Zaglul, etcétera); Mohamed Husein Heykal y, especialmente, sus ensayos sobre Voltaire, Rousseau y otros pensadores de la Revolución Francesa; Taha Husein, así como los islamistas Rashid Rida y Abderrahman al-Kawakibi y su obra *Tabai al-istibdad* (Características de la tiranía). A eso se agregan los escritos de los principales teóricos nacionalistas egipcios de la época: Hafez Ibrahim, Mustafa Kamil - particularmente su libro *al-Mudafiun an al-Islam* (Los defensores del islam)- y Sad Zaglul, entonces, enormemente presente en la prensa escrita local. Asimismo, las biografías de Napoleón, Alejandro Magno, Garibaldi, Gandhi y Hannibal (Vatikiotis, 1978. p. 28). A eso se suman lecturas sobre “El milagro japonés” y “La Alemania hitleriana” que llamó su atención (Abdelmalek, 1967, p. 245).

No obstante, el intelectual árabe que más aportó al pensamiento de Naser en cuanto a la evolución del nacionalismo meramente egipcio a uno más amplio, al árabe, fue Satí al-Husri y su teoría nacionalista basada en la unidad de la lengua e historia común de los árabes, que infundieron en Naser la idea que Egipto es parte de un conjunto, “la patria árabe”, utilizando la terminología empleada por los nacionalistas. El reconocimiento de Naser a la importancia intelectual y académica de al-Husri se reflejó en el hecho de fundar en El Cairo en 1953 el Instituto de los Estudios Árabes Superiores, presidido por el mencionado teórico, así como en la concesión del Premio del Estado de 1965, que generalmente solo se otorgaba a los egipcios (Ben al-Habib Hajloui, 2003, p. 64). El propio Naser reconoce haber leído y estudiado la totalidad de las obras sobre el nacionalismo elaboradas por al-Husri.

A lo dicho anteriormente se suman las condiciones políticas y económicas del país de los años treinta, en los que el auge del nacionalismo fue manifestado por múltiples organizaciones radicales que buscaban recuperar la “gloria” de Egipto, como fue el caso del Partido Nacional, Las Camisas Azules (organización juvenil de al-Wafd), El Joven Egipto o los Hermanos Musulmanes. Estos grupos tuvieron mayor repercusión en las zonas donde se concentraba la pequeña burguesía y las clases populares más desfavorecidas y descontentas con la monarquía y la presencia británica en el país.

⁹³ Tercer Califa del Estado Islámico fundado por el profeta del islam. Durante su reinado se incrementaron las conquistas que permitieron la extensión del territorio controlado por el Estado.

Inmediatamente después de su graduación en la enseñanza secundaria en 1936, Naser pidió, sin éxito, el acceso a la Academia Militar y a la Academia de Policía. Al fracasar, temporalmente, en ese intento, se matriculó en la Facultad de Derecho, Universidad Fuad I, un popular centro académico con amplia presencia de estudiantes de otros países de Oriente Medio y el Norte de África. Allí permaneció hasta que, un año más tarde, consiguió una plaza en la Academia Militar (Vatikiotis, 1978. p. 29). La ausencia de tradición aristocrática dentro del ejército egipcio, así como el accesible coste de matrícula permitió emprender a Nasser y a otros muchos estudiantes procedentes de las clases medias y bajas una carrera militar,

La entrada en la Academia de Naser, en marzo del 1937, estuvo marcada en primer lugar, por el *Anglo-Egyptian Treaty* firmado el verano anterior y que suponía la retirada parcial de las tropas británicas y una reducción de su presencia en la administración y en el aparato de estado de Egipto. Este tratado acarreó unas repercusiones enormes en lo que a la política y la economía del país se refiere. La gran mayoría de los componentes de la promoción de Naser, accedieron a la Academia con cierto bagaje político adquirido en el marco del movimiento de protesta y la cercanía a movimientos islamistas, nacionalistas y comunistas opuestos a las élites políticas tradicionales, especialmente a la monarquía (Vatikiotis, 1978, p. 47). Las posibilidades abiertas por el tratado les permitieron acceder a puestos que, en circunstancias normales, no hubiesen podido ocupar.

Naser accedió a la Academia Militar formando parte de un grupo de 43 cadetes con un período de formación que duró más de un año y medio en los que se compaginaban los asuntos meramente de índole militar con una formación teórica en la que destacaba el peso de la historia y la teoría administrativa. Dicho período de formación “acentuó la conciencia nacionalista en él al adquirir una cultura científica, militar y estratégica. Mediante la historia militar, Abdelnaser llegó a asumir la importancia de la unión de la seguridad nacional entre Egipto y Siria particularmente” (al-Tikriti, 2000, p. 95), así como la unidad árabe en general (Ben al-Habib Hajloui, 2003, p. 63).

Una vez finalizados los estudios, Nasser fue destinado a múltiples puntos dentro y fuera del país, en los que se destaca su función como instructor dentro de la academia y su estancia en Jartum, capital de Sudán. Este último caso despertó en él la conciencia de las terribles consecuencias del colonialismo sobre los pueblos árabes. También son de esta época las profundas lecturas que ayudaron en la configuración de su pensamiento (al-Jundi, 1960, p. 39) y

su participación en la guerra de Palestina de 1948, como consecuencia de la creciente implicación de Egipto en los asuntos árabes. La influencia de la guerra del 1948 la refleja el propio Naser en su libro, *Filosofía de la Revolución*, diciendo que

En Palestina encontré algo más que a los amigos que habían de unirse en la lucha por la salvación de la Patria, pues allí fue donde sentí amanecer los ideales que habían de iluminarse el camino durante el resto de mi existencia. Recuerdo los días que acostumbraba a sentarme, en las trincheras, sumido en meditaciones relativas a nuestros problemas (Abdelnaser, 1970, p. 15).

Todo ello fortaleció en Nasser el sentimiento nacionalista y la solidaridad hacia el pueblo árabe. Su objetivo principal desde entonces sería la unidad de *al-Umma al-Arabiyya* (Dekmejian, 1972, p. 100).

A lo largo de sus primeros años en la academia y en el servicio militar, Nasser tuvo contacto con personalidades que tuvieron una enorme influencia sobre su formación y pensamiento. Destacan, en primer lugar, los intelectuales marxistas como Jaled Muhiddin y el abogado Ahmed Fuad, quien posteriormente auspició la redacción de las conocidas Leyes Socialistas y de los Decretos de 1961; así como los principales militares que posteriormente integraron el núcleo duro de los Oficiales Libres. Este grupo estaba unido por la pertenencia a las mismas capas populares, la inclinación hacia los valores islámicos y el acérrimo rechazo de la ocupación británica. Asimismo, Naser estuvo ligado con organizaciones políticas como el Partido Comunista de Egipto y la Organización de los Hermanos Musulmanes.

Entre sus compañeros militares más importantes nos encontramos con Anouar Asadat -sucesor de Naser en la presidencia de Egipto-, Zaqariyya Muhiddin, Abdelhakim Amer, Kamal al-Din Husein, (Stark, 1961, p. 67) o el conocido nacionalista egipcio, el general Aziz Ali al-Masri. A este último uno de sus profesores en la Academia Militar, el propio Naser le atribuye gran influencia sobre su pensamiento y acción, especialmente en lo que respecta al nacionalismo árabe, ya que al-Masri fue de los primeros oficiales nacionalistas que tuvieron contacto con las distintas causas árabes en el Golfo Árabe y la Gran Siria (Yusef Ahmed, 1995, p. 304). Al-Masri, fue oficial del ejército otomano, destinado en Yemen contribuyó a la mediación entre la Sublime Puerta y los líderes tribales durante la Primera Guerra Mundial; después de la Revolución de 1916 se afilió al ejército del jerife de Meca, convirtiéndose en el líder de las tropas árabe (Antonius, 1995, p. 187). Naser le nombró embajador de Egipto en Moscú, una vez alcanzado el poder.

Vatikiotis resume la biografía de Naser antes de su toma del poder afirmando que

The earlier period of his life was permanently influenced by his feelings of rejection, loneliness and despair; his adolescent years and early military career by the stabilising force of his innate and native autocratic conservatism against the dilettantism and apparent irresponsibility of the politicians; his post-Palestine war career by his disgust with the King and establishment, and his humiliation by the defeat in Palestine (Vatikiotis, 1978, p. 42).

2.2 Orígenes del nacionalismo árabe en Abdel Naser

El origen del nacionalismo árabe en la personalidad y el pensamiento de Naser se debe básicamente al contexto egipcio, es decir, al país donde se moldeó su personalidad. Si bien Egipto no fue el lugar donde nació el arabismo, su realidad geográfica, cultural, lingüística y religiosa hizo que *al-Uruba* (arabismo) o *al-Qawmiyya* (nacionalismo) fuesen los símbolos más importantes de las aspiraciones populares (Vatikiotis, 1975, p. 201) por lo menos en ciertas etapas de principios del siglo XX. A eso se suman las necesidades estratégicas que defendieron sus regidores, desde Mohamed Alí hasta el propio Naser, es decir, contener la expansión hashemita y evitar el aislamiento mediante la injerencia, tanto en la Gran Siria, como en la Península Árabe, concretamente en Yemen. Dichas condiciones hicieron que el tema árabe estuviera presente de una forma u otra en el vocabulario político y popular pese a la gran presencia del nacionalismo egipcio defendido, principalmente, por el movimiento cultural representado por los literatos de la época.

Aquellos años, entre 1938 y 1952, periodo en el que se configuró el pensamiento político de Naser (Al-Tikriti, 2000, p. 97), se caracterizaron por el clima contestatario que experimentó Egipto y que se plasmó en la cantidad de movimientos políticos nacionalistas que reflejaban el pensamiento de la época donde se constituyó su pensamiento político. Entre otros elementos y aparte de la presencia británica en el país y la directa intromisión en sus políticas y asuntos internos, lo que fomentó los movimientos nacionalistas fue la aguda crisis económica que azotó el país, especialmente entre 1936 y 1938, lo que causó el aumento del número de parados y el deterioro de la situación de la clase trabajadora tanto urbana como campesina; la inflación y el aumento de precios de las materias básicas; así como la disminución de las exportaciones que se basaban en el algodón principalmente. A estos elementos habrá que añadir la serie de decisiones políticas que agravaron la situación, como las leyes que prohibían las concentraciones y las huelgas de los obreros (Instituto del Orientalismo, 1976, p. 69). Dichas condiciones hicieron que, en Egipto, a lo largo de los años treinta, brota-

ra una militancia nacionalista representada por nuevas organizaciones y bajo la influencia nazi de Alemania e Italia. La expresión de aquella tendencia política fue Jamiyyat Misr al-Fatat (la Asociación del Joven Egipto), y las ramas juveniles de los Hermanos Musulmanes y el Partido al-Wafd (Vatikiotis, 1978, p. 50).

A nuestro entender, dichas condiciones despertaron en Naser una suerte de nacionalismo más amplio, es decir, que dista del meramente nacionalismo egipcio, así como el árabe, tal y como se deduce al zanjar los pilares que deben formar parte de la identidad egipcia: “no podíamos prescindir de la historia de Egipto bajo los faraones. Después era preciso valorar la mutua influencia establecida entre la cultura griega y la nuestra [la egipcia]. Finalmente, era indispensable incluir, en el cuadro histórico de Egipto, la invasión de los romanos y la Conquista Islámica, con las subsiguientes migraciones árabes” (Abdelnaser, 1970, p. 41). Para Vatikiotis, aquel nacionalismo que supera el nacionalismo egipcio, se basa en la creencia de otros vínculos y en el rol que puede jugar Egipto en la esfera islámica, es decir, “more Islamic-Arab emphasis on Egypt’s role in the Middle East” (Vatikiotis, 1978, p. 225).

No obstante, el punto de inflexión en lo que respecta al giro de Naser hacia el nacionalismo árabe, fue su participación en la guerra de Palestina de 1948. En este sentido, Mohamed Hasanein Heykal, máximo confidente de Naser desde su toma del poder hasta su fallecimiento, afirma que en “la etapa que precedió la Guerra de Palestina, Gamal Abdelnaser era nacionalista egipcio. Era natural que la dimensión panarabista no estuviera presente en él. El arabismo empezó a germinar en su pensamiento a partir de 1948 [Guerra de Palestina]” (Heykal, 1978, p. 105), básicamente por el convencimiento de que la seguridad de Egipto, decía Naser, “nos obligaba a defender nuestros hermanos y vecinos árabes, con quienes estábamos destinados a convivir en una misma región del mundo” (Abdelnaser, 1970, p. 63), en referencia al peligro de la existencia de un Estado judío en Medio Oriente. A partir de entonces, Naser empezó a referirse al mundo árabe como la Gran Patria.

Mas tajante es la afirmación que defiende Buteina al-Tikriti, quien investigó la evolución del pensamiento naserí, de que el líder egipcio

Vio [en la Guerra de Palestina] al palestino combatiendo al lado del iraquí y el sirio con el egipcio y el jordano. Sobre la tierra de Palestina descubrió la presencia israelí y la realidad del colonialismo (...) descubrió una realidad esencial: la defensa de Egipto está ligada a la situación en Siria, y Palestina es el nexo que une ambos eslabones, es decir, Siria y Egipto. Sobre la

tierra de Palestina asumió la realidad de que el mundo árabe es una unidad (Al-Tikriti, 2000, p. 130).

Al-Tikriti incluso vincula la consciencia nacionalista árabe en Naser, no solo con la guerra del 1948, sino también con la Declaración Balfour, cuando Naser reflejó su malestar vía la implicación en las protestas estudiantiles que reclamaban el gobierno egipcio acciones para impedir la fundación de un Estado sionista en tierras árabes. Esa conciencia, posteriormente, fue agudizada por su estancia en Sudán, su primera toma de contacto con pueblos árabes fuera de Egipto. Un dato avalado por el ensayo de Naser *Filosofía de la Revolución*, donde afirma que “las primeras nociones de esta conciencia árabe nacieron en mi pensamiento cuando, todavía, era un alumno de enseñanza media. Cada año me unía a mis compañeros de estudio en una huelga general que declarábamos invariablemente el 2 de diciembre como protesta contra la declaración Balfour” (Abdelnaser, 1970, p. 60).

Eso llevó a que su implicación en la primera guerra árabe-israelí empezara antes de su comienzo. Naser reconoce en su libro que los Oficiales Libres, después de la decisión de Egipto de mandar sus tropas a Palestina en septiembre de 1947, realizaron una reunión en la que se decidió “apoyar el movimiento de resistencia” (Abdelnaser, 1970, p. 61), mediante la instrucción y el entrenamiento de los voluntarios bajo la dirección del gran muftí de Palestina, Haj Amin al-Huseini⁹⁴, entonces residente en Egipto.

Naser corrobora en dicho libro lo previamente dicho sobre la importancia de la Guerra de Palestina sobre el origen de su nacionalismo árabe. En varios puntos de la mencionada obra, relata con detalles lo sucedido en la guerra ocurrida en lo que él llamó “tierra sagrada”, expresando su malestar por la posterior humillación a manos de los israelíes. Detalla su sufrimiento como jefe del Estado Mayor del Sexto Batallón y su incapacidad, junto con el resto de ejércitos árabes, para romper el asedio impuesto por las tropas israelíes en Faluja, Palestina; denunció la dejadez del gobierno de su país, así como la inactividad de las élites políticas árabes que convirtieron a los pueblos árabes en la primera víctima de su “conspiración”.

⁹⁴ Amin al-Huseini (1893-1974), era miembro de una familia de eruditos palestinos residentes en Jerusalén, encargados de ocupar el puesto del Gran Mufti, es decir, el legislador islámico. En 1920, cuando se produjeron las revueltas de los árabes en Palestina, los británicos que era uno de los máximos responsables de la protesta. Por ello, tuvo que escaparse a, primero, Siria y posteriormente a Irak. En 1941, gracias a sus excelentes relaciones con el embajador alemán en Bagdad, al-Huseini se exilió en Alemania, donde gozó de una importante estructura burocrática (Radio Berlín, medios para reclutar a voluntarios árabes en las fuerzas nazis) para difundir el mensaje del nacionalismo árabe. Al-Huseini, tenía estrechas relaciones con Hitler. Después de la derrota de los nazis en la Segunda Guerra Mundial, trasladó su residencia a Egipto (Albert, 2008, pp. 63-65).

La experiencia de combate que tuvo junto con otros soldados árabes fuera de Egipto, y el sufrimiento de los refugiados y desplazados, le hicieron entender la naturaleza de un enemigo cuyo combate requería una defensa común, es decir, de todos los árabes. Naser reiteró que después de todo ello empezó “a creer en el carácter común y único que debe tener nuestra lucha (...) puesto que la región en que vivíamos era solo una y la misma, con las mismas condiciones y circunstancias, idénticos problemas, idéntico futuro e idéntico enemigo, a pesar de los distintos disfraces que llevara, entonces no había razón alguna para que dispersáramos nuestros esfuerzos” (Abdelnaser, 1970, p. 69).

A lo dicho sobre el germen del nacionalismo en Naser, es pertinente sumar la importancia de la cultura en su conciencia nacionalista árabe, especialmente, de la literatura y de la música. El resurgir cultural tuvo su apogeo en Egipto a partir de los años treinta con la aparición de extraordinarios literatos que convergieron la literatura con la política y con los problemas de la sociedad en general, canalizando, mediante sus obras, las aspiraciones de los egipcios de deshacerse del colonialismo y conseguir su renacimiento. Así, emergió “el intento de salir de la parálisis literaria, sin reproducir los modelos anteriores ni los contemporáneos, sin salir de *al-Fusha* [árabe estándar] (...) esa es la característica de la nueva generación que lideró el movimiento literario” (Abu Sharaf, 1992, p. 229-230).

Mohamed Hasanein Heykal, uno de los máximos exponentes de los literatos nacionalistas egipcios, en su obra *Tawrat al-Adab* (La revolución de la literatura), refleja este punto de inflexión en la literatura egipcia de comienzos del siglo XX después de la Revolución de Urabi, en 1919. Al respecto, Heykal sostiene que después de la mencionada revolución apareció “la literatura nacionalista”, escrita en *al-Fusha* y no en *al-Amiyya* (dialecto), que apeló al sentimiento y a las emociones de todas las capas de la sociedad. Para él, el objetivo de la literatura nacionalista consiste en “la resurrección del alma, nuestra alma nacionalista en Egipto, nuestra alma egipcia en su contacto con Palestina, Siria, Iraq, al-Hiyaz, Yemen, Trípoli, Túnez y todos los territorios con los cuales nos hemos relacionado y, en alguna de las etapas de la historia, compartíamos un porvenir común” (Heykal, 1983, p. 116–117).

Dicha literatura traspasó el límite de la geográfica de Egipto para conectar su pueblo con una comunidad más amplia con la cual se compartían lazos idiomáticos, espirituales e históricos. Para ello, la nueva generación recurrió a la “grandeza” de la civilización de Egipto

y del Oriente en general, con el fin de conseguir el ímpetu necesario para la resurrección del presente. Es de destacar, en este sentido, que la literatura egipcia de aquellos años se distinguió por el hincapié en el carácter místico y espiritual, tanto del mensaje que transmitía, como las causas que pretendía defender.

Los escritores de estas corrientes introdujeron nuevos géneros literarios capaces de cumplir la misión que la literatura quiso desempeñar. Es el caso de la aparición de la novela como vehículo óptimo, por sus características, para canalizar las ideas reformistas de los intelectuales de la época. Se cita la novela de Heykal, titulada *Zeinab*, como la obra que marcó el inicio de la novela egipcia (Abu Sharaf, 1992, p. 253); *al-Aíam* (Los días) de Taha Husein; y *Audat al-Ruh* (El retorno del alma) de Taufiq al-Hakim, que influyó enormemente en Naser. *Audat al-Ruh*, escrita en los años veinte, describió los dramas del pueblo egipcio y la falta de un resurgimiento encabezado por un líder capaz de personificar y traducir los anhelos del pueblo egipcio. Naser interiorizó las conclusiones de al-Hakim: “a este pueblo le falta el hombre que personificase su alma y sus esperanzas y que fuese símbolo del ideal. Que surja este hombre, y entonces no os asombréis si este pueblo solidario, este pueblo unido en el dolor y dispuesto al sacrificio, realiza otro milagro como el de las Pirámides” (Abdelmalek, 1967, p. 245).

Aparte de la novela, emergieron también nuevos tipos de poesía, el artículo periodístico, el drama y el teatro, que por la sutileza de su estilo y la accesibilidad de su terminología hicieron que la literatura llegase a las masas en vez de los círculos cerrados de la clase media, que eran el único grupo social con capacidad de acceso a la cultura en general.

A esa realidad manifestada en la escritura se sumó la música como nueva expresión de lo popular. En este sentido, se subraya principalmente la importancia de Um Kaltum, Abdelhalim Hafed y Mohamed Abdelwahab en la composición musical que reflejó las aspiraciones del renacimiento pan árabe egipcio en los años veinte y treinta (Vatikiotis, 1978, p. 267). Um Kaltum y Abdelhalim “*whose names are particularly prominently associated with the Revolution, where two of the most popular singers of that period*” (Mossallam, 2012, p. 74). Ambos músicos proceden de familias religiosas del campo egipcio -en el cual aún persistía el folklore y las tradiciones egipcias y realizaron sus primeros estudios en al-Katatib (escuelas coránicas) en cuyo seno se enseñaba la poesía árabe clásica y el recital del Corán.

Um Kaltum, apodada *Najmat al-Sharq* (Astro del Oriente), por la popularidad de sus actuaciones y la compatibilidad de sus letras con las aspiraciones de las masas, no solo en Egipto, sino también el mundo árabe, convirtió al-Tarab (música árabe clásica) en un vivo instrumento que predicaba el arabismo vía el ritmo y el sentimiento. De ahí procede su afinidad con Naser, que empezó cuando Um Kaltum decidió organizar una recepción en honor del Sexto Batallón, cercado más de tres meses en Faluja, una aldea palestina próxima a la Franja de Gaza, cuyo mando supremo era el propio Naser.

La influencia del nacionalismo árabe sobre Naser coincide con cierto cambio que vivió la totalidad del pueblo egipcio al empezar a identificarse más con una identidad árabe común en lugar de limitarse a una identidad egipcia alimentada por el nacionalismo local. A nuestro modo de ver, y aparte de “*the weakness and ambiguity of its pharaonic foundation might (...) the ruling elite, with the exception of sad Zaghlul, did not adhere to it seriously*” (Dekmejian, 1972, p. 92), el nacionalismo egipcio, con la intensificación de la colonización británica y la fundación del Estado judío en Palestina, perdió su razón de ser, ya que estaba alimentado, principalmente, por los privilegios que acumularon las minorías (judíos, sirios cristianos, griegos, italianos y turcos), gracias al sistema sectario sobre el cual se basó durante largo tiempo el Imperio Otomano. Es decir, se trataba de un nuevo nacionalismo que pedía, principalmente, justicia social para el pueblo de Egipto. Por ello, canalizaba las demandas de las capas populares a través de un discurso cimentado sobre la pertenencia al pueblo egipcio. De ahí el énfasis en los elementos que distinguían a la mayoría del pueblo, de raíces árabes, de las minorías que gobernaban el país.

Dicho de otra forma, la amenaza exterior provocó que “en Egipto (...) el movimiento árabe aparece como una necesidad histórica y cultural, como una medida de realismo político y económico con toda claridad, como un complemento a la evolución específicamente egipcia. Tal es, al menos, la perspectiva del Estado” (Abdelmalek, 1967, p. 293).

La superación del nacionalismo egipcio por el árabe se reflejó en múltiples manifestaciones como la admisión de Egipto en la Liga Árabe en 1945, organismo con sede en El Cairo, así como por la propia terminología empleada en la prensa. Como apunta Dekmejian, se observa el inicio de un nuevo sentido común basado en expresiones tales como la nación árabe, el pueblo árabe de Egipto, etcétera, en vez de lo que empleaba el nacionalismo egipcio: el

pueblo egipcio, territorio egipcio, hijos del Nilo, unidad del Valle del Nilo, gloria y dignidad para Egipto, etcétera (Dekmejian, 1972, p. 93).

En suma, el germen del arabismo en Naser fue la consecuencia de múltiples factores y condiciones que rodearon los años de su formación. De este modo, su propia experiencia y cercanía a entornos reivindicativos y de protesta le llevó a procurar la literatura y las obras que invocaban el renacer nacionalista. Asimismo, es pertinente subrayar la trascendencia de su participación en la guerra de Palestina, lo que le permitió aproximarse a la realidad árabe en su globalidad.

2.2.1 Militancia en Misr al-Fatat

En el clima político y social del mundo árabe de los años treinta florecieron una serie de organizaciones políticas juveniles que defendían sus naciones a través del antiimperialismo y el nacionalismo. Las razones de su desarrollo deben encontrarse en las crisis económicas, la ocupación colonial y la influencia de filosofías procedentes de Europa, principalmente de Italia, cuya propaganda gozaba de gran eco entre la juventud gracias a la emisión de Radio Bari que emitía en árabe con el fin de difundir el fascismo entre los nacionalistas árabes. Estas organizaciones trataban de recuperar la gloria del pasado árabe y para ello, el primer paso debía ser la unidad de sus pueblos. Los grupos aparecieron en muchos países del ámbito árabe. Así, nos encontramos con las organizaciones políticas paramilitares iraquíes, *Futuwa*⁹⁵ (Juventud) y *Muthanna* (Caballeridad), cuya su acción no se limitó a los asuntos internos de Irak, sino a todo el mundo árabe, como refleja su documento *al-Manhaj al-Qaumi al-Arabi* (Programa Nacionalista Árabe) (Vatikiotis, 1978, p. 52). A ellos se sumó la organización de Antun Sada, el Partido Social Nacionalista Sirio; la Liga de Acción Nacional Árabe, fundada por Zaki al-Arzuzi en Alexandretta; la rama juvenil de al-Wafd, Camisas Azules; y al-Ijuan al-Musulimin (Hermanos Musulmanes), organización nacional islamista fundada por Hasan al-Banna en Egipto. Es decir, organizaciones inspiradas en las organizaciones fascistas europeas de los treinta, especialmente en Italia y Alemania que gozaban de cierta sintonía en aquellos años con el movimiento nacionalista árabe.

⁹⁵ Organización inspirada en las organizaciones fascistas europeas de los años 30. Veía en los procesos de unificación de Alemania e Italia un claro ejemplo para el mundo árabe. A parte de abogar por el nacionalismo árabe, *Futuwa* se conoció por su rechazo a la presencia de los judíos en las tierras árabes (Albert, 2008, p. 56).

Influenciados por el mismo clima y por una serie de escritores locales como Mahmud Abas al-Aqad, en Egipto se fundó en 1933, por Ahmed Husein y Fathi Ruduwan -será ministro de comunicación en los años 50 bajo la presidencia de Naser-, la Asociación del Joven Egipto, para aglutinar las actividades de las juventudes nacionalistas opuestas a la continuación de la ocupación británica; para eliminar las agudas desigualdades que caracterizaban la sociedad egipcia de la época; y encauzar el descontento contra la corona y los partidos políticos clásicos, contra El Wafd principalmente, cuya dirigencia pertenecía a la burguesía autóctona.

Ya en la primera obra publicada por Ahmed Husein, titulada *Imani* (Mi Fe), se aprecia la influencia del romanticismo nacional socialista de la época. Husein recurrió permanentemente a términos que reflejaban su misticismo, *Iman* (fe), *Aqida* (creencia), *Idiulugiyya* (ideología), etcétera, y en el libro expuso los objetivos de la organización mediante su eslogan, “Alá, Patria y Rey” (Husein, 1936, p. 8). Husein reconoció que su misión en Egipto era como la de Mazzini en Italia, es decir, Dios, Rey y Patria y afirma al ser preguntado por sus modelos democráticos preferentes diciendo que “*Italy and Germany (...) the only true democracies in Europe today*” (Vatikiotis, 1978, p. 80).

El diario al-Sarja (El Grito), donde se publicaban los artículos de Husein era el órgano mediático de Misr al-Fatat, una organización con su propia formación paramilitar (Albert, 2008, p. 55). Este grupo llamó a la militarización de la sociedad y animó a sus militantes a alistarse en el ejército para imponer sus objetivos. Para ello, fundó una organización paramilitar en su seno, Camisas Verdes, de la que Naser era miembro. Camisas Verdes fue la primera agrupación paramilitar en todo Egipto, que apeló, entre otras cosas, a boicotear los comerciantes extranjeros, hablar únicamente en árabe, defender el nacionalismo egipcio y legislar conforme a la ley islámica. Dicha actividad llevó al gobierno egipcio, en 1937, a adoptar una ley que impedía la constitución de organizaciones paramilitares.

La organización no tardó en mostrar su carácter panarabista que se reflejó en la organización del *Mútamar Talabat al-Mashriq* (Congreso de Estudiantes del Oriente) (Vatikiotis, 1978, p. 52). El congreso, pese a excluir el Norte de África de su definición del mundo árabe, abogó por una cooperación económica y política de los distintos países árabes del oriente, y contó en su seno con la implicación de nacionalistas árabes de varios países.

Misr al-Fatat destacó como una organización con espíritu, determinación y disciplina. Vatikiotis cita en su obra *The modern history of Egypt*, al abordar las inclinaciones ideológicas de la organización, que se trata de

Patriotic idealism of the youth, with a strong religious bias, which said to attract some of the student of the University of al-Azhar (...) it attempts to awaken in its members admiration of the military spirit and physical fitness (...) politically, it declares that the ultimate goal of Egypt is the leadership of Islam in alliance the Arab Powers (Vatikiotis, 1969, p. 81).

Sus convicciones se reflejaron en sus actividades, especialmente, en los disturbios producidos de noviembre de 1935 entre las masas estudiantiles por una parte y el ejército británico y la policía local por la otra. Las demandas eran la descolonización, el acceso al trabajo, la industrialización de Egipto, la reorganización del campo, la educación para los *fellah* (agricultores), la arabización de la administración y la promoción de la lengua árabe. En general, reivindicaba impedir el acceso de los extranjeros al mercado laboral sin permisos especiales, es decir, elevar la gloria de Egipto, como decía su líder Ahmed Husein.

La naturaleza de las manifestaciones y la ideología ecléctica de la propia organización, que se inspiraba en elementos conservadores islámicos, así como en tendencias nacional socialistas, atrajeron al joven Naser que se encontraba en el mismo entorno donde circulaban dichas ideas. Naser se alistó en Misr al-Fatat en el mismo año de las manifestaciones, en 1935 (Ben al-Habib Hajlaui, 2003, p. 61).

Vatikiotis cita un discurso de Naser en el que reconoce haber militado en Misr al-Fatat y haber sido encarcelado múltiples veces por sus actividades con la organización hasta su ingreso en la Academia Militar (Vatikiotis, 1978, p. 33). El propio Ahmed Husein, fundador de la organización, en una de sus obras principales, *Nisf Qarn min al-Uruba* (Medio siglo de arabismo), apunta que Naser se afilió en la organización en el período de protestas de 1935 y que la militancia en Misr al-Fatat fue su primera escuela de formación política (Husein, 1971, p. 55): “Whether one is seeking the antecedents to Naser’s Arab nationalism, Arab or revolutionary socialism (...) the creation of powerful national army, the abolition of privilege and class differences (...) one may find them in the lifetime writings of Ahmed Husein” (Vatikiotis, 1978, p. 63). El propio Naser dijo del fundador, “sino fuera por [la influencia de] Ahmed Husein, no hubiera existido Abdel Naser” (Ben al-Habib Hajlaui, 2003, p. 61).

Ben al-Habib Hajloui zanja que el programa de Misr al-Fatat “era uno de los más potentes de los programas políticos antes de la revolución [del 1952], especialmente en lo que respecta al rol árabe de Egipto y la arabidad de Egipto en general. Cuando en 1937 se convirtió en partido político, fue el primero en incluir en su programa la idea de al-Uruba” (Ben al-Habib Hajloui, 2003, p. 61). Eso pese de haber cambiado su nombre e inclinaciones nacionalistas varias veces desde su fundación. En efecto, Misr al-Fatat que empezó como una asociación juvenil, se transformó en 1937 en un partido con el mismo nombre; en 1940 pasó a ser el Partido Nacionalista Islámico, hasta 1949, es decir hastadespués de la Guerra de Palestina. En ese momento, con el auge de la Unión Soviética, se convirtió en el Partido Socialista de Egipto, cambiando también el nombre de su diario, de al-Sarja (El Grito) a al-Ishtiraqiyya (El Socialismo). Todo ello bajo el liderazgo de su fundador, Ahmed Husein.

Por otra parte, cabe mencionar que en los mismos años de activismo en el seno de Misr al-Fatat, Naser simpatizó y coordinó acciones con los Hermanos Musulmanes (Vatikiotis, 1978, p. 85), que en aquellos años compartían con Misr al-Fatat rasgos ideológicos y organizativos novedosos en la escena política egipcia. Lo que más se destaca de dicha organización, fue el hecho de organizar el envío de Jawalat al-Ijuan al-Muslimin (Voluntarios de los Hermanos Musulmanes) a Palestina incluso antes del comienzo de la guerra de 1948. Naser, en este período cuando los Hermanos Musulmanes combatían vehementemente la presencia británica en Egipto y a los judíos en Palestina, se impresionó por los métodos organizativos de la organización y por el hecho de contar con el apoyo de amplias masas de la sociedad.

En fin, de lo dicho previamente se deduce que el activismo de Naser y su implicación en la política, empezó en edades tempranas vía la militancia en organizaciones juveniles filo fascista tales como es el caso de Misr al-Fatat y la rama juvenil de los Hermanos Musulmanes. En aquella etapa, precisamente, fue cuando se aproximó al ideario nacionalsocialista; a las ideas pan arabistas y adquirió conciencia de la importancia de la fortaleza y de la disciplina para el éxito de las organizaciones.

2.3 Influencia del nacionalsocialismo alemán

La influencia sobre Naser del modelo de renacimiento alemán, tanto de finales del siglo XIX, como el de los años treinta del siglo pasado, está fuera de duda. Si bien no hay datos biográficos que permitan afirmar que visitó Alemania antes de 1952 o conocido su modelo directamente, los que investigaron su pensamiento sostienen que leyó las principales obras de

Herder, Ardent y Fichte, las cabezas del romanticismo alemán. A eso se añade que su principal referente en los años de juventud fue Ahmed Husein, acérrimo defensor del nacionalsocialismo alemán y del fascismo italiano, así como de sus filósofos y pensadores.

A Ahmed Husien, hay que sumar Aziz al-Masri, nacionalista árabe que había sido oficial en el ejército otomano y, posteriormente, en el egipcio. Aziz quien, como sostiene Anouar Sadat, mantuvo estrechas relaciones con Naser y parte de los Oficiales, fue el principal colaborador con el ejército alemán en Egipto durante la Segunda Guerra Mundial. Aún más, Sadat se implicó en una serie de contactos con agentes alemanes, que derivaron en la idea de que la solución era protagonizar un golpe y posteriormente aliarse con los países del eje, principalmente Alemania e Italia. Posteriormente, Sadat fue encarcelado y expulsado del ejército después de destapar su relación con los nazis (Sadat, 1965, p. 68, 88). Es decir, que los Oficiales colaboraron con los alemanes en las batallas que se libraron en su territorio, con el fin de derrotar los ingleses que ocupaban Egipto. Incluso, ser simpatizante de la Alemania nazi era sinónimo de ser nacionalista entre los militares de la época. Estaban impresionados por los logros militares y socioeconómicos del nacionalsocialismo (Hamrush, 1992, p. 108).

Este sentimiento no era una excepción entre los nacionalistas árabes. La germanofilia árabe, como se mencionó anteriormente, se debe, por una parte, a la similitud del mundo árabe con la situación de Alemania antes de su unión y, por otra, a la enemistad con el pensamiento francés y británico, que a su juicio legitimaba el imperialismo y la colonización de los pueblos. Para Rocío Velasco de Castro, la sintonía de los árabes con la Alemania nazi esta motivada por una serie de elementos, entre los que se encuentran “las actuaciones de los cónsules alemanes en Turquía y el mundo árabe, y las emisiones de Radio-Belín en lengua árabe en la que se mostraban contrarios a la inmigración ilegal de judíos a Palestina y a los regímenes coloniales europeos a los que habían sido obligados a someterse las naciones árabes” (Velasco de Castro, 2012, p. 283).

Todo ello condujo a contactos como los de Ali Guilani cuando intentó llevar a cabo, también en coordinación con los nazis, un golpe de Estado en Iraq en 1941. A eso se suman los contactos del Gran Mufti de Palestina, Amin al-Huseini (Velasco de Castro, 2012, p. 283). De este modo, Naser se impresionó por el modelo nacionalsocialista alemán (Abdelmalek, 1967, p. 164). A nuestro juicio, de ahí procede el lema de su revolución: disciplina, unidad y trabajo, así como la propia terminología que emplea para ilustrar su visión: destino, unidad, sacrificio, solidaridad, deber sagrado, patria, etcétera. Asimismo, ese vínculo explica la rela-

ción de Naser -una vez en el poder- con los regímenes nacionalsocialista en España⁹⁶ y Portugal.

Dekmejian lo sintetiza de este modo:

In terms of epistemology, the revolt against the West brought down the earlier dedication to reason and replace it with rampant emotionalism, spiritualism, and romantic traditionalism. The correlation between similar development in Europe and Egypt in the mid-39 was not, perhaps, accidental. Indeed, in the rise of Italy and Germany, the Egyptians could not fail but observe the mounting of what seemed a successful challenge to liberal democracies regimes that included Great Britain (Dekmejian, 1972, p. 89).

A nuestro parecer, las principales aportaciones del nacionalsocialismo alemán a la obra de Naser fueron, en primer lugar, el carácter místico y la importancia de las emociones en la construcción de la conciencia nacional. Así encontramos los discursos de Naser plagados de términos como, sacrificio, abnegación, ascetismo, disciplina, fe, resurrección, espíritu, destino, gloria, etcétera. En segundo, la insistencia en la vinculación de su pensamiento con su tierra natal.

El pensamiento de Naser, a este respecto, es una fusión del socialismo con el nacionalismo y con ideas procedentes del islam. Era un nacionalsocialismo en el sentido de buscar una forma de acomodar el socialismo a la realidad egipcia y, por tanto, a la árabe (Giant, 1997, p. 37). De ahí su rechazo al socialismo científico, entre otras cosas, por negar las realidades nacionales, así como por carecer de carácter espiritual y religioso, un rasgo fundamental de la cultura y la historia árabe.

Su influencia por el romanticismo alemán, -como sus predecesores: al-Husri y Aflaq- se tradujo en la insistencia de la importancia de las emociones inspiradas en la grandeza de la historia de la nación árabe:

⁹⁶ En este sentido, es de destacar que el propio Franco, por su parte, y como gesto de cercanía con el nacionalismo árabe, influyó en la formación del Partido Reformista Marroquí, una organización nacionalista árabe inspirada en el nacionalsocialismo europeo de los años treinta. Una sintonía que se reflejó en el entendimiento entre el líder de dicha organización, Abdeljalik Torres y el bando nacional. De ahí nacieron gestos como la implantación de la enseñanza del árabe en el protectorado español, permitir la constitución de partidos políticos -no era legal en la península- o el hecho de permitir que Radio Tetuán emitiese en árabe a partir de 1936. Cabe recordar que Tetuán, entonces, era la ciudad donde residía el grueso de los nacionalistas árabes en el norte de Marruecos (Albert, 2008, p. 72-73). Asimismo, el Partido de la Reforma Nacionalista de Abdeljalik Torres y el Partido Istiqlal de Alal el-Fsi gozaron de estrechos contactos y apoyos de la Alemania nazi (Velaaco de Castro, 2012, p. 299).

El naserismo se basó en la conciencia nacional como pilar esencial en la construcción de la comunidad política. De aquí se deduce la repercusión de las lecturas de Naser del pensamiento pedagógico y nacionalista alemán, y la influencia de filósofos, especialmente, Fichte, y los pedagogos alemanes (...) y la campaña por imponer la unidad de las regiones alemanas, que se asemejaba, en su desmembramiento, a la realidad árabe (al-Tikriti, 2000, 353).

Aparte de las emociones, Naser otorgaba un valor especial a lo espiritual en detrimento de lo material, por lo que, su objetivo primordial era fortalecer los valores espirituales mediante el rechazo de todas las ideologías que se basan únicamente en el materialismo. En Filosofía de la Revolución, Naser atribuye la fuerza del sionismo a su componente espiritual, diciendo que “el sionismo constituye, ciertamente, un movimiento nacional y político, pero también es un movimiento cuyo carácter, espiritual, no podemos ignorar. Estoy seguro de que si prescindieramos de ese carácter espiritual no podríamos realizar, jamás, nuestras aspiraciones políticas y nacionales” (Abdelnaser, 1970, p. 67).

El énfasis del naserismo en los valores espirituales, aparte de considerarlos un requisito de la victoria, es también una reivindicación de los valores y creencias provenientes de las enseñanzas religiosas en las tierras árabes (Dekmejian, 1972, p. 134). De ahí su inclusión y adaptación al nacionalsocialismo árabe como sostén de sus ideas principales.

El romanticismo de Naser, se mezcló con “mystical, magical and ritual practice. He was like something out of national spiritualist séance” (Vatikiotis, 1978, p. 267), que proceden de las prácticas populares en Egipto y que reflejan el valor de lo espiritual en la realidad social árabe en general. El componente místico en Naser y la parte metafísica, no solo la incorporó a través de su acercamiento a los filósofos del nacionalismo alemán, sino que también procedía del propio modelo del islam practicado en la Valle del Nilo, el sufismo. Naser, en este sentido, al hablar de los elementos de fuerza de la nación árabe en su Filosofía de la Revolución, zanja que los pueblos árabes “poseen peculiaridades, posibilidades y una civilización común inspirada por los principios espirituales de las tres religiones divinas” (Abdelnaser, 1970, p. 71).

Para apelar a las emociones -parte esencial del romanticismo-, Naser empleó su capacidad retórica, mediante la cual construyó un relato de resurrección de la nación vía el nacionalismo árabe, es decir, planteó la recuperación de la gloria del pasado. En este sentido, empleó hábilmente el arabismo y el islam -terminología secular compaginada con connotaciones religiosas- como ingredientes esenciales del renacimiento que requiere la nación. Es decir,

pese a su intención de modernizar la sociedad, recurrió con frecuencia a los símbolos tradicionales, que en aquel entonces mantenían una enorme capacidad de atracción de las masas. Naser, de esta forma, consiguió excitar las emociones de las masas árabes con sus discursos que se convirtieron en Tarab (música árabe clásica que significa también el éxtasis).

La habilidad discursiva que permitió el uso del árabe clásico (al-Fus-ha) y el coloquial egipcio, hizo que el naserismo no solo tuviese eco en Egipto, sino que llegase a las masas árabes de otros países que se identificaron inmediatamente con él. Ello se debe al hecho de haber asumido la responsabilidad como líder de un territorio, Egipto, de llevar a la nación árabe a la unidad (Dekmejian, 1972, p. 105), tal y como sucedió con la unificación de Alemania que se hizo partiendo del rol de una de sus regiones, Prusia. En Filosofía de la Revolución sintetiza que “el mandato inexorable del destino (...) nos exige unidad, solidaridad, sacrificio y dedicación total a un deber sagrado” (Abdelnaser, 1970, p. 27).

En fin, debido al contexto en el cual se moldeó su pensamiento nacionalista, es decir, los años treinta, Naser fue influido por el modelo alemán tanto desde el punto de vista de logros, como por los métodos que se emplearon para conseguirlos. De este modo, el naserismo sostuvo que es posible llevar a cabo los objetivos del nacionalismo árabe desde posiciones del poder, mediante la articulación de un proyecto político que aglutinase las masas populares y la pequeña burguesía y en el que la apelación a lo emocional sería indispensable en términos de la movilización que requiere el renacimiento de la nación.

2.4 Influencia de otros modelos en Naser

La búsqueda de Naser de modelos alternativos a la mera reproducción de las ideas europeas le llevó a iniciar una apertura hacia otras regiones del mundo, entre las que destaca el continente asiático que coincide con Egipto en una serie de elementos como el haber sido, en buena medida, colonizado o por contar con amplias masas musulmanas. Los pueblos de Asia, por otra parte, pudieron iniciar procesos de descolonización que terminaron en la construcción de Estados relativamente poderosos: India, Indonesia, China, Malasia, Pakistán, Vietnam, etcétera. Dichos países, junto con otros países africanos emergentes, animarían a Naser a articular un frente afroasiático con ideología y rasgos identitarios propios. Es decir, que se diferenciase de, tanto el eje soviético como del occidental, en el sentido de que buscaba aplicar la síntesis entre el socialismo y el nacionalismo. Todo ello se reflejó en una serie de medidas y hechos concretos emprendidos por Naser después de 1952. Es el caso de la primera reunión

del Grupo de Países Afroasiáticos que se celebró en El Cairo a finales en diciembre del 1952 por invitación del gobierno egipcio, en la que el nuevo bloque se comprometió a implicarse en la lucha contra la ocupación israelí y contra las políticas de Francia en el Norte de África o las sucesivas visitas del mandatario indio, Jawaharlal Nehru, que sirvieron para orientar ideológicamente a las nuevas autoridades egipcias y que condujeron a la firma en El Cairo de un Tratado de Amistad entre Egipto e India (Abdelmalek, 1967, p. 265). Naser afirmó después de una visita a la India, que el contacto con dicho dirigente fue determinante en su comprensión y orientación política (Karanjia, 1953, p. 187). *“The Indian leader was crucial to Egyptian socialism (...) Nehru’s ideology was a fusion of nationalism and socialism”* (Giant, 1997, p. 64). El elemento que atrajo Naser hacia al modelo indio fue la coincidencia con Nehru en la crítica que este hacía al comunismo sobre una serie de cuestiones y categorías prácticas como la idea de la lucha de clases, materialismo *versus* religión o la negación del sentimiento nacionalista. De este modo, es de destacar que el contacto de Naser con Nehru, sirvió para animar a las nuevas autoridades egipcias a implicarse en la política internacional (Hamrush, 1992, p. 114). Asimismo, cabe mencionar, la celebración de la Conferencia de Bandung en abril del 1955, que reunió más de treinta países afroasiáticos y donde Naser, que presidía la delegación egipcia, pudo acercarse a otros modelos de construcción de nación.

A lo dicho sobre la relación de Naser con países asiáticos, se suma la influencia del modelo yugoslavo, que rompió con la hegemonía de la URSS en lo que se refiere a la aplicación del socialismo. Yugoslavia encabezada por Tito emprendió la idea de adecuar el comunismo a las condiciones locales, sin discrepar de los objetivos finales del mismo, constituyendo la primera configuración de un marco teórico que sirve de precedente en la síntesis entre el socialismo con las aspiraciones nacionalistas. Lo cual, hizo que Naser, no solo aprendiera en lo ideológico, sino también en lo organizativo, la forma en la cual se forma un partido político capaz de mantener las masas atraídas por el proyecto (Hamrush, 1977, p. 241).

El acercamiento entre ambos países se inició con las sucesivas visitas de delegaciones militares yugoslavas a Egipto a partir de 1954. Posteriormente, después de la Conferencia de Bandung, se efectuó el primer intercambio de visitas entre Naser y el Mariscal Tito. Todo ello a pesar de que había una diferencia ideológica entre ambos modelos. Los yugoslavos pretendían llegar a la aplicación del comunismo, ya que su discrepancia con los soviéticos tenía que ver con los métodos de alcanzarlo, mientras que los egipcios preconizan la consecución del socialismo árabe. Aun así, Naser trabajó para introducir la fórmula yugoslava en la política

egipcia. De ahí su apoyo a los encuentros entre teóricos egipcios con sus homólogos yugoslavos para facilitar la importación de su modelo (Giant, 1997, p. 79).

La influencia yugoslava en Egipto se manifestaba en múltiples esferas de la política egipcia post 1952, especialmente en la estructura de las formaciones políticas que se crearon. La similitud entre la estructura y composición de la Unión Socialista Árabe, partido político que aglutinó todas las fuerzas populares, sin distinción de clases, es decir, que contó con la implicación, incluso, del sector empresarial, con la Alianza Socialista de los Trabajadores de Yugoslavia, evidencia la influencia titista. Ambas organizaciones se distinguieron de las organizaciones de masas en la Unión Soviética, por la apertura hacia todas las capas de la sociedad, constituyendo una alianza nacional en torno al objetivo de implementar el socialismo nacional (Hamrush, 1984, p. 196). “The composition of the social forces united in the Egyptian National Alliance and the Yugoslav Socialist Alliance was almost identical. The latter included the working class, the peasant class, the intelligentsia, petit bourgeoisie and the army” (Giant, 1997, p. 79). Se manifestó, asimismo, en la naturaleza de las leyes de 1961, en las que Naser se siguiendo la idea de Tito, afirmó defender al individuo como objetivo en sí y no situar como objetivo final la estructura, es decir, el Estado. Se trataba de apostar por el comunismo individual y humanista. Así encontramos que en los discursos de Naser después de las mencionadas leyes, se hacía hincapié en que su pretensión era la consecución del bienestar del individuo y la mejora de los estándares de su vida, así como la justicia social vía la redistribución de la riqueza. Rami Giant cita en su obra *Egypt's Incomplete Revolution* que la cooperación entre los expertos yugoslavos y sus homólogos egipcios en la preparación de los decretos de este último país, respondió al deseo de Naser de copiar el modelo yugoslavo, especialmente en lo relativo a la nacionalización de los sectores estratégicos, así como a la planificación económica (Giant, 1997, p. 16).

El mismo modelo se aplicó en China antes de la Segunda Guerra Mundial, un momento en el que convivieron en el mismo marco político varios estratos de la sociedad. Mao Tse-Tung, permitía el encaje de la burguesía nacional con el resto de masas populares. Desde la Conferencia de Bandung, Naser no ocultó su interés por la profundización en el conocimiento del modelo chino (Giant, 1997, p. 80).

Asimismo, Naser fue influido por el modelo de partido único implementado en Portugal durante la era del dictador Antonio de Oliveira Salazar, la Unión Nacional. Así envió una

delegación para conocer de cerca dicha formación política para implementarla en Egipto. El resultado fue la creación de una fuerza política, similar en el contenido, estructura e, incluso, con la misma denominación, al-Itihad al-Qaumi (Unión Nacional), como partido nacionalista que aglutinaba todas las capas populares de la sociedad (Hamrush, 1992, p. 528–529).

En suma, Naser no dudó en importar ideas y experiencias de otros países con, más o menos, similares características y condiciones. Es el caso de su influencia por las ideas de Mao, Tito, Nehru y Sukarno (al-Tikriti, 2000, p. 191). Es decir, pretendía construir una nueva vía que diese importancia a las particularidades nacionales de los pueblos. Es decir, buscaba un renacimiento con aspiraciones nacionalsocialistas, cuyos protagonistas serían todos los segmentos de la sociedad, sin excluir la burguesía: “la unidad, la solidaridad y la cooperación de todos los elementos y sectores de la nación unida a la abnegación y al sacrificio por parte de cada individuo con el objetivo de asegurar la prosperidad y la integridad de la Madre Patria constituyen los factores de éxito en toda Revolución Política” (Abdelnaser, 1970, p. 27).

3 Filosofía de la Revolución: delimitación de los rasgos generales del naserismo

El pensamiento de Naser que se pretende subrayar en este epígrafe, es el conjunto de ideas que adoptó a lo largo de sus 18 años en el poder, desde el golpe de Estado de 1952 hasta su fallecimiento en 1970. Es decir, que son las aportaciones teóricas defendidas por Naser, *al-Fiqr al-Nasiri* (el pensamiento naserí), con especial énfasis en lo relativo al nacionalismo árabe, como fenómeno nacionalsocialista, que, a nuestro juicio, junto con el Ba'at de Aflaq, fue la puesta en práctica de la teoría nacionalista de al-Husri. La diferencia principal entre los tres máximos exponentes del nacionalismo árabe consiste en que los dos primeros modelos son propuestas teóricas, mientras que en el caso de Naser, éste se inclinaba más a lo práctico y a lo pragmático. Naser era el líder que nació para culminar los objetivos del arabismo, como resume en su ensayo Filosofía de la Revolución:

No sé de manera exacta por qué causa imagino, constantemente, que, en nuestra parte del mundo en que vivimos, existe un papel sin autor; un papel grandioso que busca, constantemente, alguien que sepa representarlo. Y no sé por qué me imagino que este papel -esta misión, estaría mejor expresado-, va errando a lo largo de la extensa zona que nos rodea en busca de quien sea capaz de desempeñarle y acaba por caer agotado junto a nuestras fronteras exigiendo que actuemos con el fin de encararlo, ya que nadie lo podrá hacer más que nosotros (Abdelnaser, 1970, p. 59)

Antes de abordar las dimensiones teóricas de la obra de Naser, hay que subrayar que el naserismo fue un intento de renacimiento, no solo para Egipto sino para todo el mundo árabe, inspirado en distintos modelos, contemporáneos como la Alemania e Italia de los años treinta,

así como los modelos de la India, Yugoslavia y China de mediados del siglo XX. Naser en este sentido, como se aclarará a continuación, sintetizó un socialismo con características autóctonas con el sentimiento nacionalista árabe. Otros, sin embargo, simplemente zanjaron que el naserismo “es convertir las ideas populares a políticas aplicables (Abu al-Rish, 2005, p. 90).

El objetivo último de su pensamiento fue cómo conseguir la unidad política de todos los países árabes. Aun así, Naser procuró no reproducir modelos y teorías importadas de otras realidades políticas y sociales, sino que intentó adecuarlas a las características egipcias y árabes. De ahí su rechazo al comunismo soviético, al capitalismo y al islam político: “*the alternative of borrowing non-Arab ideologies is vehemently opposed [by Naser] since these have not arisen out of the nature of national experience*” (Dekmejian, 1972, p. 103).

El naserismo, si bien mantuvo sus rasgos generales, planteados en Filosofía de la Revolución, fue evolucionado y cambiando sus planteamientos, especialmente los económicos, los políticos y los relacionados con la política exterior y el grado de implicación en el nacionalismo árabe (Mossallam, 2012, p. 52). De esta manera, su evolución se puede separar en tres etapas. En primer lugar, entre 1952 y 1956 se caracterizó por el énfasis en conseguir la estabilidad y garantizar la continuidad del régimen mediante la aprobación de leyes y regulaciones de índole estructural, “organiza las instituciones, localiza los hombres que interpretarán mejor las necesidades de la industrialización y refuerza el ejército y el aparato estatal” (Abdelmalek, 1967, p. 133); la segunda etapa de 1956 a 1962, es la que varios académicos denominaron la de la búsqueda del socialismo democrático cooperativista. Aparte de ello, se priorizó el nacionalismo árabe y su objetivo principal, la unidad, como reflejó la nueva constitución al afirmar en su primer artículo que “Egipto es un Estado árabe”. En aquella etapa se adoptaron las leyes socialistas que permitieron la nacionalización de, prácticamente, todos los sectores estratégicos de la economía, la rápida industrialización del país y el desmantelamiento de la antigua burguesía. Por último, la etapa que se extiende desde 1963 hasta 1970, es la que se conoció por varias denominaciones como la del socialismo del Estado, el capitalismo del Estado, el socialismo árabe o la aplicación árabe del socialismo y, *a grosso modo*, se basó en la expansión del sector público (Al-Tikriti, 2000, p. 357).

La síntesis del pensamiento de Naser que quiso transmitir vía su obra principal, Filosofía de la Revolución, en la que delimitó la identidad egipcia árabe, es, en primer lugar, que la unidad del mundo árabe solo puede ser pilotada por Egipto, por su ubicación y su peso histó-

rico en la región. Segundo, para que Egipto asuma dicha responsabilidad, Naser, habló de los tres círculos que componen los pilares de la pertenencia de Egipto: el círculo árabe, el círculo islámico y el círculo africano, que se abordan a continuación.

3.1 El círculo árabe

Cabe mencionar, antes de abordar el arabismo de Naser, que él, pese de ser panarabista, mostró cierta flexibilidad a la hora de abordar el legado egipcio pre su arabización. Es decir, la herencia cultural de los faraones, la presencia griega, romana, etcétera. En este sentido, él establece que los egipcios “no podíamos prescindir de la historia de Egipto bajo los Faraones. Después era preciso valorar la mutua influencia establecida entre la cultura griega y la nuestra. Finalmente, era imprescindible incluir, en el cuadro histórico de Egipto, la invasión de los romanos y la conquista islámica, con las subsiguientes migraciones árabes” (Abdelnaser, 1970, p. 41).

Por otra parte, Naser insiste en el círculo árabe como primera opción a la cual pertenece Egipto. Se deduce de sus explicaciones que el arabismo para él es una decisión estratégica para la mera supervivencia de su país. Así afirma, “¿es posible que podamos ignorar la existencia de un Círculo Árabe que nos rodea, y que dicho Círculo es parte de nosotros mismos, como nosotros somos parte de él? La historia nos ha incluido y fundido con él y sus intereses son nuestros intereses” (Abdelnaser, 1970, p. 58). En otro punto de su libro, manifiesta que la incursión en peligrosas guerras en otros territorios árabes por parte del ejército egipcio, bajo su mandato, no responden más que a la defensa del propio Egipto, en el sentido de que, dice Naser, “nuestra propia seguridad, nos obligaba a defender a nuestros hermanos y vecinos árabes, con quienes estábamos destinados a convivir en una misma región del mundo” (Abdelnaser, 1970, p. 63). La misma idea la secunda Vatikiotis al afirmar que “*Naser’s Arab Nationalism was more of a deliberate choice of state policy that promote Egypt’s leadership of the Arab world than an abstract ideological preference. He believed that an Arab region free of foreign power influence would allow Egypt a leading role*” (Vtikiotis, 1978, p. 225). Es decir, que el arabismo en el pensamiento de Naser, en este sentido, fue, por una parte, una doctrina política y, por otra, una necesidad estratégica.

La misma visión la comparte Anouwar Abdelmalek, quien sostiene que, en Egipto, no solo el panarabismo de Naser, sino también en las opciones nacionalistas que le precedieron, la opción por lo árabe “aparece como una necesidad histórica y cultural, como una medida de

realismo político y económico, con toda claridad, como un complemento a la evolución específicamente egipcia” (Abdelmalek, 1967, p. 293).

Aparte de la parte meramente pragmática del arabismo de Naser, la vertiente emocional y sentimental ocupa un lugar privilegiado a la hora de explicar las razones por las cuales optó por el arabismo. El líder egipcio afirmó, para explicar los primeros años de su militancia, que esta estuvo motivada, fundamentalmente, con razones sentimentales: “cuando, entonces, me interrogaba a mí mismo acerca de cuál era la razón de mi entusiasmo [hacia lo árabe], el único eco que sonaba en mis oídos era el de mi simpatía y mi identificación sentimental con todo cuanto fuese árabe” (Abdelnaser, 1970, p. 60).

Lo sentimental e intuitivo, una de las bases epistemológicas del arabismo de Naser, es, asimismo, el elemento más destacado que explica la voluntad de los árabes de ser parte de una nación, incluso, teniendo en cuenta que hay elementos heterogéneos en su seno. A nuestro juicio, lo emocional, en este respecto, es el factor homogeneizador de la nación árabe, de ahí su importancia. “*Naser, relied on intuition (...) to read the hearts of the people and interpret their aspirations (...) heavy reliance of Naser and Nesirite ideologues upon the intuitive approach should not be surprising*” (Dekmejian, 1972, p. 102). Al respecto, el propio Naser reconoció la importancia de lo inmaterial en la consolidación de la nación diciendo que es imprescindible formar “un todo homogéneo vinculado por factores espirituales” (Abdelnaser, 1970, p. 60).

A nuestro modo de ver, la importancia que se da a la vertiente emocional del arabismo de Naser es una influencia directa de los escritos de al-Husri, Aflaq y en menor medida de Sada, quienes por su parte la importaron del romanticismo alemán, que da más peso a los elementos inmateriales a la hora de abordar los componentes de la nación. Es decir, que Naser no se diferenció del resto de teóricos panarabistas de principios del siglo XX.

El otro componente más significativo sobre el que Naser edificó su arabismo es la historia compartida de los árabes. En este sentido destacó, sobre todo, el sufrimiento que padecieron los árabes como colectividad a lo largo de su existencia. En *Filosofía de la Revolución*, Naser zanja que “no hay duda de que el Círculo Árabe es el más importante de todos los círculos (...) y que es, también, el que más directamente nos afecta. Su historia se funde e identifica con la nuestra. Juntos hemos padecido las mismas penas, hemos atravesado las

mismas crisis y, cuando nos vimos pisoteados por la bota del conquistador, el mundo árabe sufrió, a nuestro lado, nuestra misma suerte” (Abdelnaser, 1970, p. 59).

El énfasis de Naser en la historia, es decir, en hacer hincapié en ella para que sea el factor que fomente el renacer nacionalista árabe, se plasmó en las medidas que tomó en cuanto a su inclusión en el sistema educativo. Una historia en sintonía con sus ideas nacionalistas y que destaca los elementos que favorecen la pertenencia de Egipto a la nación árabe en detrimento de su pasado faraón, griego, romano y otomano. Por ello, se lanzó el proyecto de reescribir la historia desde la óptica panarabista (Mossallam, 2012, p. 58). Anouwar Abdelmalek, incluso, habla de intentos de “disolución de la personalidad egipcia en el seno del arabismo” (Abdelmalek, 1967, p. 303). En este sentido se destaca el esfuerzo hecho por el Departamento de Cultura del Gobierno de Naser en lo relativo a adherir la conciencia egipcia al nacionalismo árabe. *Wizarat al-Irshad al-Qawmi* (Ministerio de Orientación Nacionalista), se encargó de publicar un considerable número de libros y documentos, accesibles para el lector, sobre temáticas relativas al nacionalismo árabe. En este sentido, se fomentan las investigaciones sobre la historia, la cultura y el nacionalismo árabe; se reeditaron obras maestras de la literatura árabe clásica; proliferaron las iniciativas relativas a cómo aumentar la presencia de lo árabe en la arena cultural egipcia; se iniciaron campañas para fomentar figuras históricas como al-Tahtawi, Mohamed Abdu, coronel Urabi, Zaglul, etcétera, que reivindicaron el arabismo en Egipto. Un clima que fue secundado y aprovechado por literatos de renombre, que mediante sus obras aportaron al renacimiento del arabismo en Egipto. Es el caso de, entre otros, al-Aqad, al-Hakim, Heykal y Taha Husein. Cabe agregar también, los panislamistas que al publicar en árabe temas sobre el pasado árabo-musulmán de Egipto, se beneficiaron de las promociones que brindaron los servicios del ministerio de cultura. Por ello, aparecieron libros de Sayed Kutb, Mohamed al-Ghazali, Ahmed al-Zayat e incluso el pensador argelino Malek Ben Nabi. Dichas obras fueron editadas por la editorial Dar al-Uruba.

Hasta en los propios gestos, Naser quiso reivindicar e identificarse con la historia árabe. Por ejemplo, al visitar Siria después de la formación de la República Árabe Unida, una de sus paradas fue el mausoleo donde está enterrado Saladino. De esta manera,

Intellectuals were encouraged by the Revolution, to act, not as bystanders recording events and critiquing them, but as active participants, driving it with the force of their talent and creativity of their ideas. They were however encouraged to do all this within the realm of socialist realism a genre (here literary) that promote socialism through focusing on the plight of the working class or everyday Egyptian and the struggle for liberation (Mossallam, 2012, p. 60)

La academia por su parte se ajustó a los nuevos tiempos. Se reformaron los manuales escolares con el fin de profundizar la arabización de Egipto. Se introdujeron en todas las facultades nuevas materias sobre la “sociedad árabe” (Abdelmalek, 1967, 303). Todo ello se debe al hecho de que hasta los años cincuenta, incluso después de la abolición de la monarquía, la identidad egipcia inspirada en los ideales del nacionalismo egipcio era dominante en el ámbito académico. Lo reflejan los escritos de los intelectuales más importantes que en aquel entonces, aun mantenían la actitud de *Misr Aualan* (Egipto primero) (Podeh, 1999, p. 27).

La diferencia de Naser con al-Husri reside en el hecho de incluir la religión como elemento que compone la nación árabe. Cabe recordar que al-Husri no considera la religión como factor sobre el que se basa el nacionalismo. Tampoco lo hizo, aunque en menor medida Aflaq, ya que al hablar de la religión se refiere a todas las religiones monoteístas que profesan los árabes, pese a otorgar un valor especial al islam, una religión ligada a la esencia de los árabes. Naser, sin embargo, establece, sin matizaciones, que la religión es un elemento común a todos los árabes. “Estamos, también, unidos por lazos de la fe religiosa [el islam] cuya irradiación estuvo siempre dentro de los límites de sus capitales, desplazándose entre ellas de La Meca a Kufá a Damasco y así sucesivamente hasta acabar en El Cairo” (Abdelnaser, 1970, p. 60).

La argumentación que emplea Naser para demostrar la pertenencia de Egipto al círculo árabe también se apoyó en la lengua de los egipcios, el árabe. Pese a no abordarla en Filosofía de la Revolución, la importancia de la lengua como elemento común entre todos los árabes es manifestada en otros documentos, como la constitución de la República Árabe Unida, que establece que la unión de los árabes se debe a la unidad de la lengua. No obstante, lo más probable es que la importancia que se da a la lengua en este documento fundamental sea influencia de al-Ba’at, que parte del axioma de que el idioma árabe es el elemento más determinante en el arabismo.

En lo nacional, se aprecia que el tercer artículo de la constitución egipcia de 1956, establece que “el árabe es su lengua oficial”, en detrimento del inglés y el francés que eran comunes tanto en la academia como en la administración del Estado de entonces.

La importancia del círculo árabe para Naser quedó reflejada en la Constitución de Egipto de 1956. En su primer artículo se establece que “Egipto es un Estado árabe independiente y soberano. Es una República democrática. El pueblo egipcio es parte de la nación árabe”. Dicha afirmación fue la primera de su índole en el constitucionalismo egipcio (Abdelmalek, 1967, 144). Pese a la enorme influencia árabe en la sociedad egipcia, las fuerzas nacionalistas que dominaron el mapa egipcio desde principios del siglo XX optaron por un nacionalismo propio, el egipcio. De ahí el hecho de que al-Husri la *consideró “a most glorious stage in the history of the development of the Arab national thinking in Egypt”* (Podeh, 1999, p. 29), ya que, para él, por el peso cultural y económico, Egipto era la potencia que puede liderar el proceso de unificación árabe. En los escritos de al-Husri, equipara a Egipto con Prusia y a Naser con Bismark.

La decisión de Naser de optar por el círculo árabe, se manifestó en la creación de la radio Saut al-Arab (Voz de los árabes), que fue inaugurada por el presidente egipcio, Naguib, en mayo de 1953. El mandato que recibió la radio fue, por una parte, ser el instrumento de crear una identidad nacional árabe y, por la otra, incrementar la influencia de Egipto sobre el resto de países árabes. Así, *Saut al-Arab* se implicó inmediatamente en la batalla por la hegemonía en el mundo árabe. Empezó con atacar a los gobiernos árabes monárquicos, pro occidentales y a los miembros del Pacto de Bagdad que se oponían al nacionalismo árabe en general y al protagonismo de Naser en particular. En poco tiempo se convirtió en el principal medio de comunicación en todo el mundo árabe, con la capacidad de agitar e influir en las emociones apelando al nacionalismo árabe (Ben al-Habib Hajloui, 2003, p. 68). Con la creación de Saut al-Arab, una emisora encargada de difundir noticias en árabe con una marcada narrativa nacionalista, permitió que el nacionalismo árabe acabase con la hegemonía de los ingleses y de su Radio Oriente Próximo en lo que se refiere a los medios de comunicación en el mundo árabe (Abu al-Rish, 2005, p. 111).

Se trataba de una radio de la que el propio Naser dijo en el primer aniversario de su fundación:

En el nombre de la nación árabe unida, les mando un saludo árabe desde el Egipto árabe vía la Radio Sut al-Arab (...) Egipto fundó dicha emisora desde vuestro corazón, El Cairo, para que sea una guerra contra los colonizadores y una espina que sangra las espaldas de los traidores. La lanzó Egipto para anunciar la reafirmación de su identidad y fuerza como una nación, indivisible por las fronteras (...) la arabidad es su lema supremo, ya que pertenece a los árabes, por los árabes y para los árabes. Su objetivo es la libertad árabe eterna (Yusef Ahmed, 1995, p. 226–227).

En resumen, con la finalidad de reafirmar la arabidad de Egipto, Naser no solo subrayó la importancia de la conexión de Egipto con el resto del mundo árabe desde el punto de vista político, sino que puso hincapié en la identidad árabe de Egipto desde lo cultural e histórico. Es decir, releyó la historia dedicando especial atención hacia los elementos árabes, con el objetivo de vencer los residuos del nacionalismo egipcio de principios del siglo que abogaba por los rasgos distintivos de Egipto: de lo faraónico principalmente.

3.2 El círculo islámico

El segundo componente más importante del nacionalismo de Naser fue el islam como religión que une los egipcios con el resto de la nación árabe, ignorando así el resto de religiones que profesan las minorías árabes, especialmente las distintas iglesias cristianas, tanto en Egipto, con su minoría copta, como en la Gran Siria, donde convive un mosaico de credos. Lo cual, a nuestro parecer, se debe a la importancia del islam como vía de nexo entre los nuevos dirigentes y las masas populares, debido a la falta de una ideología desarrollada que puede ocupar su lugar. El nacionalismo egipcio fue incapaz de desarrollar esa función. La otra razón es la importancia del panislamismo que, a lo largo del génesis del renacimiento egipcio, fue un pilar fundamental en el pensamiento local. Era evidente, por lo tanto, la necesidad de recurrir a la simbología y al mito islámico para construir una identidad cultural homogénea capaz de efectuar el requerido renacimiento. Todo ello se refleja en la orientación de los principales exponentes del renacimiento egipcio de finales del siglo XIX y XX: al-Afgani, Abdu, Rashid Rida, al-Kawakibi, al-Banna, etcétera. De ahí *“the Free Officers leadership understood from the beginning the importance of Islam as a link between their movement and the majority of a tradition-bound public (...) the religious-national bound of Islam appeared to the army rulers the most efficacious for political purposes and communication with the masses”* (Vatikiotis, 1975, p. 193).

El uso del islam como canal de comunicación con las masas mediante el cual se transmiten las ideas del nacionalismo árabe se plasmó en el uso de los sermones del viernes en los templos religiosos por parte de la dirigencia de la revolución. El acto más representativo de esta tendencia fue el sermón de Naser en al-Azhar, el 9 de noviembre de 1956, después de la triple agresión (Francobritánicaisraelí) por la nacionalización del Canal Suez. Dicho discurso reflejó la estrecha fusión del islam con el nacionalismo árabe. Naser se presentó ante la comunidad musulmana como el líder de al-Umma al-Arabiyya wa al-Islamiyya (nación árabe e islámica), frente a los “infieles invasores”.

Naser en Filosofía de la Revolución cuestiona retóricamente el papel de la religión: “¿podemos ignorar que existe un Mundo Musulmán al que estamos unidos por lazos, no solo forjados por la fe religiosa, sino también por las realidades históricas?” (Abdelnaser, 1970, p. 58), antes de afirmar en el mismo apartado que uno de los principales componentes de la identidad de los egipcios es la fe religiosa que comparten. Por lo que, para él, es necesario tejer relaciones, incluso, con los países musulmanes no árabes, como es el caso de parte de los países asiáticos y de la África Subsahariana.

De esta manera, Naser adoptó una serie de medidas que fomentaron la cooperación entre Egipto y el resto de países musulmanes, ligando así el nacionalismo árabe con la religión y poniendo énfasis en las relaciones con Asia y África. En este sentido, se constituyó al-Mutamarr al-Islami (Congreso Islámico), fundado en noviembre del 1954 en el seno de la presidencia egipcia, y presidido por el coronel Anuwar al-Sadat, miembro del Consejo de la Revolución y confidente de Naser. Dicho organismo, además de implicarse en el desarrollo de una plataforma para la cooperación multilateral entre los países musulmanes, se implicó también en el plano cultural creando un programas de becas para que estudiantes musulmanes accediesen a instituciones de enseñanza egipcias -especialmente a la Universidad de al-Azhar-, fundando un centro para la orientación de la juventud, editando obras sobre el islam, traduciendo teología islámica a lenguas africanas y asiáticas, enseñando el árabe, fomentando la predicación del islam en África y Asia y la construcción de centros culturales en las principales capitales de países de mayoría musulmana, , etcétera (Vatikiotis, 1978, p. 230).

Las mencionadas medidas fueron acompañadas en el plano nacional por similares políticas destinadas al fortalecimiento de la hegemonía del islam en la sociedad egipcia. La disposición más importante fue el contenido de la constitución de 1956, que recogió en sus primeros artículos que “el islam es la religión del Estado”, pese a que una considerable minoría de la población era copta (cristianos ortodoxos). El gobierno de Naser aumentó considerablemente el número de mezquitas; hizo que la religión fuese una materia obligada en el sistema de enseñanza; fomentó las tradiciones y enseñanzas islámicas; promovió que todos los documentos oficiales empezasen con la frase Bism Allah al-Rahman al-Rahim (En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso); y lanzó *Ida'at al-Quran al-Karim* (Radio del Sagrado Corán), dedicado a la difusión del libro sagrado del islam y de las enseñanzas de su Profeta (Hamrush, 1984, p. 69).

No obstante, la libertad de profesar otras religiones quedó protegida en el pensamiento de Naser, especialmente con el inicio de relaciones con el Ba'at, quien como hemos mencionado, daba importancia a todas religiones monoteístas, ampliamente existentes en la Gran Siria.

En *Mitaq al-Amal al-Qaumi* (Carta de Acción Nacional), aprobada por Naser y que, junto con Filosofía de la Revolución, es el documento más importante en lo que respecta al pensamiento naserí, se pone énfasis, en primer lugar, en la importancia de la religión en general, incluyendo el islam, el cristianismo e incluso el judaísmo, considerando las tres religiones monoteístas como una revolución que pretende la consecución del bienestar del hombre. Y, en segundo lugar, sobre la importancia de la libertad religiosa como componente esencial de los ideales del renacer árabe. En el mismo apartado de la Carta, se aprecia el elogio que se hace a la religión y a los valores espirituales en cuanto a su contribución al renacer individual y colectivo. Así, se encuentran expresiones y afirmaciones como *al-Qiyyam al-Ruhiyya al-Jalida* (los valores espirituales eternos) extraídos de las religiones que profesan los árabes, es decir, las monoteístas, constituyen una guía hacia el bienestar. Aclara que los ideales del renacer proceden de la religión. También se afirma que la verdadera religión no admite un sistema basado en las diferencias sociales ni que impere la injusticia. Es decir, interpreta la religión en clave del socialismo árabe. Una idea que ya había elaborado Aflaq al poner énfasis en la religión como motor del renacimiento que se inspira en lo espiritual. Para Naser la defensa de las religiones forma parte de la defensa de lo árabe, ya que todas las religiones monoteístas emergieron en territorio árabe. De ahí su antagonismo con el ateísmo, considerándolo un pensamiento ajeno del contexto árabe.

En fin, siguiendo el hilo de los teóricos del nacionalismo árabe que le servían de referencia, al-Husri y Aflaq y que habían subrayado la preeminencia del islam en el nacionalismo árabe, Naser no dudó en emplear todos los medios para asentar aún más lo islámico en la personalidad nacional egipcia. De ahí la importancia que dio a la justificación de cada postulado de su pensamiento en clave de teología islámica. De este modo, se subrayó la compatibilidad del nacionalismo árabe en general con el islam.

3.3 El círculo africano

La delimitación del nacionalismo de Naser pasa por la geografía, es decir, por la influencia de la ubicación geográfica de Egipto en la configuración de su personalidad. En este sentido, a diferencia de los nacionalistas árabes que le precedieron, Naser otorga una importancia especial a la apertura hacia el continente africano, tal y como hizo con Asia. Es lo que se coronó con la articulación de la conocida Organización de los No-alineados y demás iniciativas que nacieron de la Conferencia de Bandung.

En este sentido, Naser reconoce que aparte de la pertenencia a la arabidad y al islam, Egipto, también, es parte de lo que él llama, el Círculo Africano. “¿podemos ignorar la existencia de un continente africano, donde el Destino nos colocó, y que es actualmente testigo y escena de una lucha terrible por su porvenir? Una lucha cuyas consecuencias nos afectarán, irremediamente, queremos o no” (Abdelnaser, 1970, p. 58). Lo que se deduce de la justificación de la pertenencia de Egipto a África que emplea Naser, es que no deja de ser una opción cargada de realismo político. Es decir, que la seguridad y los intereses económicos de Egipto y de la nación árabe pasa por la colaboración con el continente africano.

Una consecuencia de esta asunción es la insistencia de Naser en la implicación en las luchas anticoloniales por la liberación, no solo de los países árabes del continente, sino también del África negra. Por lo cual, él establece que

En cuanto al Tercer Círculo -Círculo del Continente Africano-, debo decir, sin necesidad de entrar en detalles, que no podemos, en ningún caso -incluso cuando lo pretendiéramos-, desentendernos de la terrible y aterradora batalla que hoy ruge en el corazón de este continente entre los cinco millones de europeos que en él viven y los doscientos millones de africanos. No podemos desentendernos de la lucha, ni permanecer al margen de ella por una razón obvia: porque también vivimos en África (Abdelnaser, 1970, p. 73).

Por ello, desde la Conferencia de Bandung, la implicación de Naser en el apoyo a los movimientos de liberación nacional en África fue palpable a pesar de las presiones occidentales. Así se observa, en el plano cultural, el aumento de becas destinadas a los estudiantes africanos o la cantidad de horas que dedicó la Radio Saut al-Arab a la propaganda dirigida hacia los pueblos africanos (Abu al-Rish, 2005. 308).

Mas allá del apoyo material y político que brindó a los países subsaharianos en su lucha por la independencia, Naser puso énfasis en aumentar su presencia en los países del Magreb con el fin de defender las posiciones del arabismo en territorios que sufrieron años de

colonización francesa directa y que habían sufrido la destrucción de su identidad árabe. La aportación de Naser al arabismo en este sentido, fue la de su insistencia en la inclusión de dichos países en la nación árabe.

El primer ejemplo de esa inclusión fue su apoyo incondicional a la revolución argelina y el cobijo que dio a su dirigencia convirtiendo Egipto en el principal impulsor de la independencia de Argelia. Un apoyo que trascendió lo relativo a los aspectos bélicos, cubriendo las temáticas que conciernen a la personalidad e identidad del propio pueblo argelino. Es decir, contribuyó a los procesos de arabización, mediante el envío de profesores e instructores encargados de revertir el legado francés.

La misma implicación se vio en Marruecos, Túnez y Libia, especialmente en este último país, donde las relaciones de entendimiento y coordinación cubrieron el ámbito militar, económico, político e incluso el educativo y cultural. En el caso de Marruecos, no obstante, las relaciones se deterioraron cuando Naser secundó a Argelia en su guerra contra el reino alauita en 1963. Otro factor de conflicto fueron las incursiones de Naser, según Marruecos, en su política doméstica mediante el apoyo a republicanos como Mehdi Ben Barka, asesinado posteriormente en París. Con el Túnez de Bourgueba, las divergencias con Naser giraron en torno al enfoque que habría que dar a la cuestión palestina, así como la implicación de Egipto en el sur de la Península Árabe, Yemen. El nuevo dirigente tunecino se inclinó hacia la opción pro occidental, tanto en lo que tiene que ver con el modelo de desarrollo que adoptó, como en sus relaciones internacionales y en el grado de implicación en la causa del nacionalismo árabe.

En conclusión, el nacionalismo árabe de Naser reafirmó la pertenencia de Egipto a su entorno geográfico, África. Es de destacar, a este respecto, que el naserismo, a diferencia de la teoría de al-Husri, dio importancia a lo geográfico en cuanto elemento delimitador de la nación. A nuestro modo de entender, este rasgo se debió principalmente al pragmatismo que dictaba el contexto político de entonces. Es decir, la necesidad del nacionalismo árabe de articular alianzas con otras realidades políticas con similares dificultades. De ahí, la importancia de la implicación en el continente africano y en el grupo de los países afroasiáticos en general.

4 El Naserismo y las principales fuerzas del espectro político egipcio

El presente epígrafe se acerca a las relaciones del nacionalismo árabe, su vertiente naserí, con las tendencias políticas que gozaban de cierta importancia en el Egipto de aquel

entonces. En primer lugar, con el islam político, especialmente con el defendido por los Hermanos Musulmanes, una organización que consiguió articular un discurso político capaz de aglutinar unas importantes mayorías, musulmanes suníes, principalmente. Por el otro, con el progresismo en general y el comunismo en particular que surgió en el seno de las élites intelectuales, generalmente, pertenecientes a las minorías religiosas: coptos, judíos y migrantes de la Gran Siria. A continuación, se subrayan las tensiones y las relaciones de fuerza entre las aludidas corrientes políticas y el naserismo.

4.1 Naserismo e islam político

La insistencia de Naser en incluir el islam como creencia y simbología en su nacionalismo es obvia, ya que la tendencia panislámica se encontraba sólidamente institucionalizada en Egipto. A eso se suma que el propio Naser era musulmán practicante y que había heredado su fe de su propia familia y entorno (Lacouture, 1973, p. 128). No obstante, el modelo de islam que defendió le hizo chocar con las interpretaciones de amplios sectores de organizaciones islamistas que abogaban por la implementación de la ley islámica como norma que rige *al-Umma al-Islamiyya* (la nación islámica). Es el caso de los Hermanos Musulmanes principalmente, una entidad que nació con el objetivo de predicar la moral islámica y los valores espirituales entre la población.

Los Hermanos Musulmanes, como organización política fundada a principios del siglo XX por Hasan al-Banna, era junto con Misr al-Fatat, una de las organizaciones más activas y con número de afiliados de Egipto. El colectivo superaba cualquier otra agrupación política egipcia de la época, con un discurso que atraía a la gran mayoría del pueblo egipcio (Kedourie, 1974, p. 177). Era una organización con un impresionante discurso popular (Sadat, 1965, p. 95). Sus militantes operaban tanto en las instituciones del Estado, como en la sociedad civil, e incluso varios miembros de los Oficiales Libres formaron parte de la hermandad. En definitiva, esta organización islamita llegó a reclutar afiliados dentro del propio ejército, los sindicatos, las organizaciones estudiantiles e incluso en las instalaciones industriales y de transporte de los ingleses. A ello se suma la enorme red de obras de beneficencia, hospitales, periódicos, empresas comerciales y de seguros que creó. Su activismo no se limitó a Egipto, sino que se extendió también a otras partes del mundo árabe, particularmente a Palestina, donde la hermandad tenía su propia organización paramilitar en activo, la *Jawwalat al-Ijwan al-Muslimin* (Voluntarios de los Hermanos Musulmanes).

La relación entre los Hermanos Musulmanes y los Oficiales Libres y con Naser en particular, varió a lo largo del tiempo, pero no siempre se caracterizó por el antagonismo. Ahmed Hamrush apunta que la relación comenzó inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial, cuando se derrotó el nazismo, lo que obligó a los Oficiales a buscar un marco en el cual canalizar su ansia de militancia. Algunos militares optaron por la hermandad, no solo por lo que a la militancia se refiere, sino por su proximidad en creencias y prácticas espirituales (Hamrush, 1992, p. 113–116). Anouar Sadat, miembro de los Oficiales que efectuaron el golpe de 1952 y presidente de la república después de Naser, apunta en su libro sobre los momentos que anticiparon la revolución una serie de datos relativos a la relación del naserismo con la hermandad. Destaca, por ejemplo, que la cúpula de los Oficiales Libres, inclusive Naser, mantuvieron relaciones de colaboración y contacto continuo con los Hermanos en lo relativo a la situación de Egipto y las acciones a emprender. Así, la idea inicial de Naser, era que los militares se encargarían de revertir el poder, mientras que los Hermanos Musulmanes aportarían la fuerza popular que lo sostuviese (Sadat, 1965, p. 91).

Sadat señala, asimismo, que Naser aprobó el contacto permanente con la hermandad, ya que ambos grupos compartían los objetivos e incluso los métodos. Naser se identificó con el discurso y las preocupaciones de Hasan al-Banna. De ahí su autorización a las relaciones de colaboración, que el propio Naser insistió en distinguirlos de la afiliación. Ponía énfasis en la independencia de la estructura de los Oficiales Libres (Sadat, 1965, p. 178). El resultado más destacado de esta relación fue la preparación de los voluntarios destinados a participar en la guerra de Palestina de 1948. Los Oficiales coordinaron el envío de dichas misiones con la Hermandad y con el Gran Mufti de Palestina, (Sadat, 1965, p. 195).

En resumen, las relaciones del naserismo con los Hermanos Musulmanes en la época de su fundador, Hasan al-Banna, fueron de contacto, colaboración e incluso de afiliación en ciertos casos. Todo ello queda atestiguado, además, por la gran admiración e influencia que tuvo sobre los Oficiales Libres al-Banna. Sadat, al hablar de este último, no oculta la fascinación por su capacidad oratoria, su énfasis en la fe para conseguir lo anhelado, así como su defensa de los intereses del pueblo de Egipto. Un gesto simbólico que puede aportar a la justificación de la relación que unía ambos bandos, fue el hecho de que una de las primeras medidas que tomaron los Oficiales Libres al llegar al poder, fue investigar el asesinato de al-Banna. Poco después se produjo la visita a su mausoleo protagonizada por Naser y Mohamed Naguib y en el primer gobierno de los Oficiales Libres se incluyó a dos ministros pertenecien-

tes a la hermandad. Otra medida no menos relevante fue el hecho de exceptuar la hermandad de las leyes que abolieron los partidos políticos después del golpe de 1952. El propio Naser buscó una fórmula que lo permitiese: la hermandad no era un partido político y por lo tanto puede seguir su actividad, inclusive la implicación en actividades políticas. Se trataba de una forma de reconocer el rol de los Hermanos Musulmanes en el triunfo de la revolución naserista (Hamrush, 1992, p. 306).

Desde nuestro punto de vista, lo que se deduce de los escritos de los Oficiales Libres, es el hecho de que su relación con la hermandad no trascendió el vínculo personal con su fundador y carismático líder, al-Banna. Por lo cual, dicha relación casi se interrumpió con su fallecimiento en febrero de 1949. Asimismo, la apuesta de la hermandad por actos terroristas aislados, no convenció a Los Oficiales, quienes confiaban más en los métodos de Naser, el control del poder por vías factibles.

La toma del poder por parte de Naser, que predicaba un islam diferente del que defendía el islam político, supuso el comienzo de un largo período de conflicto entre el nacionalismo árabe y el islam político. Uno de los primeros desacuerdos entre las nuevas autoridades y los Hermanos musulmanes fue la firma del Acuerdo de Evacuación firmado con los ingleses en octubre de 1953, por el hecho de comprometer la independencia de Egipto, ya que implicaba, entre otras condiciones, la permanencia de parte de las tropas inglesas en el país (Vatikiotis, 1978, p. 88). Se trataba de un desacuerdo con la organización más potente de todo el espectro político egipcio (Hamrush, 1984, p. 68) y acarreó que los Hermanos musulmanes intensificasen su oposición al régimen de Naser. Su *Jihaz Sirri* (Organización Secreta) protagonizó, incluso, un intento de asesinato contra el nuevo presidente en Alejandría, después de la firma del Acuerdo de Evacuación, y llevó a cabo un considerable número de operaciones de sabotaje y atentados contra intereses extranjeros en el país.

Por ello, el 14 de enero de 1954, Naser decidió disolver la Organización de los Hermanos Musulmanes, dos años después del decreto que abolió los partidos. Posteriormente, el régimen emprendió una campaña de enjuiciamientos y asesinatos contra la militancia de la hermandad. En ella se efectuaron miles de detenciones, en los que *Mahkamat at-Tawra* (Juzgado de la Revolución), sentenció a gran parte de la dirigencia de la hermandad (Hamrush, 1984, p. 68). Gilles Kepel recoge en su libro sobre el extremismo islámico en Egipto, que Naser, en lo que respecta a las relaciones con los Hermanos Musulmanes y el islam político

en general, no aplicaba la moderación que caracterizaba su trato con el resto de ideologías políticas. Era más determinante con los islamistas (Kepel, 1985, p. 28). En esa misma dirección, el gobierno decidió en 1955 abolir *al-Mahakim al-Shariyya* (Juzgados Islámicos), para restaurar un sistema judicial conforme a las leyes laicas. Este cambio afectó al código civil, que operaba conforme a la ley islámica.

Entre los hermanos más destacados se encuentra Sayed Kutb, teórico de la organización y guía espiritual, conocido en aquel entonces por el radicalismo que predicaba mediante sus libros, particularmente mediante su obra, escrita en la cárcel, *Maálim fi al-Tariq* (Señales en el camino hacia Dios), en la que atacó con vehemencia el “laicismo” de Naser, que, a su juicio, estaba devolviendo Egipto a *al-yahiliyya* (fase pre-islámica). Posteriormente, Sayed Kutb, fue acusado de conspirar con el régimen saudí contra la revolución egipcia y ejecutado (Abu al-Rish, 2005, p. 315). A ello se sumó la pena capital contra Abdelkader Auda, miembro del Consejo Supremo de la hermandad y responsable de su Organización Secreta y contra otros destacados cuadros de la hermandad, como Yusef Talat y Kenis Hemeida.

Hamrush critica el enfoque que siguió Naser para erradicar la actividad de los Hermanos Musulmanes, comentando que prevaleció la solución basada en la fuerza en detrimento de un combate más ideológico. Por lo cual, Naser no pudo absorber las nuevas clases medias que habían optado por el islamismo. De hecho, gran parte de la militancia de la hermandad que fue reprimida por el régimen estaba constituida por profesionales liberales y estudiantes. Según Hamrush, el arraigo social explica la vuelta de las mismas actividades de la hermandad a partir de 1956: Organización Secreta e intentos de asesinatos, ayudados por países árabes de tendencia conservadora, así como fuerzas occidentales (Hamrush, 1984, p. 69).

No obstante, después de las campañas de represión, Naser recurrió al campo de las ideas, aprovechando el gran y recién construido aparato propagandístico del país. Empleó la prensa para hacer hincapié en la naturaleza terrorista de la gran parte de las actividades de los Hermanos Musulmanes y destacó la compatibilidad del nacionalismo y el socialismo árabe con el espíritu del islam. En dicha operación se implicó, aparte de la prensa, el Ministerio de Orientación y la Universidad de al-Azhar, que dedicó sus publicaciones a refutar que los métodos de la hermandad fuesen legales desde el punto de vista de la ley y la teología islámica.

Naser, a diferencia de otros líderes nacionalistas laicos como Ataturk en Turquía o Habib Bourguiba en Túnez, no tuvo una posición inalterable y clara respecto a la religión. No procedió a la abolición total de la religión y de la influencia de la religión sobre la legislación. Aún más, el régimen de Naser se apoyó en la religión en su conflicto con el sistema monárquico. Probablemente, ello se debe a la importancia del factor religioso en el corpus teórico de su nacionalismo, ya que el islam como religión se encontraba muy arraigado, especialmente en las capas populares de cuyo seno proceden los Oficiales Libres. Una inclinación hacia el islam que explica la disminución de los ministros coptos a partir de 1952. De hecho, uno de los factores que debilitaron al nacionalismo de Naser dentro de su propio país fue su incapacidad de derrotar a los Hermanos Musulmanes y al islam político, así como su falta de disponibilidad para sellar la paz con ellos (Abu al-Rish, 2005, p. 320).

4.2 Naserismo y comunismo

El comunismo empezó a emerger en Egipto en la tercera década del siglo XX. Surgieron organizaciones comunistas de índole política, especialmente entre los círculos obreros, estudiantiles e intelectuales. El comunismo fue una de las formas que abrazó parte del movimiento contestatario en Egipto para expresar su rechazo a la monarquía, la ocupación inglesa, las desigualdades, etcétera. La notable presencia en las masas populares de *al-Haraka al-Dimuqratiyya Lil Taharrur al-Watani* (Movimiento Democrático para la Liberación Nacional), una organización próxima al Partido Comunista, hizo que el comunismo fuese una ideología asentada en Egipto, particularmente después de la Segunda Guerra Mundial.

El Movimiento Democrático colaboró con los Oficiales Libres en la preparación del golpe de 1952. Incluso, Parte de los Oficiales más cercanos a Naser como Jaled Muhiddin eran comunistas y militaban en las filas del Partido Comunista de Egipto (Hamrush, 1992, p. 248). Dicha sintonía se tradujo en la liberación de todos los presos comunistas encarcelados por el régimen del rey Faruk. Tras la abolición de los partidos decretada por los nuevos gobernantes revolucionarios, las principales organizaciones comunistas se disolvieron y sus militantes se integraron en el partido único, creado por Naser.

La ruptura entre ambas corrientes sucedió después de las primeras manifestaciones obreras que siguieron el golpe en protesta por la precaria situación laboral que se vivía entonces en el país. Los comunistas secundaron las movilizaciones que fueron brutalmente reprimidas por el ejército. Para Ahmed Hamrush, que era miembro de los Oficiales y militante del

Movimiento Democrático de Liberación Nacional, el deterioro de la relación entre el nasserismo y los comunistas fue producto de varios factores: el miedo del ejército de que existiese un movimiento político capaz de arrebatarse su hegemonía; la oposición de los Hermanos Musulmanes, quienes ejercían una influencia considerable sobre los Oficiales; la intervención occidental a favor de dicha ruptura; y el rol de la propaganda anti comunista que caló en importantes sectores del ejército (Hamrush, 1992, p. 300).

A nuestro juicio, la diferencia principal se debe a la postura hacia la unidad árabe. El comunismo egipcio, aparte de la defensa del internacionalismo, consideró que la unidad árabe beneficiaría únicamente a las oligarquías locales, especialmente a la siria que basaba su poder en el comercio exterior y la búsqueda permanente de mercados a los cuales exportar sus mercancías. En la política internacional la divergencia entre ambos grupos era patente. El nasserismo, antes de 1955, recién llegado al poder, aún mantenía excelentes relaciones con Estados Unidos. Por ello evitaba relacionarse con el bloque oriental y los países afroasiáticos recién accedidos a las independencias. Otro tema no menos importante, fue la postura de los comunistas egipcios hacia la zona del Sudán que formaba parte de Egipto. Los comunistas defendieron la autodeterminación del pueblo sudanés mientras que los militares abogaban por una unión en forma de federación o confederación. En lo relativo al conflicto con Israel, principal batalla del nacionalismo árabe, los comunistas lo vieron de una forma distinta al antagonismo entre árabes y judíos. Lo entendieron en clave de lucha de clases. Es decir, rechazaron que se tratase de un conflicto entre nacionalismos o entre religiones. De ahí su aceptación a la decisión de repartir Palestina entre árabes y judíos. Su justificación consistía en que ambos pueblos sufrían la represión de sus respectivas clases dominantes. Es decir, que el enemigo del pueblo árabe de Palestina, no era el pueblo judío, sino la oligarquía judía. Por ello el comunismo egipcio mantuvo relaciones con organizaciones judías anti sionistas (Hamrush, 1992, p. 129).

Naser repetía en sus discursos que uno de los objetivos de la revolución egipcia era abolir el comunismo y todas las causas que llevaban a él. La principal razón que sostiene su anti comunismo, desde nuestro modo de entender, es en primer lugar, las tendencias internacionalistas de los comunistas egipcios en detrimento del nacionalismo árabe. De ahí que Naser rechazase de forma radical la percepción comunista de que había que transformar el conflicto árabe israelí en un combate de las clases explotadas *versus* las clases dominantes de ambos lados. A ello se suma el hecho de que las tres principales agrupaciones comunistas en Egipto de la época, fueron fundadas y lideradas por intelectuales judíos. El comunismo egip-

cio, de hecho, tuvo eco, fundamentalmente entre la minoría judía y los cristianos coptos. Esta circunstancia provocó una enorme reticencia del naserismo hacia los seguidores de Stalin en las tierras del Nilo Y, en tercer lugar, la ausencia del espiritualismo en la ideología comunista también lo distanció del naserismo. El espiritualismo es considerado por Naser, un rasgo intrínseco de los árabes y de la cultura popular árabe. Lo consideraba, como ya se ha visto, un requisito para la consecución de los objetivos planteados por el nacionalismo árabe, principalmente para la unidad de toda la comunidad nacional. Dekmejian, sintetiza explicando que *“Marxism is seen [by Naser] as lacking a spiritual content; and in contrast (...) Islam constantly stresses the desirability of both material things and spiritual values”* (Dekmejian, 1972, p. 134). Pese a lo anterior, Naser reconoció haber recurrido para la elaboración de la Carta de Acción Nacional a los escritos de Marx, Lenin y Stalin (Hamrush, 1984, p. 329).

La primera ola de represión contra los comunistas se produjo en el período de transición en el que Naser asumió la presidencia en lugar del general Naguib. En aquel año, principios de 1953, las organizaciones que cuestionaban el régimen militar, los comunistas y los Hermanos Musulmanes, fueron especialmente atacados. En este sentido, los comunistas que abogaban por más libertades y una política exterior internacionalista en vez del nacionalismo de los Oficiales Libres, fueron cruelmente reprimidos. Se habla de que, en la primavera de 1954, cientos de militantes de organizaciones de izquierda fueron enviados a campos de concentración, juzgados por tribunales militares y condenados a realizar trabajos forzados. La campaña anti comunista llevó a la encarcelación de oficiales de ejército y destacados intelectuales y periodistas por pertenecer a organizaciones de tendencia izquierdista. Asimismo, se suspendieron sus periódicos. Todo ello pese a que el Movimiento Democrático de Liberación Nacional, principal organización comunista, rechazó, a diferencia del Partido Comunista de Egipto, calificar los Oficiales Libres como organización reaccionaria.

El iraquí Abdelkarim Kasem, llegó al poder en su país después del golpe de 14 de julio de 1958, y adoptó el comunismo como ideología en su construcción del Estado y en la política exterior. Así, Irak ofreció a los revolucionarios árabes otra perspectiva distinta a la del nacionalismo árabe. En seguida, Naser empezó a combatir seriamente a los comunistas, tanto en Egipto como en Siria, por su implicación en actividades y propaganda anti unidad árabe. En el primero de enero de 1959, en plena noche, se produjeron 280 detenciones de dirigentes del Partido Comunista Egipcio, la mayoría de ellos intelectuales implicados en actividades periódicas (Abdelmalek, 1967, p. 155). Una campaña que fue legitimada por el hecho de que el

código penal egipcio consideraba un crimen la pertenencia a una organización comunista (Hamrush, 1984, p. 111).

Cabe señalar que los comunistas egipcios, especialmente en el período entre la crisis de Suez (1956) y la firma de la unidad con Siria (1958), apostaron por el flujo revolucionario del nacionalismo como medio por el que los objetivos del comunismo pudieran ser conseguidos. Así en gran parte de la literatura del partido y de sus intelectuales abundan las explicaciones que destacan el carácter anti imperialista del nacionalismo, ya que es una lucha por liberar los pueblos árabes de las fuerzas imperialistas. A eso se suma su reconocimiento de que el nacionalismo árabe era un movimiento progresista desde el punto de vista de su política económica y social y había conseguido importantes logros en el fortalecimiento de la economía nacional y la lucha contra la burguesía local. También destacaron los esfuerzos por crear una cultura popular que sería el antídoto de la invasión cultural imperialista. Los comunistas, en este sentido, incluso llegaron a justificar el nacionalismo árabe -eso sí, recurriendo a la definición estalinista- afirmando que los pueblos árabes constituyen una misma nación que está unida por la unidad de la historia y la lengua de sus gentes. La culminación de esta etapa de entendimiento entre el comunismo y el nacionalismo árabe fue el expreso aval que dio el Partido Comunista Egipcio a la formación de la República Árabe Unida, explicando que la unión beneficiaría a los trabajadores y a las clases populares en general; y destacando que la nueva república sería un Estado fuerte que lucharía por la libertad y el anti imperialismo, no solo en el mundo árabe, sino en África y Asia, donde los pueblos aun sufrían la represión colonial (Darwaza, 1961, p. 157-160). Así en septiembre de 1958, el Partido Comunista Egipcio respondió el ultimátum de al-Sadat relativo a la disolución de todos los partidos y la obligación de militar en el marco de lo que sería el único partido reconocido en la República Árabe Unida, el Partido de la Unión Nacional.

No obstante, el antagonismo de Naser con los comunistas no cesó con el éxito en mantener bajo control el Partido Comunista Egipcio y el Partido Comunista Sirio. Las políticas de Qasim en Irak y su constante insistencia en construir un frente comunista en el mundo árabe que derrotaría el nacionalismo árabe fueron la principal fuente de preocupación de Naser y el motivo de su permanente guerra contra los comunistas, especialmente después de que Qasim se enfrentase al intento de derrocar su régimen por parte de nacionalistas árabes apoyados por Naser y el gobierno de la República Árabe Unida. Naser respondió con una campaña mediática contra los comunistas liderada por la Radio Saut al-Arab y el diario egipcio al-Ahram, cuya

redacción estaba encabezada por Mohamed Heykal. En dicha guerra, Naser recurrió al uso del islam para desprestigiar a los comunistas árabes. Multiplicó las reuniones con los ulemas en Egipto y Siria e insistió en que el islam sería el mejor antídoto contra los “ateos comunistas”. Simultáneamente se incrementó el énfasis en los componentes de la consciencia nacionalista árabe (nacionalismo árabe e islam) en los sistemas pedagógicos, (Podeh, 1999, p. 85-88). Una campaña que llevó al empeoramiento de las relaciones con la Unión Soviética y el acercamiento con los americanos que se tradujo en el incremento de ayudas destinadas a Egipto (Hamrush, 1984, p. 55).

Después de los decretos de julio de 1961, en los que Naser ahondó sus políticas socialistas con las masivas nacionalizaciones y las medidas que pretendían redistribuir las riquezas del país, la represión contra los comunistas se mitigó. Naser decidió cambiar la represión contra los comunistas por el intento de incluirlos en la causa del nacionalismo árabe. Así empezó el intento de encajarlos en el sistema. Inmediatamente después de 1961 empezó el proceso de excarcelación de los comunistas, así como el intento de implicarlos en lo que Naser llamó, *al-Taliyya al-Tagadumiyya* (la vanguardia progresista), que sería integrada por, además de los nacionalistas árabes, por los comunistas. Dicha vanguardia progresista sería la que llevase la transformación de Egipto al socialismo, la implementación de los decretos de 1961 y la Carta de la Acción Nacional. Así, en 1964, prácticamente, todas las organizaciones comunistas y marxistas egipcias, habían decidido formar parte del entonces recién creada, Unión Socialista Árabe. Entre las razones que llevaron a ello nos encontramos con la inmensa popularidad de Naser quien gracias a la hegemonía de su proyecto dominaba la escena política árabe; la incorporación de varios prominentes líderes comunistas en puestos de responsabilidad dentro del aparato estatal, ejemplo de Lutfi al-Khuli, Jaled Muhidin, Mohamed al-Alim; las políticas socialistas; y la mejora de las relaciones con la Unión Soviética que emprendió una política de apoyo a los países enfrascados en procesos de liberación nacional por su anti occidentalismo (Giant, 1997, p. 26-29). En nuestra opinión, una de las causas que empujó, no solo a Naser, sino a todo el nacionalismo árabe, hacia tendencias más a la izquierda, fue la influencia del Ba'at que gobernó Siria después de la separación de la RAU, y de las organizaciones palestinas, que optaron por cierta inclinación hacia el marxismo en su combate contra Israel, acusando el nacionalismo árabe de proteger las estructuras clásicas de la sociedad árabe.

Pese de ello, Ahmed Hamrush, asevera que la confianza hacia los militantes procedentes de las organizaciones comunistas siempre se caracterizó por su debilidad. Relata que, pese

a la implicación y la capacidad de los cuadros comunistas, cada vez que emergía un problema dentro del Estado o que el nacionalismo árabe sufría una derrota aquellos fueron objeto de acusaciones y persecución. En definitiva, Hamrush opina que “las capacidades de Abdelnaser, de salir de su propia clase social y apostar por los obreros y agricultores, eran escasas debido a su personalidad y el método autocrático que siguió en su gestión del Estado. Asimismo, la ausencia de una organización política sólida capaz de absorber las nuevas ideas de forma democrática” (Hamrush, 1984, p. 330).

Para Dekmejian, los motivos por los que Naser no pudo ir más allá en su política hacia la izquierda o incluso hacia la aplicación del socialismo real, son: en primer lugar, la fuerza que aún mantenía la religión en la sociedad egipcia, así como sus redes institucionales, particularmente al-Azhar; los promotores del cambio, es decir, los Oficiales Libres que llevaron Naser al poder, pertenecen a la clase media y a la pequeña burguesía en general, lo que hace que su identificación con los problemas de las capas más bajas sea escasa; la debilidad de las fuerzas de la izquierda en comparación con el ejército y las instituciones del clero; el interés en mantener relaciones aceptables con Estados Unidos, por un lado, para las mediaciones con Israel y, por otro, ser contra peso de la presencia soviética en la región; por último, el personalismo de Naser que imposibilitó la inclusión de tendencias que no fuesen nacionalistas.

5 Objetivos del naserismo

Los objetivos planteados por el pensamiento naserí giran en torno a la unidad e independencia de la patria árabe, al socialismo árabe y al neutralismo positivo en lo que a las relaciones con los bloques enfrentados se refiere. Unos objetivos que constituyen la síntesis del sentido común imperante de la sociedad egipcia de la época. Es decir, que fueron el intento de poner en práctica las principales reivindicaciones populares, buscando su justificación partiendo del legado teológico, cultural y folklórico de los egipcios y de los árabes en general. En definitiva, Naser procuró que sus propósitos fuesen la causa de todos los egipcios:

Nasser formulated his ideas of socialism and Arab nationalism, as ideas that were inherent to Egyptian culture, and familiar to those he addressed, turning Arab socialism into [our] socialism in peoples imaginaries. The politics he articulated became not only politics associated to policies and state actions, but aspects of peoples' everyday lives, aspirations and understanding of themselves (Mossallam, 2012, p. 279).

5.1 La unidad árabe

Uno de los pilares sobre los que se basa el nacionalismo árabe de Naser es el objetivo de conseguir unificar todos los territorios árabes en un mismo Estado. Él considera que la nación árabe es “un todo, único e indivisible, que hemos de defender como tal y no como si se tratase de entidades aisladas” (Abdelnaser, 1970, p. 73).

Naser era consciente de las dificultades que suponía la dispersión geográfica del mundo árabe, lo que acabó generando una realidad y unas particularidades distintas de cada uno de sus pueblos: “es indudable que, algunos son sumamente complicados y que su origen radica en la situación geográfica y en las circunstancias históricas de los propios países, así como en las condiciones exteriores y en las influencias que afectan a la vida de los pueblos” (Abdelnaser, 1970, p. 70).

Para Naser, los elementos de fuerza que favorecen la nación árabe son, en primer lugar, el hecho de que los árabes forman parte de “un grupo de naciones vecinas, unidas en un todo único y homogéneo por todos los lazos morales y materiales imaginables, que hacen, de nuestros países, un grupo indivisible de naciones. Por otra parte, nuestros pueblos poseen peculiaridades, posibilidades y una civilización común inspirada por los principios espirituales” (Abdelnaser, 1970, p. 71). El segundo elemento que hace que la nación árabe sería fuerte es su ubicación “estratégica, importantísima, que la caracteriza como una encrucijada primordial del universo y que es la ruta principal de su comercio y de sus ejércitos” (Abdelnaser, 1970, p. 71). Por último, Naser destaca las riquezas de petróleo que constituyen un factor de fuerza de la nación árabe. Él, consciente de la importancia de los hidrocarburos que son “la columna vertebral de la civilización material” (Abdelnaser, 1970, p. 71), los considera un factor que puede aportar a la fortaleza de la nación árabe si se produce su unidad.

Para Anouar Abdelmalek, la importancia del petróleo en el proyecto de unidad en el pensamiento de Naser, aparte de su importancia en lo relativo a las relaciones con las potencias occidentales, es también su valor en cuanto a la financiación del proceso de desarrollo de los países árabes. De ahí, su énfasis en incluir en su proyecto a Arabia Saudí, Kuwait, Qatar, Bahrein e Irak, Este grupo de países constituía para el nacionalismo de Naser una aportación imprescindible para la resolución de las dificultades económicas de la nación árabe (Abdelmalek, 1967, p. 171-172). La misión de conseguir controlar el petróleo árabe o, por lo menos,

parte de él, no fue posible hasta el triunfo del coronel Gadafi en Libia, 1969, un año antes de la muerte de Naser, y cuando el proyecto de unidad árabe ya estaba en declive.

La unidad política, para Naser, tiene que ir de la mano con una especie de unidad económica de los países árabes, que lleve a la creación de un mercado común que permita fomentar el intercambio comercial inter árabe. Para dicho propósito, se fundó en marzo de 1960, pese a la oposición de países como Túnez y Líbano, el Consejo Económico Árabe. Este organismo, sin embargo, tuvo escasa repercusión sobre la realidad, debido a la negativa de varios países a participar en el mismo, preocupados por las intenciones de Egipto -el más capacitado económicamente de los países árabes- de ser el único en aprovechar la apertura del mercado que defendía el Consejo.

No obstante, en términos generales, Naser no se embarcó en la implicación en la escena política árabe hasta después de consolidar su posición en Egipto, al deshacerse de Naguib en 1954 y rodearse de los oficiales más leales a su visión. La primera etapa de implicación de Naser en la unidad árabe se inició después de la firma del Pacto de Bagdad en enero de 1955. Esta firma supuso el inicio de un enfoque más radical sobre la cuestión de la unidad árabe, intensificándose la implicación en la doctrina, así como la prioridad que se dio a ella (Mattar, 1975, p. 135). Una responsabilidad que fue incrementada por la creencia en las capacidades de Egipto como país: ubicación geográfica, tamaño, historia, desarrollo económico comparado con el resto de territorios árabe, su importancia en cuanto a producción de conocimiento islámico, etcétera. Unos elementos que fueron enumerados en Filosofía de la Revolución, para justificar la responsabilidad “histórica” de Egipto. Esta concepción también partía de las necesidades impuestas por la nueva coyuntura en la que proliferaron los pactos de defensa común. Por ello, la unidad se convirtió, no solo en una doctrina política inspirada en el pasado común, sino también en una necesidad estratégica, en lo relativo a la defensa de los propios países árabes.

A nuestro parecer, 1955, supuso el cambio radical del nacionalismo árabe de Naser. A partir de este año empezó a entender la unidad como una necesidad estratégica imprescindible para la protección de los territorios árabes. Después de su participación en la Conferencia de Bandung en abril de 1955 y el liderazgo que demostró en el seno de los países de Tercer Mundo, junto con Tito, Nehru y Sukarno, la responsabilidad que recayó sobre Naser en la defensa de los países árabes se incrementó considerablemente. Cabe recordar que la firma del

Pacto de Bagdad, fue seguida inmediatamente por múltiples ataques israelíes sobre Gaza y sobre el propio ejército egipcio en febrero de 1955, sin que Naser pudiera reaccionar por la falta de compromiso de los socios árabes, por una parte y, por otra, por la falta de armas. Lo cual le llevó a emprender la búsqueda de proveedores capaces de suministrar las armas suficientes para modernizar el ejército egipcio que hasta aquel entonces funcionaba conforme a los métodos clásicos tanto en formación de personal, como en su capacidad armamentística. Así, se inició, en primer lugar, un proceso de negociaciones con Estados Unidos, quien había acogido grupos de oficiales para su formación e incluso dio ayudas económicas que fueron destinadas a la compra de armas. No obstante, el nuevo contexto y la tensión con Israel impidieron la continuación de la colaboración de los estadounidenses. Posteriormente, se acercó a la Unión Soviética, que en un principio seguía la política de no ofrecer ayudas a los países que no forman parte del club comunista, pero que enseguida fue cambiada al permitir asistencia a lo que se llamó países del bando de la liberación nacional. Con ello, llegó el anuncio de Naser en septiembre de 1955 de que el ejército egipcio había conseguido el acceso al mercado de armas de Checoslovaquia, rompiendo así el monopolio occidental en cuanto a la producción y venta de material bélico.

El otro suceso que influyó en la concepción de la unidad árabe por parte de Naser, fue la Crisis de Suez o lo que suele llamarse en la literatura nacionalista árabe, la Agresión Tripartita. Este ataque se produjo después de la negativa, tanto de Estados Unidos como de Gran Bretaña, de participar en la construcción y en la financiación de la Presa de Asuán. Como respuesta, el 26 de julio, Naser, que llevaba un mes ocupando el cargo de presidente de la república, anunció la nacionalización de la Compañía Universal del Canal Marítimo de Suez. Una medida, que aparte de su obvia finalidad económica, tenía un objetivo estrictamente político. En primer lugar, se entiende en clave de completar la liberación nacional que para Naser es el requisito previo de cualquier proyecto de unidad con otro territorio árabe (Abdelmalek, 1967, p. 136) y, en segundo, fue una decisión destinada a fomentar el nacionalismo en las masas.

Como respuesta, y después del fracaso de todos los intentos de mediación internacional destinados a buscar una salida que garantizase los intereses británicos en la zona, Israel decidió invadir la Península del Sinaí el 26 de octubre de 1956. En noviembre, unidades del ejército francés y británico empezaron sus operaciones alrededor de la zona del Canal. Estados Unidos respondió a sus aliados que no podía participar en la agresión, ni secundarla. La

Unión Soviética, por su parte, lanzó un ultimátum a los tres países invasores exigiendo el cese del fuego. De este modo, a finales de noviembre, Gran Bretaña, Francia e Israel, decidieron poner fin a sus ataques contra Egipto. El 22 de diciembre concluyeron las operaciones de evacuación de todos los puntos que habían sido ocupados por las tropas francobritánicasisraelíes.

La consecuencia inmediata de la Crisis de Suez fue el incremento de solidaridad de las masas populares árabes con Egipto y más precisamente con los objetivos del nacionalismo árabe. Con lo cual, “gracias a [la Crisis de] Suez, Occidente pone a disposición del presidente Abdel-Naser una masa considerable y además eficaz que actúa en nombre de la solidaridad árabe. En lugar de destruir el régimen militar egipcio, Suez lo consagrará como dirigente indiscutido del movimiento nacional árabe” (Abdelmalek, 1967, p. 297).

La solidaridad y apoyo a la unidad árabe por parte de las masas obligó a Naser a adoptar una posición más resolutiva en cuanto a los intentos de unidad que le fueron planteados por parte del gobierno sirio y que Naser condicionó a los resultados del comité encargado de estudiar la viabilidad de la unidad. Así en el discurso de Naser de 22 de julio de 1957, al inaugurar las sesiones de la Asamblea Nacional, encontramos un claro posicionamiento a favor del inicio del proceso de unidad árabe:

En Egipto, no podemos olvidar la postura siria en los tiempos de la agresión [Crisis de Suez]. Lo cual no es extraño ya que Siria siempre ha sido la cuna de la tradición del nacionalismo árabe, y el impulsor de la unidad árabe. Hace menos de un año, Siria anunció su deseo de unirse con Egipto, como primer paso hacia una unidad árabe total. Egipto, que había establecido en la primera parte de su constitución que es parte de la nación árabe, no puede quedar sin responder esta iniciativa y dar la bienvenida a cualquier intento que acerque este deseado objetivo [unidad árabe] nacional (Yusef Ahmed, 1995, p. 61).

A partir de esta etapa, lo que se deduce de la literatura del naserismo es la introducción del elemento de la inevitabilidad de la unidad, ya que era considerada como el resultado de un proceso histórico que culminaría con la formación de la nación árabe. Esta afirmación contrasta con la ausencia de una teoría que establezca las principales etapas o las formas vía las cuales se lograría la unidad. La única indicación de que se trata de un proceso gradual es el hecho de que la unidad en el pensamiento de Naser empieza con la fusión de dos territorios árabes.

Para ello fueron adoptadas una serie de medidas relativas a la unidad de los países árabes en ciertos sectores. En primer lugar, se produjo la apertura de la Radio Saut al-Arab, con

clara vocación arabista, cuya primera retrasmisión marca, para varios investigadores, la fecha de inicio de la adopción del nacionalismo árabe por parte de los Oficiales Libres (Hamrush, 1992, p. 687). En lo referente a tratados y convenios entre países árabes, destacan el Tratado de Defensa Común Egipcio-Saudí, firmado en octubre de 1955, y que posteriormente incluyó a Yemen; la creación de un mando unificado de las fuerzas armadas de Egipto, Jordania y Siria en octubre de 1956; el Tratado de Solidaridad Colectiva entre Arabia Saudí, Egipto, Jordania y Siria firmado en enero de 1957; el acuerdo que firmaron los ministros de educación de Egipto, Jordania y Siria en marzo de 1957 en el que se comprometieron a unificar los sistemas educativos de sus países con el fin de aportar a los esfuerzos, ya en marcha, relativos a la creación de una identidad árabe común y el Acuerdo de Unión Económica entre Jordania y Siria ratificado en agosto de 1956. En el ámbito popular se creó la Confederación Internacional de los Sindicatos Árabes, fundada en Siria en marzo de 1956 con la participación de organizaciones obreras de Siria, Egipto, Líbano, Jordania y Libia. A esto se suma el mencionado intento de crear un marco que permitiese la unión de los países árabes en el ámbito económico. Asimismo, se subraya el claro intento de implicación de Egipto en las políticas internas de los demás países árabes con el fin de que el poder estuviese ocupado por fuerzas afines al nacionalismo árabe. Una tarea que, ante la inexistencia de una fuerza política sólida en Egipto, fue llevada a cabo por oficiales del ejército egipcio destinados como agregados militares en las distintas capitales árabes (Hamrush, 1992, p. 689). Con todas estas medidas, Naser, quiso llevar el objetivo de la unidad de la teoría a la práctica.

Elie Podeh resume el cambio que se produjo a partir de la Conferencia de Bandung diciendo *“it was 1955 that marked a watershed in Egypt’s involvement in Arab affairs. Its struggle with Iraq over the Bagdad Pact, its participation in the Bandung Conference and the Czech Arms deal boasted Abd al-Nasir’s prestige, turning him in Arab eyes into the recognized leader of the Arab world”* (Podeh, 1999, p. 29).

Esta afirmación la comparte Vatikiotis, en su obra *The Egyptian army in politics*, al subrayar que la identificación de los árabes con Naser como líder capaz de culminar las aspiraciones de la nación árabe, se debe en parte a *“the success of the army movement in establishing itself in Egypt and its subsequent gain in dealing with the big powers”* (Vatikiotis, 1975, p. 204), así como la superación de la monarquía y la instauración de una república caracterizada por su política económica y social favorable a las clases populares que eran subalternas en el sistema político anterior.

De hecho, el primer programa político de la Organización de Liberación no incluyó ninguna mención relativa al arabismo o a cualquier otro compromiso de Egipto con los demás países árabes. A eso se suma la ausencia del arabismo del programa inicial de los Oficiales, que tuvo seis objetivos, intrínsecamente ligados a la situación interna de Egipto. No obstante, la creciente implicación de los militares en el conflicto de Palestina les permitió acceder a ideas claramente arabistas. Es de recordar que “la concepción egipcia de la idea arabista, estaba basada en la unidad islámica” (Hamrush, 1992, p. 685).

Una de las etapas de la concepción de unidad en Naser es la idea de la unidad de la lucha de los árabes, ya que es la única capaz de hacer desaparecer los obstáculos hacia la unidad de la nación. Encontramos en Filosofía de la Revolución la afirmación de Naser de que la lucha debe tener un

Carácter común y único (...) puesto que la región en que vivíamos era sola una y la misma, con las mismas condiciones y circunstancias, idénticos problemas, idéntico futuro e idéntico enemigo, a pesar de los distintos disfraces que llevara, entonces no había razón alguna para que dispersáramos nuestros esfuerzos (...) la experiencia que hemos atravesado, después del 23 de julio, ha demostrado, sin lugar a dudas, la urgente necesidad de una lucha común y ha corroborado, considerablemente, esta teoría” (Abdelnaser, 1970, p. 69).

Es decir, que después del fracaso del proyecto de unidad con Siria y la idea de expandirlo al resto de territorios árabes, Naser, sin dejar el objetivo de la unidad, se enfocó en lo que llamó la unidad en la lucha, para lograr *al-Hadaf al-Wahid* (el objetivo común). En este sentido, él propuso el incremento de contactos y de coordinación entre los distintos países árabes, fuesen del bando adscrito al nacionalismo árabe o al eje conservador liderado por las monarquías de Arabia Saudí y Jordania. Aun así, para Naser era necesario la continuación de la lucha contra los elementos reaccionarios en la sociedad árabe y promover el progresismo y el nacionalismo árabe. Una idea que no prosperó debido a la rivalidad inter árabe en cuanto a quien le correspondía el liderazgo del proyecto (Giant, 1997, p. 53-54). El enfoque naserista se limitó a las repúblicas árabes: aparte de Egipto, se implicaron Siria y Argelia, así como Irak después de la caída del gobierno de Kasim y la llegada de al-Ba'at. En estos países, se hizo hincapié en *al-Wihda al-Siasiyya* (la unidad política), que se basaba en la unidad de las fuerzas políticas progresistas en dichos países, constituyendo un frente que trabajase desde las bases para promover y facilitar la consecución del objetivo de la unidad. Esta etapa, a nuestro juicio, coincidió con el énfasis de Naser en el socialismo a partir de las leyes de 1961 en detrimento de la unidad, que se redujo a la mera cooperación entre las fuerzas progresistas en lo

político básicamente. Una tendencia que reafirma la postura de Egipto hacia los intentos de unidad liderados por el Ba'at en Irak y la participación de Siria.

Todo esto muestra cierta madurez por parte del nacionalismo árabe, al dedicar una etapa de lucha política y económica, con el objetivo de estrechar la brecha económica y social entre sus territorios, así como el de promover los esfuerzos para homogeneizar, aún más, la nación árabe, creando una identidad más consolidada.

En uno de sus discursos y después de los negativos resultados de la unidad con Siria y los posteriores intentos de unidad con Irak, Naser afirmó que

La unión [árabe] es inevitable, sin embargo, requiere que analicemos de forma racional. Creíamos que era posible la unión con las revoluciones progresivas árabes. No obstante, hoy en día, el concepto de la unidad árabe está en crisis. Empecé a creer que las revoluciones políticas no llevan automáticamente a la unión (...) para que emerja la unión, y caigan los obstáculos inmorales y oportunistas, tenemos que lanzar un unificado movimiento nacionalista árabe que aglutinaría todos los movimientos nacionalistas en el mundo árabe (Podeh, 1999, p. 173)

En fin, el naserismo entendió la unidad árabe desde un punto de vista pragmático. Ello se debe a su convicción de que la fragmentación del mundo árabe obstaculizaba lograr los objetivos planteados por el nacionalismo árabe. Para Naser la unidad permitiría aprovechar la complementariedad entre las distintas regiones árabes. No obstante, la propia evolución del concepto en el naserismo, hizo que su consecución fuese gradual y basada en una sólida unificación de la identidad nacional de los pueblos árabes, lo que supuso la ralentización del proyecto unitario con la finalidad de garantizar su sostenibilidad. Por otra parte, cabe subrayar que, con el conflicto árabe-israelí, la unidad del mundo árabe no solo fue anhelada por el mereo deseo de superar el subdesarrollo o los problemas derivados de las dificultades económicas y sociales, sino para garantizar la propia sobrevivencia e independencia de los recién independizados territorios. De ahí el énfasis en los acuerdos de defensa colectiva entre los países árabes.

5.2 El socialismo árabe

Antes de abordar el socialismo en el pensamiento de Naser, “impulsor del socialismo árabe” (Segura i Mas, 2003, p. 121), cabe resaltar algunas nociones sobre los inicios del socialismo en Egipto. Esta ideología empezó a emerger en los primeros años del siglo XX, cuando intelectuales, mayoritariamente graduados de universidades europeas, introdujeron en la escena literaria ideas de índole socialista. Es el caso de Salama Musa, el primer exponente

del socialismo en Egipto mediante sus libros y artículos que abarcaban el modelo de sociedad, la estructura de la sociedad egipcia, la justicia social y la reforma. Se destaca su libro titulado *al-Ishtiraqiyya* (El Socialismo), publicado en 1913, en el que quiso exponer un acercamiento a la idea del socialismo. De ahí se divide su obra en cuatro ejes: aproximación histórica, la naturaleza corrupta del régimen actual, qué es el socialismo, y la reforma socialista de la nación (Musa, 2011, p. 6). En dicha obra, Musa denunció las desigualdades rampantes en el seno de la sociedad egipcia; criticó el sistema monárquico y feudal que legitimaba la explotación de la clase trabajadora; y pidió la aplicación de una reforma inspirada en las que se aplicaron en los países europeos y que, según él, dieron buenos resultados en cuanto a la emancipación de los explotados. Posteriormente, Musa y otros intelectuales, acabaron fundando en 1920 el Partido Socialista Egipcio (Ismael y Rifa'at, 1990, p. 16-17).

El socialismo árabe, entendido como la forma árabe de aplicar el socialismo, se convirtió en un rasgo esencial del nacionalismo árabe, no solo de Naser, sino también del Ba'at como ya se ha visto. Varios investigadores del pensamiento político árabe contemporáneo coinciden en afirmar que este concepto defiende una tercera vía, una visión de la sociedad distinta a la que había emergido en el seno del pensamiento europeo: un socialismo inspirado en el legado musulmán y las especificidades de la nación y la civilización árabe.

Para delimitar el contenido del socialismo árabe se recurre a su comparación, en cuanto a diferencias, con el socialismo científico o el comunismo. En este sentido, una de las referencias más importantes sería la obra de Heykal, *Nahnu wa al-Shuyuiyya* (Nosotros y el comunismo), donde detalló las principales diferencias entre el comunismo y el socialismo árabe defendido por Naser. Él establece que la principal divergencia tiene que ver con la idea de la lucha de clases. Mientras que el comunismo admite las clases, así como la lucha entre ellas, que se coronará con la dictadura del proletariado que acabaría con la libertad de las demás clases; el socialismo árabe se inclina hacia un proceso de disolución de los conflictos de clases en el seno de una unidad nacional en la que cada individuo desarrollará sus capacidades sin ser atado por ninguna limitación de clase, es decir, que cree en la capacidad individual de cada uno de los componentes de la nación. La única lucha que se permite en este sentido, es la que se libra entre la clase explotada con las fuerzas reaccionarias que incluye los imperialistas que dividen y explotan la nación árabe (Dekmejian, 1972, p. 138). Cabe destacar que la idea de lucha de clases en la terminología empleada por el naserismo empezó a aparecer a partir del lanzamiento de las medidas de 1961 y la secesión de Siria, que permitieron hablar de fuer-

zas reaccionarias contrarias al socialismo y a la unidad. Antes de dicha fecha se hablaba en términos de “fraternidad y unidad nacional” como formas de superar las contradicciones de clase.

La segunda diferencia entre las dos corrientes es la relativa a la definición del concepto de propiedad. El comunismo considera todos los tipos de propiedad privada una forma de explotación. El socialismo árabe, sin embargo, preconiza la propiedad privada. Cree incluso que es un derecho que hay que extender a toda la sociedad. Es lo que establecieron las leyes de 1961 que dividieron los tipos de propiedad en tres tipos: propiedad del Estado, propiedad de las cooperativas y propiedad individual o privada. El propio Naser en su discurso con ocasión del anuncio de las reformas, aclaró que no se oponía a la propiedad privada per se, sino que únicamente rechazaba al gran capital que explotaba al pueblo egipcio. En el mismo marco, el comunismo, para acabar con la propiedad privada, proponía la expropiación sin indemnización, mientras que el socialismo árabe optó por la compensación de los bienes nacionalizados.

En cuanto al trabajo político, el comunismo cree en que tiene que estar inscrito en el marco de una única organización, el partido comunista. Por el contrario, el socialismo árabe avaló que la organización política debe incluir a toda la nación en el marco de un proceso de unidad nacional que permitirá a la nación tomar su propio impulso (Abdelmalek, 1967, p. 139-140).

Otro de los intelectuales que señaló las diferencias entre ambas tendencias fue Ihsan Abdelkudus, periodista y jefe de redacción de uno de los semanarios más importantes de los años de la revolución egipcia, *Ros al-Yusef*. Abdelkudus detalla que el socialismo árabe además de en la interpretación materialista y espiritualista, tanto de la historia, como del porvenir creía en Dios; también defendía la propiedad privada y la propiedad pública; creía que la motivación del individuo es un elemento de evolución junto con la fuerza colectiva y que hay matices que diferencian los niveles de las clases. Mientras los niveles no se heredan, las clases sí. El nivel social depende de la capacidad de cada individuo; nuestro socialismo, dice Abdelkudus, cree en la descentralización y el fortalecimiento del control social en todos los ámbitos (Abdelmalek, 1967, p. 341).

Kamal Rifát, por su parte, sintetizó que el socialismo árabe no es un término medio entre el comunismo y el capitalismo, para tratar de mejorar las condiciones materiales de la sociedad. Asevera que es una forma que aglutina elementos heredados del legado cultural y espiritual de la nación árabe. Rifát pone énfasis en el carácter humanista del socialismo árabe, en cuanto a que su objetivo supremo es servir a todas las clases de la sociedad sin distinción. El socialismo árabe no es como el comunismo europeo que surgió de las complejidades del capitalismo, sino que es el producto de la conciencia nacionalista árabe. Se trata, en definitiva, de un socialismo nacional que, en el plano práctico, avala la planificación centralizada y la ejecución descentralizada (Abdelmalek, 1967, p 342).

En cuanto a las fuentes epistemológicas del socialismo árabe que formuló Naser, destaca una fuerte carga de elementos teóricos procedentes de la jurisprudencia y tradición islámica. En este sentido, la justificación del socialismo árabe recayó en gran parte en los argumentos defendidos por el teólogo islámico Mohamed al-Gazali, quien explicó, en su obra *al-Islam wa al-Manahiz al-Ishtiraqiyya* (Islam y aplicaciones del socialismo) escrita en 1947, la naturaleza socialista de las enseñanzas del islam. En ella, aparte de refutar el comunismo por su materialismo y ateísmo, subraya que el propio islam defiende un sistema socialista capaz de solventar los problemas derivados de las desigualdades en las sociedades árabes (al-Gazali, 2005, p. 8). Este teólogo, que no ocultó su admiración por los logros de occidente en materia de prosperidad y libertades, argumentó desde las fuentes de la teología islámica la existencia de los derechos de los trabajadores; de las obligaciones del Estado hacia el bienestar de sus ciudadanos y la necesidad de la reforma del Estado para poder llegar a los derechos sociales. Por ello, uno de los apartados de su obra fue dedicado a la explicación de la responsabilidad de al-Azhar, insistiendo en la necesidad de respetar el espíritu del islam estando con los oprimidos y en contra de su explotación por el sistema feudal (al-Gazali, 2005, p. 213).

Así, pese del intento de agregar un componente secular a su formulación, la justificación del socialismo árabe de Naser se apoyó mayormente en “la naturaleza socialista del islam”, tal y como se defendió en el ensayo de al-Gazali. Por ello, se puede decir que el naserismo empleó el Corán y el *Hadit* (enseñanzas proféticas). Entre la argumentación abundan referencias relativas a la justicia social y la redistribución de la riqueza mediante medidas

islámicas como *al-Zakat*⁹⁷ (equivale un sistema presupuestario) que varía en función del tamaño del capital al cual se aplica; la aportación a la sociedad o lo que en teología islámica se denomina *Nafaka* (donación voluntaria). También se señaló que el islam combatió la acumulación de capitales mediante la prohibición de la usura, lo que garantiza el acceso al crédito e impide la especulación; que el islam garantiza el derecho a la propiedad siempre y cuando sea en beneficio de la comunidad, etcétera. En este sentido, abunda, por parte de los defensores del socialismo árabe, el uso de la teología islámica y las opiniones de los faquíes (juristas), para resaltar, no solo que el islam es compatible con el socialismo, sino que incluso apeló a un sistema socialista. Es decir, se recogió la argumentación de al-Gazali y la explicación de lo que él llamó *al-Ishtiraqiyya al-Islamiyya* (el socialismo islámico) (al-Gazali, 2005, p. 70).

En nuestra opinión, el énfasis en la justificación del socialismo árabe mediante la teología islámica, se debe a, en primer lugar, la fuerte influencia del islam como religión en las sociedades árabes, lo que facilitaría la aceptación de este concepto por las capas populares y, por otra, para agregar un rasgo original, de la cultura árabe, a una ideología que emergió en un contexto diferente. Todo esto agregaría un elemento distintivo al socialismo árabe con su espiritualidad derivada del islam, frente al ateísmo comunista y materialista de la filosofía occidental. De este modo, la obra de al-Gazali sirvió de precedente epistemológico que facilitó la canalización de las ideas socialistas vía pensamiento islámico e incluso aportó al intento de Naser de emprender una interpretación progresista (socialista) al islam que posteriormente siguió todo al-Azhar. Por ello, en el documento que precedió la fundación de la Unión Socialista, se afirma que lo que se pretende es “asentar un socialismo árabe diferente, que cree en Dios, sus revelaciones, los valores religiosos y éticos” (Hamrush, 1992, p. 576).

A ello se suman las fuentes epistemológicas que agrega Dekmejian: la tradición y legado provenientes de las prácticas de la sociedad árabe; el empirismo que sería el resultado del conocimiento relativo a las necesidades de la sociedad, es decir, plantear las políticas en función del diagnóstico, lo que constituye una diferencia con el comunismo que aplica métodos predeterminados independientemente de los contextos; y por último, el racionalismo, que determina doctrinas y métodos que llevarían a la consecución de las necesidades. Es decir, que el socialismo árabe es un pensamiento ecléctico que recurre a ideas y métodos aislados

⁹⁷ De los cinco pilares del islam, *al-Zakat* es el tercero. Consiste en la proporción que se tributa en función del capital en cuestión. *Al-Zakat*, esta mencionado en el Corán como medio que pretende reducir la brecha entre ricos y pobres, así como para ser utilizado con fines de mantener la estructura del Estado: ejércitos, administración, etcétera.

sin importar el conjunto de las teorías tal y como estaban formuladas en su conjunto (Dekmejian, 1972, p. 135).

En nuestra opinión, el Ba'at, especialmente en lo relativos al socialismo, sirvió de precedente para el naserismo. Su influencia en esta corriente se refleja en las medidas socialistas que fueron adoptadas en los tiempos de la unión entre ambos países. El grueso de las leyes y decretos socialistas que adoptó Naser en 1961 se encontraban en la constitución del Ba'at de 1947. Es el caso de *Ta'amin* (nacionalización) de las empresas e instituciones estratégicas; la limitación de la propiedad privada; la apuesta por la industrialización; la participación de los obreros en los consejos de gestión; la creación de *Nakabat Hurra* (sindicatos independientes) (Partido Ba'at Árabe Socialista, 1963, p. 177–181). A ello se añade una serie de similitudes y formulaciones teóricas, como las críticas al comunismo, el énfasis en la parte mística y espiritual, la defensa de la propiedad privada limitada, etcétera.

La aplicación del socialismo árabe por Naser conoció diferentes etapas. El primer uso del término socialismo como sinónimo de justicia social se produjo después de la Conferencia de Bandung. Por lo que el programa de *Haiat al-Tahrir* (Organización de Liberación) que fundó Naser después del triunfo del golpe, no incluyó ninguna referencia al socialismo. En la fase inicial del gobierno de Naser, entre el golpe de Estado y la crisis de Suez 1956, sólo se introdujeron reformas parciales y limitadas en cuanto a su alcance. Lo que más se destaca es la reforma agraria que se efectuó en 1952, y que no llegó a aliviar el sufrimiento de los pequeños agricultores, ni facilitó su acceso a la tierra (Giant, 1997, p. 13).

La segunda etapa es la que empieza después de la crisis de Suez y permitió la nacionalización de las grandes empresas y los sectores estratégicos. El clima internacional se caracterizó por el auge de ideas de índole socialista y el incremento del protagonismo de la Unión Soviética (al-Tikriti, 2000, p. 190); la firma del Pacto de Bagdad; el conflicto que rodeó la construcción de la Presa de Aswan; y, por último, la participación en la Conferencia de Bandung, por la que Dekmejian asevera que “*it was only after his visit to Bandung that the colonel [Naser] began to use the term socialism as a mean of achieving social justice. It is possible that socialism practices by some of the nations present at Bandung had favourably influenced Naser*” (Dekmejian, 1972, p. 125).

Durante estos años se produjo un proceso de consolidación del conocimiento y esta fase culminó con las leyes de 1961. Se adoptó la idea de la planificación económica (el plan quinquenal); se incrementó el sector público, la burocracia y se aceleró el proceso de industrialización y ampliación de las expropiaciones. Un cambio que, en la política internacional, facilitó su acercamiento a otros modelos de socialismo: China, India, Indonesia, Yugoslavia y otros países prominentes del grupo de la Conferencia de Bandung.

De esta manera, en la conmemoración del noveno aniversario del golpe de 23 de julio de 1952, Naser anunció, en un discurso en el 22 de julio de 1961, un paquete de decretos y regulaciones cuyo objetivo era la profundización en la aplicación de las medidas socialistas: se nacionalizaron más de 400 empresas industriales, bancos, aseguradoras y empresas de transporte marítimo en ambas regiones de la República Árabe Unida, es decir, Egipto y Siria; se nacionalizaron los bancos y las empresas de seguros y se impidió la participación de individuos en el capital de las empresas. Por otra parte, se redujeron los miembros de dirección de empresas, se limitaron sus salarios y se obligó que integrasen en su seno a un representante de los trabajadores. Se adoptó una nueva reforma agraria que limitó, aún más que la del 1952, la extensión de las parcelas de tierra: 420,000 metros cuadrados. También se incrementaron los impuestos sobre las rentas más altas. Se prohibió adquirir más de un trabajo en el mismo tiempo y se redujo la cantidad de horas de trabajo. Con lo cual, se puede dividir dichas leyes en tres categorías: las que se refieren a la redistribución de la renta, las que pretendían asegurar la ampliación del sector público frente al privado y, finalmente, las leyes que regularon la reforma agraria.

A lo dicho habría que sumar la nacionalización de los medios de comunicación que afectó a todos los medios de envergadura, así como a sus editoriales. En este sentido se destaca la nacionalización de al-Ahram, al-Ajbar, Ruz al-Yusef y al-Hilal. El Estado alegó la decisión de nacionalización al hecho de que el capital privado no puede tener la capacidad de influir en los medios de orientación política y social de las masas. Con lo cual para el socialismo árabe de Naser, *“the people’s ownership of the political and social guidance media is inevitable in (...) a socialist, cooperative, democratic society”* (Dekmejian, 1972, p. 127).

Según Abdelmalek, dichos decretos permitieron “reducir la influencia social, en el más amplio sentido del término, de la burguesía, tanto de la antigua aristocracia agrícola como del sector industrial y bancario, aliado del equipo militar durante las dos primeras fases, y,

por tanto, de minimizar su poder de decisión y de intervención política” (Abdelmalek, 1967, p. 190). Para Elie Podeh, la reforma “*was intended to benefit the working class at the expense of the middle and upper classes*” (Podeh, 1999, p. 142).

Vatikiotis, por otra parte, razona que mediante lo que se denominó *al-Hal al-Ishtiraki* (la solución socialista), la aplicación del socialismo árabe, Naser “*made break with the past to the extent that he moved the Egyptian economy from a free private enterprise to a massively state-controlled and centrally planned one in less than fifteen years*” (Vatikiotis, 19978, p. 211).

El propio Naser en su discurso por la ocasión del anuncio de la reforma zanjó que “desde el primer momento de la revolución [23 de julio de 1952] se anunció que la solución que se iba a instalar, tiene que ser socialista, sociedad democrática-cooperativa, libre de explotación política, económica y social” (Yusef Ahmed, 1995, p. 70). Para dichos fines se anunció la creación del Instituto Superior de Estudios del Socialismo.

El otro documento que ahondó en la adopción del socialismo fue *Mitaq al-Amal al-Watani* (la Carta de Acción Nacional), adoptada el 21 de mayo de 1962, en la que Naser introdujo una serie de reformas políticas destinadas a la aplicación del socialismo y la consecución de los objetivos de la nación árabe. Para Vatikiotis, en su ensayo *The Modern History of Egypt*, la Carta pretendía establecer los requisitos de la configuración de una sociedad árabe ideal, en la que reina la unidad -nacionalismo árabe- y el socialismo (Vatikiotis, 1969, p. 403).

La Carta, considerada primer documento de índole ideológica de la revolución, contiene diez secciones que abordan la situación de Egipto en general, la unidad árabe y la política exterior. Tres de ellas se dedican a la explicación de los asuntos económicos y sociales. En ellas, se argumenta, *inter alia*, las razones y condiciones en Egipto por las que el socialismo es una opción inevitable. En este sentido, se destaca la importancia de la revolución árabe como medio por el cual se consiguen los objetivos nacionales consistentes en *al-Hurria, al-Ishtirakiyya wa al-Wihda al-Arabia* (libertad, socialismo y unidad árabe), que constituyen el mismo eslogan que adoptó el Ba’at. Por ello, el documento dedica espacio a la explicación de las medidas tomadas para extender el nacionalismo árabe a otros territorios árabes. No obstante, el énfasis en la justicia social como pre requisito de la libertad y la unidad de la nación es palpable. Es decir, que la Carta consideró que el socialismo es el paso que precede la libera-

ción social, ya que es la única ideología capaz de revertir la situación del subdesarrollo que caracteriza la sociedad árabe en el siglo XX (al-Juli, 1964, p. 157–252). En este sentido, la Carta establece que *al-Hal al-Ishtiraki* (la solución socialista), en la que se detalla cómo se consigue la aplicación del socialismo árabe, es una obligación histórica. Asevera que el incremento de la producción no es suficiente sino se acompaña con otras medidas como una eficiente planificación económica, justa distribución de la riqueza, control popular de los medios de producción y buen manejo de los excedentes (al-Juli, 1964, p. 202–203). Respecto a la agricultura, la Carta subraya que el éxito del socialismo árabe no requiere la total nacionalización de la tierra, sino que permite la propiedad privada siempre y cuando no se convierta en feudalismo. Asimismo, la Carta resalta la importancia de la industrialización, particularmente *al-Sinaá al-Taguila* (industria pesada) (al-Juli, 1964, p. 216–219).

Al-Tikriti sostiene que la Carta junto con los decretos de 1961, constituyen una profundización en la aplicación del socialismo árabe mediante, en primer lugar, delimitar las clases que pueden aliarse para efectuar una revolución nacional y, en segundo, estrechar el cerco sobre la antigua burguesía y los capitales de las fuerzas imperialistas (al-Tikriti, 2000, p. 198).

Naser, decidió compaginar la adopción de las mencionadas medidas, decretos de 1961 y la Carta de Acción Nacional, con la creación de una fuerza política capaz de defender el socialismo y el nacionalismo árabe entre las masas de la población, ampliando su conocimiento y explicando el contenido de la Carta. Una fuerza en la que participasen todos los estratos de la sociedad que habían sido identificados por la Carta para implicarse en el proyecto nacionalista. Por ello, se constituyó la Unión Socialista Árabe, tercera organización política constituida por Naser después del fracaso de los dos primeros partidos, la Organización de Liberación y la Unión Nacionalista (Ibrahim, 1971, p. 230-231).

El nuevo partido se convirtió en un instrumento que facilitó la aplicación de la nueva orientación socialista, al ser una fuerza popular que hacía de nexo entre el poder legislativo, ejecutivo y judicial, tal y como se deduce de sus funciones establecidas en sus estatutos (Al-Jurf, 1965, p. 99). Todo esto facilitó el encaje de los comunistas en el sistema naserista. Sus cuadros fueron nombrados en puestos de gestión después del giro hacia el socialismo. Además, se creó un grupo de élite, un núcleo duro dentro de la nueva organización: *Taliat al-Ishtirakien* (Vanguardia de Socialistas), tal y como sucedió con la Liga de Comunistas Yugoslavos, dentro del Partido Comunista de Yugoslavia. *Taliat al-Ishtirakien* se fundó por la nece-

sidad de encontrar un órgano que promueva el trabajo del partido hacia la dirección socialista y para que sirva de vínculo entre las autoridades y las bases movilizadas. Por ello, Naser no dudó en invitar a los dirigentes comunistas excarcelados para formar parte del nuevo órgano, debido a su experiencia y solidez intelectual, frente a los militares que eran ajenos al trabajo partidista (al-Tikriti, 2000, p. 218). Lo cual, a nuestro juicio, refleja que el socialismo árabe en el pensamiento de Naser se abrió a múltiples corrientes políticas, así como a nuevas clases de la sociedad que incluso incluyeron la pequeña burguesía.

En conclusión, el socialismo árabe de Naser fue una mezcla entre ideas procedentes del socialismo occidental; interpretaciones progresistas de la religión; y elementos extraídos del legado árabe, especialmente los relativos a la importancia de lo espiritual y ciertas formas de organización social. La puesta en práctica del socialismo árabe se manifestó, principalmente, en las leyes de 1961 y las masivas nacionalizaciones de los bienes estratégicos.

5.3 El neutralismo positivo

El suceso que inició el giro en la política internacional de Naser, sin duda, fue la Conferencia de Bandung, abril de 1955, su primera participación en un foro multilateral. En la Conferencia el líder egipcio tuvo la oportunidad de acercarse a los líderes de países afroasiáticos, especialmente, de Indonesia, India, Checoslovaquia y China. Aun así, las primeras declaraciones y el contenido de la prensa controlada por el gobierno egipcio después de la Conferencia, pusieron énfasis en el carácter positivo y moral del neutralismo. Un neutralismo que fue salpicado por múltiples contradicciones, entre las que se encuentra, la agudización del conflicto entre Naser y los comunistas, tanto en Egipto, así como en Siria, Irak y Líbano, por su oposición al nacionalismo árabe.

La acentuación del neutralismo -incluso el acercamiento al bloque socialista-, se produjo después del fracaso de negociaciones entre Egipto y Occidente respecto al suministro de armas, así como sobre la financiación de la Presa de Asúan. También fue consecuencia de las maniobras de Francia y Gran Bretaña con el fin de construir alianzas militares de defensa colectiva que serían afines a las políticas de los mencionados países en la zona, particularmente, la búsqueda de un acuerdo de paz que permitiese el mantenimiento de un Estado israelí y continuase con la presencia de tropas europeas en múltiples países de la zona, entre los que se encontraba Egipto, en cuyo suelo, Gran Bretaña controlaba el Canal de Suez.

Anouar Abdelmalek explica el giro de Naser hacia el bloque afroasiático por la creciente simpatía del pueblo egipcio hacia sus líderes y políticos nacionalistas (Abdelmalek, 1967, p. 163). Testigo de ello fue el amplio apoyo entre las masas árabes cuando Naser adoptó la política del neutralismo positivo y la adhesión a los principios fundacionales de dicha política: respeto de la integridad territorial y la soberanía de los países; la no injerencia en los asuntos internos; la igualdad entre los países y la coexistencia pacífica (Karanjia, 1953, p. 187).

Es decir, que antes de Bandung, el naserismo no tenía una clara orientación en lo relativo a la política internacional y la relación con los distintos bloques enfrentados. A nuestro juicio, *Filosofía de la Revolución* es una muestra de ello. La obra de Naser que fue publicada a finales de 1953, no aborda la relación de Egipto con otros países mas allá de los tres círculos con los cuales se define la pertenencia de Egipto, lo árabe, lo islámico y lo africano. No se mencionó el neutralismo. Ahmed Hamrush, aclara que la primera referencia al neutralismo por Naser fue en junio de 1956, al afirmar que “la política egipcia no es ni oriental, ni occidental. Es puramente egipcia que beneficia a Egipto y el Mundo Árabe en el sentido más amplio” (Hamrush, 1992, p. 422–423).

En suma, la adopción del neutralismo positivo fue el resultado de elementos propios de la actitud de Occidente hacia Egipto, por lo que Naser renunció la posición tradicional de Egipto hacia Europa, así como elementos positivos que fueron el resultado de la influencia de líderes internacionales sobre Naser. Asimismo, la postura de su propio pueblo y la coincidencia de la no alineación con los objetivos del nacionalismo árabe reforzaron el giro de la política internacional egipcia. De este modo, el propio Naser en un discurso en enero de 1958, atribuye la adopción del neutralismo positivo a la confianza y el orgullo nacional que brinda el nacionalismo árabe. En gran medida, el neutralismo que tuvo rasgos anti occidentales, no tuvo dificultad en encajar en la narrativa del nacionalismo árabe, ya que este último se edificó, especialmente en Egipto, sobre el antagonismo con Occidente, Francia y Gran Bretaña principalmente. Reflejo de ello es la severa lucha contra el Pacto de Bagdad auspiciado por los ingleses. Naser hizo que Irak Este hecho mostró el importante poder que había adquirido el naserismo.

Los años caracterizados por el auge del nacionalismo árabe hicieron que una hipotética alianza con Occidente fuese inaceptable ya que era incompatible con los propios objetivos de

la unidad árabe. Por otra, la incompatibilidad con el comunismo que regía el bloque oriental no era tan determinante, aunque tampoco dicha ideología coincidía con la personalidad sobre la cual se basaba el nacionalismo árabe. Dekmejian razona que el hecho de no formar parte de ninguno de los bloques por parte de Naser, constituye parte del inicio del proyecto de la unidad árabe. Egipto intentó ejercer influencia sobre los países árabes en el seno del grupo afroasiático, impidiendo su participación en acuerdos de defensa colectiva que permitirían el acceso de las superpotencias a la zona (Dekmejian, 1972, p. 111).

A nuestro parecer, Naser supo dar forma a la nueva postura en la que coincidían las fuerzas nacionalistas árabes. Un hecho que le llevó, incluso, a reconocer en términos muy rotundos, en su visita como presidente de la República Árabe Unida a la Unión Soviética en mayo de 1958, su independencia doctrinal y política respecto a los dos bloques antagónicos (Yusef Ahmed, 1995, p. 185). Y ello, pese a las numerosas ayudas que la Unión Soviética había brindado a Egipto en su lucha para completar su independencia y reconstruir su ejército y economía: suministro de armas, financiación de la Presa Asúan, etcétera. De hecho, Egipto ocupaba el tercer lugar, en cuanto a ayudas de Moscú a países no pertenecientes al bloque soviético, después de Indonesia e India.

Así, el neutralismo positivo y la pertenencia del grupo de los no-alineados, se convirtieron en componentes esenciales del nacionalismo árabe. Estas opciones le aproximaron al continente asiático, donde se encuentran las principales masas del islam y donde se libraron guerras de liberación que dieron como resultado la creación de Estados relativamente poderosos. En definitiva, “la negación de la alienación política ha conducido a la restauración de la personalidad nacional autónoma en la escena internacional” (Abdelmalek, 1967, p. 283).

Con la nueva política que orientó la acción exterior del nacionalismo árabe durante esos años, Naser se embarcó en la consecución de objetivos relativos a la consolidación de la independencia nacional, tanto política como económica. Es decir, priorizó el antiimperialismo en todos sus aspectos; apoyó a los movimientos de liberación nacional en África y Asia, lo que se materializó en la generosa aportación militar, política y económica a dichos movimientos nacionales y en la solidaridad con los países recién accedidos a la independencia mediante la contribución de la superación del subdesarrollo y la consolidación de su independencia.

A nuestro juicio, aparte de la parte estratégica en la adopción del neutralismo positivo, el nacionalismo árabe de Naser reflejó el carácter humanista que defendió a lo largo de su obra, Filosofía de la Revolución. En ella, pese a no abordar el neutralismo positivo ni la idea de crear un bloque de no-alineados, hizo hincapié en que el objetivo final de la unidad árabe es el bien de la humanidad. Una idea que puede ser importada del pensamiento de Aflaq, quien defendió la fuerza de los árabes partiendo de la idea de que con su actual debilidad y fragmentación constituyen una carga para la humanidad. Un razonamiento que recoge la propia constitución de la República Árabe Unida al afirmar que su neutralismo positivo incluye aportar a la consecución de la paz mundial, así como prestar la ayuda necesaria a los países subdesarrollados partiendo de la obligación moral inspirada en el humanismo del nacionalismo árabe. Por lo que, *“this doctrine of non-alignment in international politics was made a part of the ideology of Arab-unity nationalism”* (Dekmejian, 1972, p. 108). Es decir, que dicha política encajó en lo que es el corpus teórico del nacionalismo árabe. En definitiva, el neutralismo en lo que concierne a la política internacional, se convirtió en un componente esencial del nacionalismo árabe.

6 Comienzo del declive del nacionalismo árabe

Después de haber abordado, de forma somera, los principales rasgos del naserismo, el último punto de este capítulo se dedicará a las principales causas del fracaso de Naser en sus objetivos estratégicos, la consecución de la unidad de los países árabes y su liberación de la dominación extranjera. Son elementos que, a nuestro juicio, aceleraron, no solo la caída de Naser, sino también la del nacionalismo árabe en general. Es el caso de la intervención en Yemen y las sucesivas derrotas a manos de Israel, cuyo resultado hizo que las masas árabes emprendiesen el proceso de búsqueda de otro pensamiento político capaz de conseguir sus anhelos. En suma, si la intervención en Yemen escenificó el fracaso del nacionalismo árabe para conseguir ser hegemónico en el mundo árabe y por tanto imposibilitó la culminación del objetivo de la unidad, las derrotas a manos de Israel y la posterior conquista por parte del estado judío de más territorios árabes, significaron el fracaso del segundo objetivo, la liberación del colonialismo.

6.1 Intervención en Yemen

Las relaciones entre el Egipto de Naser y Yemen empezaron con el deseo del monarca yemení, Imam Ahmed, de formar parte del acuerdo militar de defensa colectiva firmado entre Egipto y Arabia Saudí el 21 de abril de 1956. Un pacto que permitió la penetración inicial del

ejército egipcio en Yemen, facilitando la incorporación de los soviéticos en las labores de modernización del ejército yemení, caracterizado por el atraso en comparación con el resto de fuerzas armadas de los países árabes que ya habían iniciado el proceso de modernización de sus ejércitos.

Yemen estaba gobernado por un régimen teocrático opuesto a todas las iniciativas que implicaban cierta apertura hacia la modernización del país. No contaba con instituciones ejecutivas ni legislativas, carecía de una constitución, y el origen de la legitimidad del poder se encontraba en la propia familia real, en la ley islámica y en los consejos tribales que representaban la realidad étnica del país. Con lo cual, el país vivía aislado tanto de su entorno árabe como del resto del mundo. En definitiva, un país muy subdesarrollado y sin proyecto de modernización.

Por ello, después del triunfo del golpe de Estado en Egipto y la enorme repercusión que tuvo Naser entre las masas árabes, el Imam Ahmed de Yemen solicitó la ayuda del ejército egipcio para la modernización de las tropas yemeníes, mediante la creación de una academia militar. Esta misión no tuvo, en sus inicios, ninguna repercusión o labor política, ya que Naser en los primeros años de su gobierno estuvo más enfocado hacia la culminación de la independencia de Egipto (Hamrush, 1992, p. 842).

Después de la formación de la República Árabe Unida, el Imam Ahmed, pese a las enormes diferencias ideológicas con las fuerzas políticas que firmaron la unión entre Egipto y Siria, anunció su deseo de tener alguna forma de vínculo con la unión. Un nexo, es decir, diferente de la integración total, que tenía como objetivo por parte de la monarquía yemení, en primer lugar, limitar la influencia de Arabia Saudí en el sur de la Península Árabe y, en segundo, intentar reducir la hegemonía británica en los canales marítimos yemeníes (Podeh, 1999, p. 58). Los tres países colaboraron entre sí hasta la desintegración de la unión después del golpe de Estado en Siria, en septiembre de 1961. No obstante, las relaciones del Imam con el naserismo se vieron afectadas por una serie de sucesos, entre los que se destaca, el apoyo de Yemen a la anexión de Irak a Kuwait que fue rechazada por Naser y los decretos de 1961 que ahondaron la aplicación del socialismo en Egipto, rechazado, a su vez, por el Yemen. Así, los instructores militares egipcios regresaron a el Cairo, anunciando la interrupción de las relaciones entre ambos países, que fue oficializada por Naser en un discurso público el 23 de diciembre de 1961.

En esas circunstancias, diversos propagandistas nacionalistas propusieron la conquista del poder en Yemen. Para ello se intensificaron las labores en la Radio Saut al-Arab, animando al pueblo yemení a rebelarse contra el gobierno del Imam. Se produjo así la configuración de una alianza entre militares, civiles y yemeníes en la diáspora, que abogaban por la instauración de una república similar a las que aparecieron en los recién independizados países árabes. Ahmed Hamrush, sostiene que, en este clima, el ejército egipcio a través de sus servicios secretos entrenó a unidades yemeníes con el fin de derrocar la monarquía (Hamrush, 1992, p. 848).

El 27 de septiembre de 1962, un golpe de Estado militar dirigido por Abdullah al-Salal, un coronel yemení próximo a Naser y formado en el marco del proceso de modernización del ejército yemení que llevaron a cabo tanto soviéticos como egipcios. El golpe consiguió controlar el poder central expulsando al nuevo Imam, Muhammad al-Bader de la capital y anunció la abolición de la monarquía y la instauración de un régimen constitucional en forma de república. Sin embargo, el imán consiguió articular un núcleo de resistencia al nuevo régimen y se inició una larga guerra civil con conexiones internacionales

Para secundar a las fuerzas del coronel Abdullah, la idea inicial que barajaba Naser, era enviar una especie de voluntarios nacionalistas árabes que combatiesen contra las fuerzas tribales del Imam (Matar, 1975, p. 140). No obstante, y por el temor de que el nacionalismo árabe sufriese otra derrota después de la separación de la República Árabe, días después del golpe, llegó a Yemen el primer contingente militar egipcio. Un año después, dichas tropas suponían más de 40 mil soldados, sostenidos por un moderno ejército del aire, transporte marítimo y sistemas de comunicación.

La intervención egipcia, que tuvo como objetivo inicial facilitar la instalación de oficiales próximos a las ideas del nacionalismo árabe, constituyó un paso más hacia la implicación internacional por parte de Naser, pese a la complicada situación interna de Egipto que estaba en pleno proceso de adaptación a los decretos socialistas de 1961. A nuestro modo de entender, este paso se debió al deseo de Naser de recuperar la iniciativa después del fracaso de la República Árabe Unida; a las diferencias con la Unión Soviética por la represión interna que sufrieron los comunistas egipcios; a las diferencias con el recién llegado al poder régimen de Kasim en Iraq, opuesto al nacionalismo y a la unidad; y por último, a la necesidad de com-

batir la propuesta ideológica liderada por Arabia Saudí, es decir, el islam político, tal y como lo atestigua el hecho de que Arabia Saudí inició el proceso de acogida de los hermanos musulmanes después de su persecución por Naser en Egipto.

De esta forma se inició la guerra por el control de Yemen. Una guerra que no fue secundada por considerables segmentos del pueblo egipcio, más inclinados hacia la opción de invertir en el desarrollo de su propio país que a implicarse en el resto de territorios árabes (Hueidi, 1979, p. 126). Por una parte, se encontraban las fuerzas afines al nacionalismo árabe, a Egipto y los oficiales que anunciaron la república de Yemen y, por la otra, las fuerzas conservadoras del Imam apoyado por Arabia Saudí y Gran Bretaña. Con lo que, la diferencia principal con la previa intervención egipcia en Siria, es el hecho de que en la primera fue por la iniciativa de las autoridades sirias, principalmente el Ba'at, mientras que en Yemen fue para secundar a uno de los bandos implicados en la guerra por el control del poder.

Con el objetivo de llevar la batalla por la hegemonía en el mundo árabe del Levante a la Península Arábiga, Naser cambió también el enemigo al que se enfrentaba. Ya no era nacionalismo árabe versus fuerzas ocupantes y las elites locales occidentalizadas que secundaban dicha presencia, sino que el nacionalismo árabe se oponía a las fuerzas reaccionarias y conservadoras lideradas o apoyadas por Arabia Saudí (Vatikiotis, 1978, p. 238). Este último país, en el fondo, al defender el Imam, estaba reivindicando su forma de gobierno, es decir, legitimarse, como comendador de los creyentes, a través de la religión. Para Ahmed Hamrush, esa es la razón que llevó al incremento de las tropas egipcias en Yemen y, como reacción la intervención saudí, jordana y británica a favor de las fuerzas del Imam (Hamrush, 1992, p. 859). Por otra parte, además de la presencia del ejército egipcio en Yemen, Naser también intervino en Argelia para secundar el gobierno de Ben Bella en su defensa contra la agresión marroquí que pretendió anexionarse parte del recién independizado país.

La implicación de Egipto en la guerra de Yemen acabó durando más de cinco años, con daños humanos y materiales considerables que repercutieron enormemente sobre la economía egipcia y el proceso de reconstrucción de su ejército. Para al-Tikriti, la larga duración del conflicto se debió a la falta de experiencia de las tropas egipcias en lo que respecta la guerra en las condiciones geográficas de Yemen; el desconocimiento de la realidad tribal del país; la ausencia de estudios topográficos que facilitasen la penetración en el territorio y el apoyo angloamericano a las fuerzas tribales del Imam (al-Tikriti, 2000, p. 274). Heykal, entrevista-

do por Fuad Matar, resume las causas del desgaste que supuso la implicación en la guerra de Yemen por parte de los egipcios, afirmando que

Por la debilidad de la revolución yemení, la administración egipcia se vio obligada a permanecer más tiempo en el país. Nos hemos ido a Yemen sin preparar las condiciones de la estancia. Por ello, hemos sido presos de la evolución de los acontecimientos que no hemos sabido controlar. Mas grave aún, es actuar en el lugar de las autoridades yemeníes. En lo militar, nuestras tropas estaban acostumbradas al combate fácil, excesivo uso del fuego. En Yemen era guerra distinta, las fuerzas reaccionarias impusieron una guerra de guerrillas (Matar, 1975, p. 130-131)

al-Tikriti agrega que la larga presencia de las fuerzas egipcias respondió al desafío implantado por occidente y las monarquías conservadoras lideradas por Arabia Saudí, con el fin de debilitar la estructura militar y económica del Estado egipcio para acabar con el régimen de Naser (al-Tikriti, 2000, p. 278). Es decir, que Estados Unidos intervino a favor del islam político en la disputa por la hegemonía en Yemen (Hamrush, 1984, p. 65).

Hamrush, por su parte, destaca la falta de la labor política de la intervención egipcia que se redujo a los asuntos militares. Una ausencia que fue agravada por el hecho de abolir los partidos políticos yemeníes, pese de que parte de ellos era de tendencia nacionalista árabe. Así se reprodujo la experiencia egipcia al permitir la actividad de un solo partido, la Unión Popular Yemení. De este modo, la apuesta por la solución militar dificultó el aterrizaje del nacionalismo en la Península (Hamrush, 1992, p. 895).

La intervención en el Yemen tuvo resultados ambivalentes. Pese a las dificultades que originó a Naser, cumplió con objetivos esenciales, entre los que se destaca la modernización de parte de la Península Árabe mediante la independencia de Yemen del Sur, gobernado posteriormente por un régimen progresista y la evacuación de las tropas británicas de Adén. Para Heykal, “si el ejército de Napoleón tuvo un rol modernizador en Egipto (...) el ejército egipcio, por su pertenencia nacionalista, tuvo un rol en la Península Árabe mediante su presencia en Yemen (...) hubo cambio profundo en la Península Árabe al emerger una conciencia estratégica nacionalista árabe” (Matar, 1975, p. 140). Otros investigadores del naserismo coinciden con Heykal en que la intervención egipcia, pese a las críticas a la forma y el tiempo de su duración, cumplió con tres objetivos: aportar al triunfo de la revolución yemení, promover el proceso de modernización de las sociedades y convertir el sur de la Península Árabe en una base del nacionalismo árabe (Hueidi, 1979, p. 230). Matar subraya, asimismo, la importancia del objetivo de liberar las tierras árabes de la presencia occidental, Gran Bretaña en este caso, ya que el 31 de noviembre de 1964 se anunció la República Democrática de Yemen, que fue

gobernada por una coalición de nacionalistas y comunistas. Lo cual se encuentra en el primer discurso de Naser en Yemen al zanjar que “Gran Bretaña debe retirarse de Adén⁹⁸ (...) no vamos a permitir que el colonialismo permanece en ningún territorio de la patria árabe” (Yusef Ahmed, 1995, p. 53). Efectivamente, el ejército egipcio no se retiró hasta constituir las bases del Estado republicano yemení y una sociedad, por lo menos, en contacto con el pensamiento nacionalista árabe (Yusef Ahmed, 1981, p. 55).

En fin, las dificultades propias de la intervención militar de Egipto en Yemen, no solo supusieron el comienzo del fracaso del proyecto de Naser en la realidad doméstica egipcia, sino que sellaron la victoria de otras opciones políticas en el mundo árabe sobre el pensamiento nacionalista. La derrota del nacionalismo árabe en Yemen permitió el auge del islam político y de los sistemas monárquicos liderados por Arabia Saudí. De este modo, el arabismo perdió frente al enemigo interno: el islam político, cuya supremacía llegará con la derrota definitiva del nacionalismo a manos de Israel como veremos a continuación.

6.2 Derrotas a manos de Israel

El conflicto árabe-israelí ocupa un lugar central en el pensamiento nacionalista de Naser. Se implicó desde que era oficial en la guerra de Palestina de 1948, cuyo efecto despertó la preocupación por la causa árabe en general. Toda su militancia durante su juventud fue condicionada a la evolución de dicho conflicto. De ahí su simpatía con organizaciones de filo fascista como Misr al-Fatat y los Hermanos Musulmanes de Hasan al-Banna. Es gracias a su participación en la guerra contra Israel como llegó a la conclusión de que el sionismo y su Estado en Palestina, constituía la amenaza principal contra el mundo árabe de post independencia del colonialismo, especialmente, contra la noción central del nacionalismo de árabe, la unidad.

Partiendo de este paradigma, el objetivo primordial del Egipto post 1952, liderado por los oficiales libres, fue la construcción de un ejército moderno capaz de derrotar o, por lo menos, proteger el territorio egipcio de una eventual ocupación por parte de Israel. Una tarea que fue enfrentada por el hecho de que el nacionalismo árabe y el pensamiento de Naser en especial, rechazaba la alienación con alianzas de defensa común como la que se firmó en Bagdad. Lo cual era una condición puesta por los británicos para suministrar armas al ejército egipcio, una petición que fue rechazada por su incompatibilidad, según Naser, con los objetivos del

⁹⁸ Ciudad yemení cerca del estrecho de Bab el-Mandeb, cuya ubicación permite que sea clave en cuanto al transporte marítimo mundial.

nacionalismo árabe (Matar, 1975, p. 70). Por la otra parte, la Unión Soviética, antes del 1955, no consideraba el régimen egipcio parte de su órbita por la ambigüedad de la propia política exterior egipcia en los dos primeros años después del golpe de Estado.

Una realidad que obligó a Naser a intentar promover mecanismos de defensa en línea con el nacionalismo árabe. Su propuesta era la Liga Árabe y el Tratado de Defensa Árabe. A nuestro parecer, el énfasis en un sistema de defensa propiamente árabe se debe a que la amenaza para él era Israel. Una amenaza que no compartían los dos bloques internacionales enfrentados: occidente que se embarcó en la instauración de alianzas en el mundo árabe para blindarse contra el comunismo y la Unión Soviética que buscaba sus propios fines en la zona. En suma, el objetivo de luchar contra Israel era causa única y exclusiva del nacionalismo árabe. Pese a ello, Naser consiguió romper la hegemonía occidental en cuanto al suministro de armas, al conseguir firmar un acuerdo con Checoslovaquia en septiembre de 1955, que consistía en intercambiar bienes agrícolas egipcios por armamento de la Europa Oriental.

El objetivo primordial de los primeros años de gobierno de Naser era modernizar el ejército, pese a que Naser no tenía en mente iniciar un enfrentamiento militar directo con Israel. Una decisión más difícil, con el cambio de actitud en la administración americana que supuso la llegada del presidente Jhonson. Este último, a diferencia de Kennedy, apoyó sin reservas el expansionismo israelí. Naser “defendía la preparación militar, ya que no acepta que el pueblo egipcio se convierta en refugiados” (Matar, 1975, p. 252). La estrategia consistente en evitar el enfrentamiento con Israel la atestigua el hecho de hacer caso omiso a las múltiples provocaciones israelíes, no solo en Palestina, sino en otros territorios como Jordania. En este sentido, se citan los ataques de la aviación israelí en febrero de 1955 sobre la Franja de Gaza y sobre múltiples bases militares del ejército egipcio causando la muerte de varios soldados. Ante esta agresión, Naser se limitó a solicitar a las tropas de mantenimiento del cese del fuego que ambas partes, Israel y Egipto, respetasen las líneas de separación. Con ello, se incrementó la presión sobre él por la falta de implicación en la defensa de los países árabes, pese a tener firmado tratados de defensa común. La presión se agudizó después del ataque israelí sobre múltiples urbanizaciones jordanas en noviembre de 1966 (Hamrush, 1984, p. 95). En este sentido, habría que añadir el carácter pasivo de la respuesta egipcia después del ataque israelí que siguió a la nacionalización del Canal de Suez. Consciente de sus debilidades, Naser no se precipitó, rechazando implicarse en una guerra contra Israel. Se limitó a de-

fender la decisión de la nacionalización del Canal, convirtiendo una severa derrota militar en una victoria política que marcó el inicio de su liderazgo al nacionalismo árabe.

No obstante, el enfrentamiento era inevitable. El nacionalismo de Naser basó una gran parte de su narrativa en el antagonismo con Israel, cuya sola presencia impedía la unidad de la patria árabe. Era inevitable que el Egipto de Naser respondiese a las continuas provocaciones israelíes. Particularmente si las preparaciones militares y psicológicas de Egipto ya se consideraban aptas para librar la batalla que llevaba años evitando. Por ello, y siendo consciente de la eminencia de la guerra, Naser subrayó la importancia de mantener los contactos con, al menos, el eje próximo a las tesis del socialismo y del nacionalismo árabe. Dicho eje estaba formado principalmente por Egipto, Argelia, Siria, Irak y el Yemen. Este último país estaba inmerso en aquel entonces en el proceso de consolidación de su república. Posteriormente se incorporó a este bloque el rey Husein de Jordania quien, por las presiones internas, se vio obligado a implicarse en la causa árabe, lo que le causó la interrupción de las ayudas económicas que recibía de Arabia Saudí. Los contactos y preparaciones llevaron, incluso, al envío de tropas de otros países. Fue el caso de Argelia que trasladó parte de su ejército de tierra a Egipto.

Así, en junio de 1967, empezó el enfrentamiento que determinó las líneas generales del mapa geopolítico de Medio Oriente hasta hoy: Lo que se conoció posteriormente como la Guerra de los Seis Días, o más comúnmente entre los historiadores árabes, como al-Naksa (la debacle). Este término no solo se refiere a la derrota a nivel militar de los países aliados, sino también a nivel ideológico: con el fracaso del nacionalismo árabe. El resultado de la guerra se concretó unas horas después de su inicio, en las primeras horas del 5 de junio, cuando la aviación israelí pudo acabar con el ejército del aire egipcio mientras estaba todavía en tierra. Este hecho provocó un estado de indefensión sin precedentes: las fuerzas marítimas y terrestres, por falta de protección aérea, no se implicaron en la batalla y las principales urbes egipcias estaban indefensas ante los ataques aéreos israelíes. Ahmed Hamrush, resume el resultado de la debacle afirmando que “lo ocurrido era una derrota psicológica mortal. Era una derrota militar vergonzante ya que a las fuerzas armadas [egipcias] no le faltaba armamento moderno capaz de hacer frente a los ataques de Israel” (Hamrush, 1984, p. 160). Asimismo, la guerra acabó con gran parte de las fuerzas aéreas sirias; la destrucción del aeropuerto de Aman (Jordania) después de un intento de intervención por parte de las fuerzas jordanas y llevó los bombardeos israelíes hasta numerosas bases militares iraquíes. En menos de una semana, Is-

rael deshizo a los ejércitos de cuatro países árabes: Egipto, Siria, Jordania e Irak, y ocupar “la península del Sinaí, los Altos del Golan, Gaza, Cisjordania y Jerusalén Este” (Segura i Mas, 2003, p. 121).

Israel consiguió sus objetivos principales: debilitó el nacionalismo árabe al conseguir una derrota humillante que impidió que el ejército egipcio siguiese liderando los diferentes ejércitos árabes; erosionó la confianza de las masas árabes en Naser, lo que anticiparía la caída de su régimen e ideología; y, por último, destruyó el armamento soviético recién adquirido por parte de los egipcios (al-Tikriti, 2000, p. 304).

El resultado más inmediato fue la expansión de la presencia israelí al ocupar la Península del Sinaí en Egipto, los Altos del Golán en Siria, partes del sur del Líbano, así como Cisjordania y la Franja de Gaza en Palestina. Una ocupación que fue conseguida antes de la firma de la resolución del Consejo de Seguridad del 9 de junio de 1967, cuyo contenido exigía el cese del fuego, es decir, cuatro días después del inicio de la guerra. Una resolución que fue aceptada por la parte árabe, Egipto y Siria, pese a tener partes de sus territorios bajo ocupación israelí. A diferencia de la derrota del 1948, que el nacionalismo árabe atribuyó a la complicidad de la dirigencia árabe de la época, o de la Guerra de Suez de 1956, que Naser supo convertir en victoria política pese a la derrota militar, la debacle de 1967 se produjo bajo el liderazgo del propio Naser, máximo exponente del arabismo. Fue “una derrota que sacudió el liderazgo de Naser” (Abu al-Rish, 2005, p. 329). La derrota ha sido una “humillación para los ejércitos árabes y de manera muy especial para el egipcio” (Amado Casto, 2015, p. 102). El líder egipcio renunció a la presidencia de la república, reconociendo el fracaso de su proyecto y asumiendo la responsabilidad por la pérdida de un importante fragmento del territorio árabe. La decisión de dimitir, sin embargo, fue revocada por el impacto de las manifestaciones del 9 de junio que demandaban la permanencia del Rais (presidente).

Es cierto que la derrota y la pérdida de territorios árabes no supuso la caída de regímenes que representan el nacionalismo árabe, en este caso, Egipto y Siria principalmente (Corm, 2016, p. 71). Varios investigadores del naserismo afirman, incluso, que la derrota y la sensación de impotencia por parte de las masas árabes, es la que hizo que depositara aún más confianza en el nacionalismo combativo de Naser. “Probablemente, es la primera vez, que las masas protegen el líder que perdió la batalla (...) fue perdonado y aupado” (Shahdi, 1973, p. 26).

Según Matar, *al-Naksa* constituyó para el naserismo un punto de inflexión en cuanto a repensar los modos de actuación, no en el sentido de cambiarlos, sino de radicalizarlos aún más. Esto se reflejó, en su determinación de reconstruir de nuevo el ejército egipcio; profundizó las relaciones con la Unión Soviética; así como las relaciones inter árabes (Matar, 1975, p. 188). Ese era, en su opinión el mandato del pueblo egipcio después de la debacle. En su discurso al pueblo renunciando su dimisión, afirmó que “el mandato de nuestras masas es incuestionable (...) los sufrimientos, si se aprende de sus lecciones, construyen grandes naciones (...) seguiré en mis funciones hasta deshacerse de las repercusiones de la agresión [israelí]” (Yusef Ahmed, 1995, p. 150). Así se anunció la vuelta de Naser que fue la petición de las masas egipcias después de más de unos días de manifestaciones masivas. Eso sí, con un obvio reclamo del cambio de ciertas políticas de Naser, así como de la dirigencia que gobernó después del golpe de 1952, particularmente de la cúpula del ejército liderada por el Mariscal Abdelhakim Amer, al que se responsabilizaba de la separación de la República Árabe Unida, ya que fue el responsable del territorio sirio de la RAU. También se le atribuyó la ineficacia de las tropas en la guerra de Yemen y una responsabilidad directa en la derrota del 1967. Pocos meses después de la aludida pérdida, el Mariscal Amer se suicidó en condiciones rodeadas de mucha confusión.

El cambio no se limitó a las fuerzas armadas, sino que el propio Naser inició un proceso de concentración de poderes sin precedentes en el Estado egipcio moderno: de este modo presidió la única fuerza política con acreditación en el país; se convirtió en el primer ministro y en el jefe de las fuerzas armadas. Es decir, realizó unos cambios alejados de las demandas populares que reclamaban más democratización de las estructuras del Estado, la participación de las clases populares en la política mediante la creación de una fuerza política verdaderamente abierta y horizontal y la profundización en las reformas socialistas (Hamrush, 1984, p. 178). *“Their refusal to Naser’s abdication did not necessarily reflect support to him as person. Rather it is better understood in terms of their desire to ensure that the ship’s captain did not abandon the ship (...) opposition that rose against Nasser at the time, intended not to oust him, but to safeguard the values of the revolution”* (Mossallam, 2012, p. 271). A nuestro juicio, con estas decisiones se perdió la oportunidad de repensar el nacionalismo árabe con el fin de reinventarlo.

Gran parte de los investigadores coinciden en que, entre las causas del fracaso del arabismo frente a Israel, y aparte de los asuntos puramente militares y operacionales, se encuentra el propio naserismo. Se trataba de un pensamiento político basado en la visión militar de la realidad, con tendencia al personalismo y que concentraba todas las decisiones en Naser. La abolición de los partidos, por su parte, impidió un debate capaz de diagnosticar los fallos del nacionalismo naseriano (al-Tikriti, 2000, p. 312). Todo ello agudizó el enfrentamiento entre los diversos grupos sociopolíticos egipcios. El protagonista más destacado fue el de los Hermanos Musulmanes que en 1964 adoptaron una *fetua* (norma religiosa) contra el nacionalismo árabe, lo que abrió la puerta a actos de terrorismo que sacudieron la cohesión interna de Egipto. La hermandad fue apoyada por Arabia Saudí que disputaba el liderazgo árabe con Naser en varios puntos del mundo árabe, en Yemen principalmente (Abdulah, 1986, p. 100). A eso se añade la severa crisis económica que sufrió el país al no encontrar las vías correctas de aplicar los decretos de 1961 y, el desgaste que supuso la participación en la Guerra de Yemen tanto a nivel militar como económico.

Otro elemento no menos importante fue el fracaso en evitar el enfrentamiento antes de culminar las preparaciones necesarias con la solicitud a las Naciones Unidas para que retirasen las fuerzas internacionales que separaban a Egipto e Israel, Una petición que fue lanzada por el propio Naser. Abu al-Rish, destaca que Naser, pese a conocer de primera mano la superioridad de Israel, no pudo seguir haciendo compatible la no participación en la defensa de países árabes objeto de agresión permanente por parte de Israel, y al mismo tiempo, la pretensión de ser el máximo exponente de la causa árabe. En este sentido, Naser estuvo sometido a una enorme presión por parte del gobierno sirio y de la Organización de Liberación Palestina que exigían al presidente una postura más radical después de su falta de implicación en la respuesta a la agresión israelí que derribó varios aviones del ejército sirio en abril de 1967 (Abu al-Rish, 2005, p. 332).

El propio estado de salud del líder egipcio no permitía superar la presión física y psicológica que suponía el enfrentamiento permanente con los enemigos del nacionalismo árabe, con occidente y con Israel. Los médicos le detectaron una insuficiencia cardiaca en 1966 y su físico estaba enormemente debilitado por la diabetes. Una debilidad que también afectó a la propia dirigencia que le rodeaba (Lacouture, 1973, p. 304).

En agosto de ese mismo año, 1967, en la Cumbre de la Liga Árabe que se celebró en Sudan, un país neutral entre los bandos enfrentados, islam político versus nacionalismo árabe, Naser apareció, a diferencia de las anteriores cumbres, sin pretender ser el líder del arabismo. Pese a su enorme popularidad entre las masas, el panorama político árabe post al-Naksa inauguró el ascenso de las monarquías petroleras en lo relativo a las riendas de los asuntos árabes, particularmente, de Arabia Saudí bajo el liderazgo del rey Feysal, claramente inclinado hacia el islamismo (Abu al-Rish, 2005, 349). Se trataba de una disputa que fue aliviada por el acuerdo firmado en el seno de la misma cumbre entre ambas potencias para la retirada de sus respectivas tropas de Yemen. En definitiva,

La Cumbre de Jartum [Sudan], selló la muerte definitiva del nacionalismo árabe y del laicismo, para anunciar el inicio de la hegemonía del islam político en el mundo árabe. El fin del nacionalismo árabe estaba previsto, ya que la tendencia de los árabes es seguir al líder en vez de una ideología concreta. A eso se suma la disminución de la grandeza de Naser y la ausencia de unas instituciones que le sustituyen. Era previsto que una religión viva como el islam ocupe dicho vacío (Abu al-Rish, 2005, p. 352).

Es decir, que después del aparente fracaso del nacionalismo árabe en canalizar las emociones de las masas árabes hacia una acción que acabase con Israel, el islam político empezó a postularse como una alternativa seria al naserismo. Hay que tener en cuenta, además, que la derrota del 1967 dio un carácter aún más árabe al conflicto con Israel. Ello se debió a la pérdida -aparte de Palestina- de nuevos territorios árabes (partes de Siria, Egipto, Jordania y Líbano).

A la crítica proveniente de los sectores más islamistas se suma la generada por una nueva fracción que empezó a emerger en el seno del nacionalismo árabe. Después del 1967, una de las principales fuerzas arabistas, el Movimiento de los Nacionalistas Árabes, inició un debate interno que resumió las causas del fracaso en el naserismo: por su carácter autoritario y su pertenencia a la pequeña burguesía que impidió la adecuada conexión con las masas árabes. Su respuesta fue la adopción del marxismo (Hamrush, 1984, p. 220). Este planteamiento se tradujo en la creación de unidades paramilitares por parte de todas las organizaciones políticas palestinas. Ello hizo que la batalla se traslade al interior de los territorios palestinos ocupados e, incluso a países europeos, donde hubo actos de secuestros de aviones israelíes. Con la aparición de *al-Fidaién* (voluntarios), la resistencia palestina inició su alejamiento del nacionalismo árabe como vía discursiva que guiaba su pensamiento, para abrazar el marxismo y la explicación del conflicto en el marco de la lucha de clases. Según estas corrientes, la ocu-

pación imperialista se combatía construyendo alianzas de los segmentos populares contra las oligarquías locales.

El fracaso del nacionalismo naseriano para retomar las riendas del conflicto y recuperar la hegemonía, por lo menos en este aspecto (liderar el combate contra Israel), se debió a la inclinación hacia la opción de la lucha armada por parte de diferentes grupos palestinos, así como del gobierno sirio que necesitaba legitimarse por sus crisis internas. La falta de resultados del proyecto nacionalista árabe en cuanto al conflicto árabe-israelí, hizo que otras líneas de pensamiento político tomaran la iniciativa, fue el caso de las distintas organizaciones árabes de orientación marxistas, así como del islam político. De esta forma, el arabismo, con la impotencia frente al expansionismo de Israel, perdió la batalla por el relato y la capacidad de convencer y convocar a las masas árabes. Ello dio lugar al auge de las opciones que le han disputado la hegemonía en el mundo árabe. De ahí la afirmación de Sadat, quien sucedió Naser en la jefatura del Estado egipcio, que su predecesor no murió en septiembre de 1970, sino el 5 de junio de 1967, una hora después del estallido de la guerra (Sadat, 1965, p. 175). Cuando falleció Naser, para el pueblo egipcio *“all dreams dead with him”* (Mossallam, 2012, p. 67).

7 Conclusión

El nacionalismo árabe defendido por Naser (naserismo), marcó un punto de inflexión en el arabismo en general. Con la toma del poder por parte de los Oficiales Libres después del golpe de Estado de 1952, se inició una nueva etapa en la realidad política árabe en la que el nacionalismo árabe consiguió la hegemonía mediante la conversión de las demandas populares en políticas concretas. Así, se puso en práctica el proyecto de la unidad árabe vía acuerdos multilaterales con el resto de territorios árabes que culminó en la proclamación de la República Árabe Unida. Esta fue el resultado de la unión de Siria con Egipto e inicialmente estaba pensada como un primer paso hacia lo que iba a ser una unión progresiva de todos los países árabes.

El naserismo emprendió, asimismo, la plasmación de los ideales del socialismo árabe en políticas aplicadas. De este modo, se adoptaron una serie de medidas como las leyes de 1961; el documento del Plan de Acción Nacional; las sucesivas reformas agrarias; la nacionalización de los bienes estratégicos; la ampliación del sector público; y la industrialización del

país. Ello fue acompañado por unos planes destinados a la inclusión de las clases subalternas con el fin de reducir las desigualdades mediante el incremento de las clases medias.

Respecto al objetivo de la liberación nacional o lo que se conoce en la literatura nacionalista por libertad, el naserismo se implicó en los procesos de liberación que emprendieron distintos países árabes especialmente los del Magreb ya que el *Mashreg* accedió a la independencia antes de los años cincuenta. De este modo, el nacionalismo árabe se convirtió en un instrumento de lucha anticolonial.

Su proyecto también se reflejó la llegada al poder de una nueva generación de líderes influenciados por las ideas del nacionalismo árabe. Fue el caso del coronel Gadafi, al vencer al régimen monárquico de al-Sanusi en Libia; Numeri, quien derrocó el gobierno de la dinastía al-Mahdi en Sudán al protagonizar un golpe en mayo de 1969; y, por último, Mohamed Siad Berri, en Somalia después de un golpe militar en octubre de 1969. A ellos se suma el intento de otros militares en varios puntos del mundo árabe en establecer regímenes pan árabes influenciados por el naserismo. El más destacado fue el intento del General Ufkir en el Reino de Marruecos, cuya familia real no ocultó su alienación con el bloque occidental en detrimento de opciones más arabistas.

No obstante, las propias deficiencias conceptuales, epistemológicas y prácticas del naserismo, contribuyeron a su derrota frente a lo que podemos denominar el enemigo interno, islam político y comunismo, por una parte, y el enemigo externo, Israel y occidente, por otra. Las carencias propias de su pensamiento afectaron al nivel de inclusividad del naserismo, lo que supuso la dificultad del encaje de minorías religiosas y étnicas en el proyecto nacionalista. A ello se añade los instrumentos prácticos que fueron adoptados para su ejecución. En este respecto se destaca el personalismo y el hiperliderazgo que caracterizó el naserismo. De este modo, se abolieron los partidos políticos y todos los instrumentos de participación política en la toma de decisión; se apoyó principalmente en los cuadros procedentes del ejército en la gestión de los asuntos del Estado en detrimentos del capital humano cualificado; y se recurrió al excesivo uso de la fuerza en la batalla contra el resto de vertientes del pensamiento político ignorando, así, la importancia del enfrentamiento en el campo de las ideas, lo que significó la imposibilidad de mantener la hegemonía del nacionalismo árabe sobre las aludidas fuerzas adversarias al fracasar la represión.

Por otra parte, para abordar el comienzo del declive del nacionalismo árabe es de suma importancia subrayar los efectos de la implicación del Egipto de Naser en la guerra de Yemen, así como las sucesivas derrotas frente a Israel, lo que impidió la culminación del objetivo de la liberación nacional árabe. Naser había elevado el antagonismo árabe contra Israel hasta el punto de convertirlo en una idea hegemónica que obligó a los gobiernos árabes alejados del nacionalismo a implicarse en dicho conflicto (al-Tikriti, 2000, p. 249). Ulteriormente, en los mencionados enfrentamientos, el naserismo mostró su impotencia, por una parte, contra el islam político en Yemen y, por la otra, frente a Israel en las múltiples guerras entre ambas partes. De esta manera, el efecto de la imposibilidad de imponerse de Egipto, no solo fue la derrota del naserismo, sino que significó el comienzo del fin del proyecto nacionalista árabe. Posteriormente, surgieron narrativas, tanto a la derecha del arabismo como a su izquierda, que reivindicaban soluciones y recetas de los problemas árabes diferentes de las que reivindicaba al-Husri, Aflaq y Naser.

Después de la derrota de 1967 y del ascenso del rol de las monarquías en el mundo árabe, la liquidación absoluta del nacionalismo árabe llegó con la muerte de Naser. Este hecho marcó el fin de un proyecto político que por sus ambiciones consiguió influir considerablemente, a diferencia de otras experiencias, en la realidad árabe. El fallecimiento de Naser fue anunciada por Anouar Sadat -quien sería su sucesor en el cargo- al pueblo egipcio el 28 de septiembre de 1970. La admiración de los egipcios por su líder hizo que el funeral fuese el más popular en la historia contemporánea de Egipto (Hamrush, 1984, p. 387). Naser fue enterrado en la mezquita que él mismo construyó cerca de la sede de la dirección general del ejército.

Conclusiones

En primer lugar, cabe mencionar que, sin pretender haber agotado la investigación de todas las temáticas relativas al nacionalismo árabe, se estima que hemos logrado responder a los objetivos iniciales, así como a la hipótesis de partida. Una vez abordados los heterogéneos elementos relacionados con las raíces, conceptualización, evolución y declive del arabismo de 1913 a 1967, particularmente a través de los intelectuales que lo expusieron en sus obras, cabría resaltar algunas conclusiones extraídas de dicho análisis. En este orden de ideas, las conclusiones hacen referencia, en primer lugar, a aquellos factores que contribuyeron a la aparición del nacionalismo árabe en diferentes provincias que pertenecían o habían pertenecido al Imperio Otomano. En segundo lugar, el núcleo de la tesis hace referencia a las diversas teorizaciones y elaboraciones discursivas del nacionalismo. También se analizan las fuerzas políticas surgidas con el fin de llevar el pensamiento nacionalista árabe de la teoría a la práctica. Por último, las conclusiones recogen unas reflexiones sobre las causas de declive de esta corriente política.

- Génesis del nacionalismo árabe. El nacionalismo entendido como sentimiento de pertenencia a la comunidad árabe en general, fue el resultado de la interacción de distintos factores, unos ya existentes en el contexto árabe, y otros derivados de la influencia del pensamiento occidental sobre el pensamiento del Oriente Próximo contemporáneo. Se puede concluir, en este sentido, que los elementos autóctonos de los aludidos factores fueron, ante todo, la naturaleza de las propias relaciones de los árabes, especialmente los cristianos, con el sistema otomano. Unos vínculos de dependencia de los primeros frente a los segundos y articulados fundamentalmente en torno a lo islámico (a la cultura y a la teología). Aquellas relaciones supusieron la subordinación y el antagonismo entre la población no turca y el

Imperio Otomano y provocaron que los árabes acentuasen los elementos que les diferenciaban de los turcos, reivindicando lo árabe, empezando por el propio idioma y el pasado común, la cultura, etcétera. Se trataba de una doble reacción, tanto a la naturaleza islámica del imperio, como al nacionalismo turco. En segundo lugar, cabría hacer hincapié en la contribución que hizo el pensamiento local a la génesis del nacionalismo árabe de 1913 a 1967. A este respecto, hemos dedicado especial atención a lo que se denomina reformismo islámico árabe. A nuestro parecer, esta corriente nació a raíz de las interpretaciones teológicas de Mohamed Ibn Abd al-Wahab, que posteriormente fueron reelaboradas por la generación del Islah (reforma), cuyos máximos exponentes fueron al-Afgani -considerado el iniciador del movimiento panislámico (Kritzeck, 1969, p. 5)-, Abdu y al-Kawakibi. Este último propuso una síntesis entre el islamismo y el arabismo. Los citados ulemas plantearon la reforma del sistema califal volviendo a los Salaf (predecesores) o a los primeros tiempos de un Estado Islámico que, en su opinión, se basaba en la supremacía de los árabes respecto al resto de integrantes. De este modo, el propio islamismo dió origen a una elaboración discursiva que reivindicaba el arabismo.

La influencia exterior se reflejó principalmente en todos aquellos conocimientos adquiridos por los árabes gracias a la interacción con el pensamiento occidental. A este respecto, se menciona con especial relevancia la aportación de las misiones religiosas (católicas, protestantes y en menor medida ortodoxas) en lo que concierne a la educación y a la modernización del idioma árabe. Asimismo, la Campaña de Napoleón por Egipto permitió el acceso de considerable número de pensadores al pensamiento francés. La educación árabe “occidentalizada” dio lugar a la aparición de una clase de intelectuales árabes que fueron atraídos por el conocimiento europeo y el pensamiento de la revolución francesa particularmente. Los aludidos pensadores enfatizaron la importancia de la identidad nacional como un mecanismo capaz de emprender el renacimiento de los árabes. Para tal fin, florecieron los estudios vinculados a la modernización de la lengua árabe, lo que posteriormente permitió el auge de la literatura y la aparición de nuevos géneros literarios desconocidos hasta entonces por los árabes, tales como la novela, la prosa, el artículo periodístico, el teatro, etcétera.

Por otro lado, y siempre en el marco de los elementos que contribuyeron a la aparición del nacionalismo árabe, cabría subrayar aquellas reformas introducidas en Egipto por la dinastía de Mohammad Alí y su sucesor Ibrahim Pasha, cuando gobernaba la Gran Siria. Estas reformas implicaban, de alguna forma, la constitución de un Estado árabe independiente

de los otomanos, así como la introducción de un nuevo sistema educativo que fomentase la modernización. A eso se suma las facilidades que tuvieron las misiones religiosas occidentales en dicho territorio durante el reinado de Ibrahim Pasha. Las intenciones nacionalistas de la dinastía egipcia se reflejaron en la conquista, por parte de Mohammad Alí, de diversos territorios: parte de la Península Árabe, el Sudán y la Gran Siria, con el fin de constituir un Estado Árabe separado del poder central del Imperio Otomano.

Todo ello dio origen al nacionalismo árabe. Si que es cierto, en este sentido, el hecho de que todo lo mencionado generó un conjunto de ideas nacionalistas árabes que carecían de una condensación teórica homogénea y coherente que las articulase. Es decir, que lo que apareció finales del siglo XIX en la Gran Siria y Egipto no fue un ideario nacionalista árabe claramente expresado, sino un acervo de ideas, generalmente ligadas al ámbito cultural e identitario.

- Síntesis teórica y conversión del nacionalismo árabe de lo cultural al ámbito político. Al-Husri, “fue el primero en dar una definición moderna a lo que él denomina la nación árabe, que sería el tema central del movimiento nacionalista durante varios decenios, hasta nuestros días” (Galyum, 1992, p. 9). Se puede afirmar que la teoría nacionalista de al-Husri, que constituye la primera articulación teórica del arabismo, hizo que el nacionalismo árabe desde el punto de vista político se apoyase fundamentalmente en conceptos importados del romanticismo alemán que, sin basarse en criterios biológicos y raciales, sí adoptó el elemento de la lengua y la historia común como factores determinantes a la hora de delimitar y distinguir una nación de otra. A ello habrá que añadir la influencia del pensamiento clásico árabe como las categorías de Ibn Jaldun que llevaron al propio al-Husri a escribir un ensayo para comentar y explicar su obra principal, *al-Muqaddima*.

De esta manera, los árabes, conforme a la nueva elaboración teórica del nacionalismo árabe, eran todos aquellos que hablan la lengua árabe independientemente de su origen o religión. La lengua se convirtió en el principal criterio de pertenencia. Consecuente con esta definición, al-Husri fue el primero, en el marco del pensamiento nacionalista árabe contemporáneo, que incluyó el Magreb en la nación árabe que se limitaba entonces a al-Mashreq (Oriente Próximo, un término rechazado por él por ser una denominación que dividía la nación árabe). En su opinión, todas las tierras conquistadas por el islam y cuyos pueblos adoptaron la lengua árabe, formaban parte de la nación árabe. De ahí que ni los

turcos, ni los persas, ni los pueblos centroasiáticos, cada uno de los cuales conservó su idioma propio, formaban parte de la nación árabe.

A nuestro juicio, el énfasis de al-Husri en lo árabe en general y en la lengua en particular, se debe a su convicción de que dada a la realidad heterogénea de los árabes en términos de raza (fenicios, árabes, etcétera) y de religión (musulmanes suníes, alauíes y druces; cristianos maronitas, ortodoxos y protestantes; y judíos), se optó por lo que más les une, la lengua y la historia común. De ahí su rechazo a que la religión formase parte de los elementos de la nación. Por eso al-Husri defendió un nacionalismo secular y equidistante de todas las religiones que profesan los árabes. No obstante, esta teoría no ha tenido mucho eco en el Magreb, ya que su población esta compuesta por árabes y amazic (pueblos autóctonos del Norte de África). Lo que unió a su población fue la religión, el islam suní precisamente. Esta circunstancia contribuyó en gran medida al fracaso del arabismo de al-Husri en el Norte de África al no apostar por la religión como pivote alrededor del cual se basaba la unidad nacional.

La teoría nacionalista de al-Husri puso énfasis en que el nacionalismo árabe tenía una carga política que permitiría su plasmación en una entidad estatal. Es decir, lo convertiría en un proyecto político que liderase el renacimiento de los árabes. De este modo, el objetivo máximo del nacionalismo árabe debía ser luchar por la unidad de la nación árabe, ya que su dispersión constituía la causa principal de la degeneración que vivía. De ahí su insistencia en establecer paralelismos con los procesos de unificación de Alemania e Italia y la necesidad de un líder y una región que encabezase la anhelada unión.

al-Husri no ocultó su antagonismo con el regionalismo que defendía realidades identitarias locales diferenciadas del resto de los pueblos árabes. Por ello, dedicó una considerable parte de su producción literaria a la refutación de las ideas sobre las que se basaban dichos regionalismos. Así, rechazó que los elementos de la religión, la ubicación geográfica y el pasado faraónico que defendían los nacionalistas egipcios como base de la especificidad de su nación respecto a la nación árabe fuesen suficientes. Asimismo, rechazó el nacionalismo sirio-libanés que expuso Antun Sada, ya que pensaba, a diferencia de este último, que los elementos materiales y los intereses comunes no podían ser factores constituyentes de una nación. Este rechazo a lo material de su pensamiento, le llevó a oponerse al comunismo. La explicación materialista de los hechos, minusvaloraba la importancia de la parte espiritual y emocional del ser humano, categorías claves en la obra de

al-Husri como se ha explicado anteriormente. En segundo lugar, su oposición al comunismo provenía de la apelación de este último al internacionalismo proletario, lo que en la práctica suponía que era contrario al nacionalismo árabe

En suma, al-Husri defendió un nacionalismo árabe secular que diese cabida a todos los árabes sin considerar su religión. Es decir, se apoyaba en la lengua y la historia común y evitaba los elementos divisorios como la religión. A nuestro parecer, ello se debió al hecho de buscar un encaje para los cristianos árabes y desactivar así la posibilidad de que se implicasen en las reivindicaciones del nacionalismo localista. Asimismo, al-Husri pudo articular un marco teórico y conceptual que diese sentido a las distintas demandas nacionalistas árabes expresadas anteriormente. Todo ello constituye su contribución más importante y le dio el título de “teórico del nacionalismo árabe”. En definitiva, su teoría fue la base conceptual de diferentes fuerzas políticas nacionalistas árabes que procuraron llevar su pensamiento de la teoría a la práctica: *“Ba’athism and Nasserism, turned Arab nationalism into revolutionary movement appealing to broad masses by socialist programme, populist rhetoric and the idea of establishing a single Arab state”* (Tsupokyemla, 2014, p. 979).

- Consolidación de los enunciados teóricos del nacionalismo árabe. La contribución del Ba’at, como fuerza política que tuvo presencia en la mayor parte del mundo árabe y la de Michel Aflaq, como intelectual más destacado de esta corriente, en particular mediante su producción literaria, significaron una evolución considerable en cuanto a la teoría e incluso la práctica del nacionalismo árabe. Aparte de la continuación en la consolidación del arabismo desde el punto de vista conceptual, se introdujeron nuevos elementos que no estaban considerados por los predecesores, por al-Husri principalmente y que aportaron profundidad teórica al proceso de construcción ideológica de la nación árabe. A este respecto, queremos subrayar la importancia de lo místico y metafísico en la concepción del nacionalismo árabe. Aflaq cimentó casi la totalidad de los conceptos de su arabismo sobre nociones cargadas de misticismo tales como la misión eterna de la nación árabe, la idea de *inqilab*, la importancia de la fe en la lucha, la primacía de la religión en general, etcétera. A ello se sumó la inclusión del islam como pilar insustituible del nacionalismo árabe. A diferencia de al-Husri, quien subrayó la necesidad de alejar la religión del ámbito del nacionalismo para acomodar las minorías árabes no musulmanas, Aflaq, siendo cristiano, entendió el islam desde una óptica que transcendía su condición de religión, llegando a darle un significado que permitiese la identificación de todos los árabes con dicha religión. Es decir, que para el Ba’at, el islam era, ante todo, una religión árabe y los logros que pudo conseguir fueron mérito de los árabes. De

este modo, es frecuente encontrar en la literatura de los principales intelectuales del Ba'at denominaciones como el Profeta Árabe, la religión de los árabes y la religión cuyos textos sagrados fueron revelados en árabe. Con lo cual, la religión, el islam en este caso, se convirtió en motivo de orgullo y fuente de inspiración. Incluso, el renacimiento árabe que defiende el Ba'at es el retorno a la época gloriosa de los primeros años del islam, al momento en el que los árabes experimentaron el apogeo de su civilización.

No menos importante fue la contribución del Ba'at en lo relativo al campo práctico del nacionalismo árabe. Nos hemos centrado especialmente en la concreción de los objetivos en un marco coherente que les hace inseparables y orientados hacia el objetivo general de este movimiento: la unidad de la nación árabe, que ha sido “uno de los principales propósitos de dicha formación de ideología nacionalista” (Álvaro-Ossorio, 2020, p. 102). Los demás objetivos, libertad y socialismo, sólo se entienden en clave de la unidad. Es decir, que el colonialismo y las restricciones derivadas de los sistemas feudales; así como las desigualdades se convierten en causas directas de la realidad de la desintegración de la nación árabe. De este modo, la unidad, no solo se percibe como un objetivo del nacionalismo árabe *per se*, sino que sería la solución de todos los problemas creados por la degeneración en la que se encuentra inmersa la nación árabe. Cabe destacar, por otra parte, que el objetivo de unidad en la ideología del Ba'at se percibe, ante todo, como una lucha individual en la que las personas árabes muestran una actitud proactiva hacia el cambio, en primer lugar, a nivel individual y, posteriormente, de forma colectiva. Todo ello quedaría reflejado en el estado general de la nación. Por tanto, la unidad no solo se percibe desde el punto de vista político, sino que es un sentimiento y un sentido común unitario.

La experiencia de la unidad, la creación de la República Árabe Unida (1958-1961), que llevó a cabo el Ba'at con Naser, uniendo a Siria con Egipto, sin embargo, desveló las insuficiencias prácticas y teóricas del nacionalismo árabe. Su fracaso confirmó la disonancia entre el discurso arabista y la realidad de fragmentación del mundo árabe tanto desde el punto de vista étnico como confesional. Aunque los motivos de la separación fueron a grosso modo producto de luchas políticas por el poder, es decir, el personalismo de Naser *versus* mentalidad partidista del Ba'at, las enormes diferencias entre los respectivos pueblos y su forma de ser fueron las que aceleraron el fin del proyecto unitario. José Abu Tarbush llega a concluir que “el fiasco de la unidad (...) supuso, sin duda alguna, un saldo negativo para el panarabismo, su punto más bajo, pues constataba su fiasco empírico y, también, su déficit teórico para intentar explicar y cambiar la realidad interestatal árabe” (Abu Tarbush, 2007,

159). Asimismo, se constató la deficiencia del nacionalismo árabe en lo relativo a acomodar otros pensamientos políticos tales como el islam político, el nacionalismo local, el socialismo y otras corrientes políticas que no se decantaron por la opción arabista. Desde el punto de vista del pensamiento político árabe, el nacionalismo árabe no tuvo atracción para vencer a sus adversarios, ni en el plano de las ideas, ni en el de la actuación de gobierno.

- La praxis del nacionalismo. El arabismo defendido por Naser, quien fue considerado por al-Husri como “una encarnación del tipo árabe, la persona más capaz de unificar a la nación árabe” (Sánchez de Rojas Díaz, 2017, p. 271), marcó un punto de inflexión para el pensamiento nacionalista. Con la toma del poder por parte de los Oficiales Libres después del golpe de Estado de 1952 en Egipto, se inició una nueva etapa en la realidad política árabe, en la que el nacionalismo consiguió la hegemonía mediante la conversión de las demandas populares en políticas concretas. Entre estas acciones se puso en práctica el proyecto de la unidad árabe vía acuerdos multilaterales con el resto de territorios de dicha comunidad. La culminación de ese proyecto fue, como acabamos de señalar, la proclamación de la República Árabe Unida, que inicialmente estaba pensada como un primer paso hacia lo que iba a ser una unión progresiva de todos los países árabes.

El naserismo, además, emprendió la plasmación de los ideales del socialismo árabe en políticas aplicadas. De este modo, se adoptaron una serie de medidas enfocadas al terreno económico y social, tales como las leyes de 1961; el documento del Plan de Acción Nacional; las sucesivas reformas agrarias; la nacionalización y ampliación de los bienes estratégicos; y la industrialización del país. Ello fue acompañado por unos planes destinados a la inclusión de las clases subalternas en el tronco central de la sociedad mediante el incremento de las clases medias y la disminución de las desigualdades sociales.

Respecto al objetivo de la liberación nacional o lo que se conoce en la literatura nacionalista por libertad, el naserismo se implicó en los procesos de liberación que emprendieron distintos países árabes especialmente los del Magreb ya que el Mashreg accedió a la independencia antes de los años cincuenta. De este modo, el nacionalismo árabe reforzó su carácter de instrumento de lucha anticolonial en el mundo árabe.

No obstante, las propias deficiencias conceptuales, epistemológicas y prácticas del nacionalismo árabe en general y del naserismo en particular, contribuyeron a su derrota frente a lo que podemos denominar el enemigo interno, el islam político, el nacionalismo local y el

comunismo, por una parte, y el enemigo externo, Israel. Destacan las carencias propias de la cosmovisión sociopolítica del naserismo que impidieron la inclusión de algunos grupos étnicos y políticos en el modelo social del líder egipcio, lo que dificultó el acomodo de las minorías religiosas y étnicas en el proyecto nacionalista, ya que, muchos miembros de esas minorías “temían verse inmersas en un “océano” de árabes sunitas” (Sánchez de Rojas Díaz, 2017, p. 270). Es decir, que la excesiva arabización de la vida política, cultural y económica, fomentó la tendencia reivindicativa en el seno de las minorías no árabes, así como de los árabes no musulmanes.

A ello se añaden los instrumentos prácticos que fueron adoptados para la aplicación práctica del nacionalismo en el caso de Egipto. A este respecto se destaca el personalismo y el hiperliderazgo que caracterizó al naserismo. De este modo, se abolieron los partidos políticos y se cerraron todos los canales de participación política en la toma de decisión. Naser se apoyó principalmente en los cuadros procedentes del ejército en la gestión de los asuntos del Estado en detrimento del capital humano cualificado (Amado Castro, 2015, p. 103); y se recurrió al excesivo uso de la fuerza en la lucha contra el resto de vertientes del pensamiento político, ignorando, así, la importancia del debate en el campo de las ideas, lo que significó, a la larga, la imposibilidad de mantener la supremacía del nacionalismo árabe sobre las aludidas fuerzas. Segura i Mas resume que el nacionalismo árabe fracasó porque “existían Estados árabes; prevalecían los intereses de unas élites vinculadas a las independencias que, a menudo y ante el silencio occidental, derivaban hacia dictaduras o teocracias que, minadas por la corrupción, el nepotismo y el tráfico de influencias, negaban las libertades y conculcaban los derechos humanos” (Segura i Mas, 2016, p. 46).

Por otra parte, al abordar el comienzo del declive del nacionalismo árabe, es de suma importancia subrayar los efectos de la implicación del Egipto de Naser en la guerra de Yemen, así como las sucesivas derrotas frente a Israel, ya que impidieron la culminación del objetivo de la liberación nacional árabe. Naser, anteriormente, había elevado el antagonismo árabe contra Israel hasta el punto de convertirlo en una idea hegemónica que obligó a los gobiernos árabes alejados del nacionalismo a implicarse en dicho conflicto (al-Tikriti, 2000, p. 249). En esta tesitura, la derrota del 1967 aceleró la caída definitiva del nacionalismo árabe y abrió la vía para el inicio de la influencia del islamismo (Nair, 1995, p. 480). Esa derrota del panarabismo, la mayor que sufrió en esos años, que desacreditó tanto a Naser como al Ba'at (Sánchez de Rojas Díaz, 2017, p. 272). Después de ella, la mayor parte de los Estados árabes se replegaron tras a sus fronteras y renunciaron a la implicación en nuevos desafíos más allá

de su espacio nacional. Es decir, los diferentes Estados árabes empezaron a desarrollar agendas nacionales propias e influenciadas por las dinámicas de la guerra fría y alejadas de acciones comunes articuladas en el seno de lo que se podría llamar solidaridad árabe: la *Umma*

De esta manera, el efecto de la imposibilidad de imponerse de Egipto, no solo fue la derrota del naserismo, sino que significó el comienzo del fin del proyecto nacionalista árabe. Posteriormente, surgieron narrativas tanto a la derecha del arabismo como a su izquierda que reivindicaban soluciones y recetas de los problemas árabes diferentes de las que reivindicaba al-Husri, Aflaq y Naser. La principal de ellas es la de los islamistas con el lema el islam es la solución.

Después de la derrota de 1967 y del ascenso del rol de las monarquías en el mundo árabe, la liquidación absoluta del nacionalismo árabe llegó con la muerte de Naser en el 28 de septiembre de 1970. Una muerte que marcó el fin de un proyecto político que por sus ambiciones consiguió influir, a diferencia de otras experiencias, en la realidad árabe. Lo cual quedó reflejado en la llegada al poder de una nueva generación de líderes influidos por las ideas del nacionalismo árabe. Fue el caso del coronel Gadafi, al vencer el régimen monárquico de al-Sanusi en Libia; Numeri, quien derrocó el gobierno de la dinastía al-Mahdi en Sudán al protagonizar un golpe en mayo de 1969; y, por último, Mohamed Siad Berri, presidente de Somalia después de un golpe militar en octubre de 1969. A ellos se suma el intento, sin éxito, de otros militares en varios puntos del mundo árabe de establecer regímenes pan árabes influenciados por el naserismo. El más destacado fue el intento del general Ufkir en el Reino de Marruecos, cuya familia real no ocultó su alienación con el bloque occidental en detrimento de opciones más arabistas.

- Consecuencias del declive del nacionalismo árabe. El nacionalismo árabe de 1913 a 1967 fue la consecuencia directa de al-Nahda cultural emprendida a finales del siglo XIX en la parte oriental del mundo árabe. Posteriormente, el sentimiento nacionalista entre las masas árabes ha ido más allá de lo meramente cultural e identitario. De esta forma, el desmembramiento del Imperio Otomano y la posterior colonización del mundo árabe por parte de las superpotencias occidentales favoreció el auge del nacionalismo, llegando incluso a hegemonizar el discurso político de aquel entonces, en los años 50 y 60 (Suleiman, 1994, p. 22). A este respecto, el nacionalismo árabe gozó de una gran aceptación social y una gran capacidad para aglutinar las masas árabes en torno a su proyecto político. Aparte de su atractivo ideológico, su auge debe entenderse en el contexto postcolonial en el que dominaba el resentimiento anti occidental; los inicios del conflicto contra Israel; la pendiente

descolonización de partes del mundo árabe y el creciente activismo de regímenes árabes pro occidentales (el Pacto de Bagdad) que se oponían a los objetivos del nacionalismo: unidad, libertad (entendida como, no solo descolonización, sino como independencia económica, política y de defensa de los países árabes) y el socialismo que ponía el énfasis en una agenda social capaz de reducir las brechas socioeconómicas en las sociedades árabes.

A este respecto, el auge del islamismo, para muchos investigadores, es el resultado del fracaso del nacionalismo árabe como modelo (Ortiz Marina, 1992, p. 40) y como praxis política. La acción del nacionalismo árabe en el poder se basó, por un lado, en la negación oficial de la pluralidad y, por otro, en la represión de los islamistas. Todo ello tuvo un efecto contraproducente, ya que incrementó la impopularidad de los sistemas estatales como el del Ba'ath. El caso más paradigmático es la represión del gobierno sirio contra los hermanos musulmanes en los años ochenta, especialmente 1982 en Hama, para “evitar que se conformaran centros de poder alternativos sociales” (Álvarez-Ossorio y Martínez, 2013, p 121).

A lo anterior se suma el carácter paternalista de los gobiernos nacionalistas que cubría el grueso de las necesidades económicas de sus ciudadanos sin exigir contrapartidas como la tributación, por ejemplo. Este modelo fracasó al no conseguir diversificar las fuentes de ingresos, que estaban altamente ligadas a los vaivenes del precio los hidrocarburos y a la creciente importancia de lo económico en las relaciones interestatales. Todo ello debilitó el nacionalismo árabe privándolo de su capacidad de convocatoria y de su atractivo ideológico.

Estos factores, junto con la entrada de los dividendos del petróleo en el tablero político, inclinaron la balanza a favor los de países como las monarquías del Golfo Árabe que defendían posiciones conservadoras y que preconizan el islam político. Todo ello pese a que la rivalidad inter árabe no era de rasgo económico, por mucho que lo material pudiera reforzar la supremacía de una posición u otra, como sucedió con el uso de los ingentes recursos financieros para difundir una de las interpretaciones más conservadoras del islam, wahabismo, principalmente. Un islam que trasciende el ámbito de prédica y la concepción de la religión como un elemento limitado al ámbito privado e individual, para pasar a usarse en la esfera pública como motor de conservadurismo de la sociedad. Evidentemente, este realineamiento a favor de lo conservador a nivel del mundo árabe fue secundado y alentado, principalmente, por los países de la órbita occidental (Suleiman, 1994, p. 18). Es decir, que occidente favoreció la interpretación conservadora del islam, así como ciertos movimientos

islamistas (Gerges, 1999, p. 75). Corm eszoba que occidente se alió con el islma político para combatir a la Unión Soviética y los movimiento laicos árabes (Corm, 2016, p. 64). Un factor que puede resultar sorprendente para el lector poco familiarizado con la literatura que aborda la región.

La consecuencia directa del debilitamiento del nacionalismo árabe, resume Sami Nair, es el florecimiento de los movimientos nacionalistas no árabes (los kurdos, amazigs, etcétera), del islamismo y de la izquierda radical (Nair, 1995, p. 477-484), y la desaparición de la idea de construcción de una estructura paraestatal de solidaridad entre los países árabes. Lo cual hizo que cada Estado árabe buscase una salida propia a sus problemas. En el caso de Egipto emprendió un proceso de paz con Israel y abandonó el socialismo árabe iniciando una oleada de privatizaciones que disminuyeron el peso del Estado en la economía (Ortiz Marina, 1992, p. 39).

En suma, el nacionalismo árabe se fracasó en sus objetivos. Relacionar o no el fiasco del nacionalismo árabe con la crisis estructural actual que azota a las sociedades, economías y políticas de los Estados árabes, está fuera de los objetivos de esta investigación. Entender las repercusiones de dicho fracaso sobre la actualidad, y relacionándolo con el islam político como ideología con posibilidades de ser hegemónica, podría ser el objetivo de otra investigación.

Bibliografía

- Abdel-Malik, A. (1983). *Contemporary Arab Political Thought*. Londres: Zed Books Ltd.
- Abdelmalek, A. (1967). *Egipto, sociedad militar*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Abdelnaser, G. (1970). *Filosofía de la Revolución*. Madrid: Gráficas canales.
- Abderrahman Burj, M. (1969). *Sati al-Husri*. El Cairo: Casa del Libro Árabe.
- Abdu, S. (1999). *Al-Tahlil al-Nafsi lishajsiyyat Siyasiyya Arabiyya (El análisis psicológico de personalidades políticas árabes)*. Damasco: Dar Ala al-Din.
- Abdu, S. (2006). *Hizb al-Ba'at al-Arabi al-Ishtiraqi Yahkum Suriyya 1963-1970 (El Partido Ba'at Árabe gobierna Siria 1963-1970)*. Damascos: Hasan Malas Publishing House.
- Abdulah, I. (1986). *Abdelnaser wa al-Ijuan al-muslimun (Abdelnaser y los Hermanos Musulmanes)*. El Cairo: Dar al-Taliá.
- Abu al-Rish, S. (2005). *Gamal Abdelnaser: ajir al-arab (Gamal Abdelnaser: el último árabe)*. Beirut: Arab Unity Study Center.
- Abu Jaber, S (1966). *The Arab Ba'th Socialist Party*. New York: Syracuse University Press.
- Abu Sharaf, A. (1992). *Mohamed Husein Heykal ua al-Fiqr al-Qawmi al-Misri (Mohamed Husein Heykal y pensamiento nacionalista egipcio)*. Beirut: Dar al-Jil.
- Abu-Tarbush, J. (2007). *Del nacionalismo a los islamismos*. Ayer, Vol. 65, PP. 153-182.
- Academia Científica de la Unión Soviética: Instituto del Orientalismo. (1976). *Tarij al-Aqtar al-Arabiyya al-Muasira, 1918-1970 (Historia de los territorios árabes contemporáneos 1918-1970)*. El Cairo: Dar al-Farabi.
- Adeed, D. (2003). *Arab Nationalism in the Twentieth Century: From Triumph to despair*. Oxford: Princeton University.

- Aflaq, M. (1960). *Dirasat fi al-Ishtiraqiyya* (Estudios sobre el socialismo). Beirut: Dar al-Tali'ah.
- Aflaq, M. (1971). *Fi Sabil al-Ba'at* (Por el Ba'at). Vol I, II, III. Beirut: Dar al-Tali'ah.
- Aflaq, M. (1977). *Selección de textos del pensamiento del fundador del Partido Ba'ath*. Madrid: Litografía EDER.
- Al-Aqad, M. (2015). *Abdu Tayeb al-Mutanabi*. El Cairo: Al-Majala al-Arabiyya.
- Al-Gazali, M. (2005). *Al-Islam wa al-Manahiz al-Ishtiraqiyya* (Islam y aplicaciones del socialismo). El Cairo: Sharikat Enahda. 4ed.
- Al-Husri, S (1944). *Ara wa ahadit fi al-wataniyya wa al-qawmiyya* (Opiniones y comentarios sobre el patriotismo y el nacionalismo). El Cairo: Matba'at al-Risala.
- Al-Husri, S (1951). *Muhadarat fi nushu al-fikra al-qawmiyyah* (Conferencias sobre el génesis de la idea nacionalista). Beirut: Center for Arab Unity Studies.
- Al-Husri, S (1967). *Mudakirati fi al-Irak: 1921-1941* (Mis memorias en Irak: 1921-1941). Beirut: Dar al-Tali'ah.
- Al-Husri, S. (1944). *Al-Wataniyya wa al-Qawmiyya* (El patriotismo y el nacionalismo). El Cairo: Matba'at al-Risala.
- Al-Husri, S. (1958). *Safahat min al-madi al-qarib* (Pinceladas de la historia reciente) 2°ed. Beirut: Center for Arab Unity Studies.
- Al-Husri, S. (1961). *Al-Uruba bayn du'atíha wa mu'aridíha* (La arabidad entre sus predicadores y detractores). Beirut: Center for Arab Unity Studies.
- Al-Husri, S. (1961). *Dirasat an Muqaddimat Ibn Jaldun* (Estudios sobre la Muqaddima de Ibn Jaldun) 3°ed. El Cairo: dar al-Kitab al-Arabi
- Al-Husri, S. (1985), *Abhat mujtara fi al-Qawmiyya al-Arabiyya* (Ensayos selectos sobre el nacionalismo árabe). Beirut: Center for Arab Unity Studies.
- Al-Husri, S. (1985). *¿Ma Hiyya al-Qawmiyya?* (¿Que es el nacionalismo?). Beirut: Center for Arab Unity Studies.
- Al-Husri, S. (1985). *Ahadiz fi al-tarbiyya wa al-Ijtimá* (Comentarios sobre la enseñanza y la sociedad) 2°ed. Beirut: Center for Arab Unity Studies.
- Al-Husri, S. (1985). *Al-Uruba awalan* (Primero, la arabidad) 2°ed. Beirut: Center for Arab Unity Studies.
- Al-Juli, L. (1964). *Dirasat fi al-Waqí al-Misri al-Muasir* (Estudios sobre la realidad egipcia contemporánea). Beirut: Dar al-Tali'ah.
- Al-Jundi, A. (1960). *Hada hua Gamal* (Este es Gamal). Beirut: Maktabat al-Ma'arif.

Al-Jurf, T. (1965). *Tawrat 23 yulyu wa Mabadi al-Nidam al-Siasi fi al-Jumhuriyya al-Arabiyya al-Mutahida* (La Revolución del 23 de julio y los principios del régimen político en la República Árabe Unida). El Cairo: Biblioteca de El Cairo.

Al-kawakibi, A. (1897/1931). *Umm al-Qura* (La madre de las aldeas). El Cairo: Imprenta Egipcia de al-Azhar.

Al-Kawakibi, A. (1900/2011). *Tabai al-Istibdad* (Características de la tiranía), El Cairo: Hidawi Foudation for Education and Culture.

Al-Mardini, Z. (1988). *Al-Ustad: Qissat Hiayat Michel Aflaq* (El profesor: biografía de Michel Aflaq). London: Riad El-Rayyes Books.

Al-Razaz, M (1960). *Ma'alim al-Hayat al-Arabiyya al-Jadida* (Características de la vida árabe). Beirut: Dar al-Ilm li al-Malayin.

Al-Razaz, M (1976). *Al-Tajriba al-Murra* (La amarga experiencia). Beirut: Dar al-Talía.

Al-Tahtawi, R. (1869/2012). *Manahij al-albab al-misriyya fi manahih al-adab al-asria* (Métodos egipcios para la adquisición de artes modernas). El Cairo: Kalimat Arabia.

Al-Tahtawi, R. (1877/2012). *Al-Murshid al-Amin fi Talim al-Banat wa al-Banin* (La fiel guía para educar a alumnas y alumnos). El Cairo: Dar Al-kitab al-Masri.

Al-Tahtawi, R. (2011). *Tajlis al-ibriz ila taljis baris* (Otro puro para resumir París). El Cairo: Kalimat Arabia.

Al-Tikriti, B. (2000). *Nashát ua Tataur al-Fiqr al-Nasiri* (Génesis y evolución del pensamiento naserí). Beirut: Arab Unity Study Center.

Al-Naúri, I. (1977). *Adab al-Mahjar* (Literatura de la diáspora). El Cairo: Dar al-Ma'arif.

Albert, J. (2008). Las relaciones entre los fascismos y el movimiento nacionalista árabe. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, Vol. 6, PP. 53-77.

Álvarez-Ossorio, I y Matrínez, N. (2013). Los Hermanos Musulmanes en Siria: entre la confrontación y la concentración. En Izquierdo Brichs, F (Ed). *El islam político en el mediterráneo: radiografía de una evolución*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

Amado Castro, V. (2015). Egipto: de Mubarak a Sisi. Ejército y autoritarismo. En Álvarez-Ossorio, I (Coord). *La primavera árabe revisitada: reconfiguración del autoritarismo y recomposición del islamismo*. Thomson Reuters Aranzadi, PP. 101-120

Amara, M. (2007). *Rifa al-Tahtawi: raid al-tanwir fi al-asar al-hadit* (Rifa al-Tahtawi: impulsor de la iluminación en la edad contemporánea). El Cairo: Dar al-Sharq.

Anderson, B. (2011). *The American University of Beirut: Arab Nationalism and Liberal Education*. Texas: University of Texas Press.

Antonius, G. (1995). *The Arab Awakening. The story of the Arab national movement*. Londres: Pickle Partners Publishing.

Aouad, A. (1987). *Tarij al-fikr al-misry al-hadit* (Historia del pensamiento egipcio contemporáneo. El Cairo: Biblioteca Medbuli.

Arsalan, S. (2012). *Limada taajara al-muslimun wa tagadama gairuhum?* (¿Por qué se atrasaron los musulmanes y avanzaron los demás?) El Cairo: Hindawi Foundation for Education and Culture.

Awatef, K. (2017). Feminismo, identidad y religión en el mundo árabe. *Revista Clepsydra*, Vol. 16, pp. 65-82.

Azoury, N. (1905). *Revéil de la Nation arabe dans l'Asie turque*. París: Plon-Nourrit.

Badawi, M. (1993). *A short history of modern Arabic literature*. Oxford: Clarendon.

Badir Aùn, F. (2014). *Ilm al-Qalam wa madarisuh* (Ciencia de la retórica y sus escuelas) 3°ed. El Cairo: The Anglo Egyptian bookshop.

Ben al-Habib Hajloui, N. (2003). *Tatirat al-fikr al-nasiri ala al-jalig al-arabi 1952-1971* (Repercusiones del pensamiento naserí sobre el Golfo Árabe 1952-1971). Beirut: Arab Unity Study Center.

Beneito, P. (2001). La doctrina del amor en Ibn Al-Arabi. Comentario del nombre divino Al-Wadud. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Vol. 18.

Benjamin, J. (2011). *Roots of domination: Political institutions and social structure in Syria from the French Mandate to Hafid al-Asad*. Tesis de master. University of Utah.

Berkes, N. (1936). *Sociology in Turkey*. *The American Journal of Sociology*, Vol. 42, PP. 238-246.

Bessis, S. (2008). *Los árabes, las mujeres, la libertad*. Madrid: Alianza.

Bitar. S. (1960). *al-Siyasa al-Arabiyya bayn al-Mabda wa al-Tatbiq* (La política árabe entre el principio y la práctica). Beirut. Dar al-Talía.

Caspistegui, J. (2013). *Occupying Syria under the French mandate, insurgency, space and state formation*. *Memoria y civilización*. Anuario de historia, Vol, 16, pp. 389-392.

Choueiri, Y. (2000). *Arab Nationalism: A history, Nation and State in the Arab World*. Oxford: Balckwell Publishers.

Cleveland, W. (1971). *The Making of an Arab Nationalist: Ottomanism and Arabism in the Life and Thought of Sati al-Husri*. New Jersey: Princeton University Press.

Congreso Nacional de las Fuerzas Populares Egipcias. (1962). *Carta de Acción Nacional*. El Cairo: al-Bayan.

Corm, G. (2015). *Pensamiento y política en el mundo árabe. Contexto histórico y problemáticas, siglos XIX y XX*. Barcelona: Ediciones Bella Terra.

Crom, G. (2016). *Arab Contemporary Political Thought: Secularist or Theologist*. *Moustakbal Arabi*, Vol, 444. PP. 66-73

- Darwaza, E. (1961). *Al-Shuiyya al-Mahaliyya fi Marakat al-Arab al-Qawmiyya* (El comunismo local en la batalla nacionalista árabe). Beirut: Dar al-Talia.
- Dekmejian, H. (1972). *Egypt Under Naser: A study in political dynamics*. London: University of London Press Ltd.
- Devlin, J. (1979). *The Ba'th Party. A History from its origins to 1966*. California: Hoover Institution Press.
- Eberhard, K. (1990). *Ba'th v. Ba'th: The Conflict between Syria and Iraq 1968-1989*. London: I. B. Tauris and Co Ltd.
- El-Attrache, M. (1973). *The political philosophy of Michel Aflaq and the Ba'ath Party in Syria*. Oklahoma: The University of Oklahoma.
- Ernest Down. *The Quality of Arab Nationalism*. En Derek Hopwood. (2000). *Arab Nation, Arab Nationalism*. Oxford: Edited by Derek Hopwood.
- Fahmy, K. (1997). *All the Pasha's Men: Mehmed Ali, His Army and the Making of Modern Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Farah, E. (1978). *Evolución de la ideología árabe revolucionaria*. Madrid: Minuesa.
- Feliu, L y Izquierdo-Brichs, F. (2019). *Communist parties in the Middle East: 100 Years of History*. New York: Routledge.
- Fildis, T. (2011). *The Troubles in Syria: Spawned by French divide and rule*. *Middle East Policy*, Vol, XVIII, pp. 129-144.
- Francisco Javier Fuentes Gil, Joaquín Pellicer Balsalobre. (2016). *Cien años de geopolítica en Oriente Medio: el acuerdo de Sykes-Picot*. *Boletín del Instituto Español de Estudios Estratégicos*, Vol. 3, pp. 895-932.
- Galium, B. (1992). *Estado contra nación. La crisis del mundo árabe*. Madrid: Ipeala.
- García, P. (2015). *La configuración de Oriente Próximo tras la Primera Guerra Mundial*. *Revista UNISCI*, Vol, 37. PP 49-72
- Geer, Benjamin. (2011). *The Priesthood of Nationalism in Egypt: Duty, Authority, Autonomy*. PhD thesis: SOAS (School of Oriental and African Studies).
- Gerges, F. (1999). *America and Political Islam: Clash of Cultures or Clash of Interest*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Giant, R. (1997). *Incomplete Revolution. Lutfi al-Khuli and Naser's Socialism in the 1960s*. London. Frank Cass LTD.
- Goldschmidt, A. (2004). *Modern Egypt. The Formation of a Nation State*. London: Westview Press.
- Gutiérrez de Terán, I. (2003). *Estado y Confesión en Oriente Medio: el caso de Siria y Líbano. Religión, taifa y representatividad*. Madrid: Contarabia Ediciones, Universidad Autónoma de Madrid.

- Gutiérrez de Terán, I. (2003). *Estado y Confesión en Oriente Medio: el caso de Siria y Líbano. Religión, taifa y representatividad*. Madrid: Contrabia Ediciones, Universidad Autónoma de Madrid.
- Haim, S (1955). *Islam and the Theory of Arab Nationalism*. *Die Welt des Islams*. Vol. 4, pp. 124-149.
- Haim, S (1964). *Arab Nationalism: An Anthology*. Los Angeles: University of California Press.
- Hamrush, A. (1984). *Jarif Abdelnaser (El otoño de Abdelnaser)*. El Cairo: Maktabat Madbuli.
- Hamrush, A. (1992). *Tawrat 23 yuliu (La Revolución del 23 de julio)*. El Cairo: Organismo Público Egipcio del Libro.
- Hamrush, A. (1992). *Tawrat 23 yuliu (La Revolución del 23 de julio)*. El Cairo: Organismo Público Egipcio del Libro.
- Heykal, M. (1978). *Yumiyat Abdelnaser an harb Falastin (Diarios de Abdelnaser sobre la Guerra de Palestina)*. París: Editorial Mundo Árabe.
- Heykal, M. (1983). *Tawrat al-Adab (Revolución de la literatura)*. El Cairo: Dar al-Ma'aref.
- Hilal, A. (1983). *Mitag al-Jamiá al-Arabiyya baina al-qutriyya wa al-Qaumiyya (La carta de la Liga Árabe entre el regionalismo y el nacionalismo)*. Beirut: Center for Arab Unity Studies.
- Hourani, A. (1962). *Arabic Thought in the Liberal Age*: London. Oxford University Press.
- Hourani, A. (1990). *The emergence of the modern Middle East*. London: MacMillan.
- Hourani, A. (1990). *The emergence of the modern Middle East*. London: MacMillan.
- Hueidi, A. (1979). *Hurub Abdelnaser (Las guerras de Abdelnaser)*. Bierut: Dar al-Talía.
- Husein, A. (1971). *Nisf Qarn min al-Uruba wa Qdiyyat Filistin (Medio siglo de arabismo y de la causa de Palestina)*. Saida: Dar al-Kitab.
- Husein, T. (2014). *Mustagbal al-Zagafa fi Misr (El futuro de la cultura en Egipto)*. El Cairo: Hindawi Foundation for Education and Culture.
- Ibn Abd al-Wahhab, M. (2010). *Al akida wa al adab al islamyyia (El dogma y las modales islámicas)*. Riadh: Maktabat Ibn Taimyya.
- Ibn Jaldun, A. (1958). *The Muqaddima, an introduction to history*. Nueva York: Rosenthal
- Ibrahim, J. (1971). *Al-mitak wa al-Itihad al-Ishtiraki al-Arabi (La Carta y la Unión Socialista Árabe)*. El Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi.
- Idir, O. (2018). *Syria and Lebanon under the French mandate: cultural imperialism of empire*. London: I. B. Tauris.
- Ismael, T. Rifa't, E. (1990). *The Communist Movement in Egypt 1920-1988*. Nueva York: Syracuse University Press.

- Jundi, S. (1969). *Al-Ba'th (El Ba'at)*. Beirut: Dar al-Nahar li al-Nashr.
- Kamal, C. (2011). Las mujeres y las luchas por la liberación. *Revisa Nomadías*, Vol. 13, pp. 147-151).
- Karanjia, K. (1953). *Arab dawn*. Bombay: Perennial Press.
- Karol, S. (2006). The Aran National Movement in the World War One. *Asian and African Studies*, Vol. 15, pp. 40-54.
- Kasem, A. (1899/2012). *Tahrir al-Mará (La emancipación de la mujer)*. El Cairo: Hindawi Foundation.
- Keddouri, E. (1961). *Nationalism*. Londres: Hutchinson University Library.
- Kedourie, E. (1974). *Arabic Political Memoirs and other studies*. London: Routledge.
- Kenny, L. (1963). Sati Al-Husri's Views on Arab Nationalism. *Middle East Journal*. Vol. 17, no, 3.
- Kepel, G. (1985). *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and the Pharoah*. California: University of California Press.
- Khadduri, M. (1969). *Republican Iraq*. London: Oxford University Press.
- Kritzeck, J. (1969). Islam y nacionalismo árabe. *Revista de Estudios Orientales*. Vol. I.
- Lacouture, J. (1973). *Nasser: a Biography*. London: Secker and Warburg.
- Lait, M. (2019). The Jewish Bourgeoisie of Egypt in the First Half of the Twentieth Century: Modernity, socio-cultural Practice and Oral. *Jama'a*, Vol. 24, pp. 7-32
- Mahmoud. F. (1994). *Usul al-fikr al-arabi al-hadit inda al-Tahtawi (Raíces del pensamiento árabe contemporáneo en al-Tahtawi)*. El Cairo: Dar al-fikr.
- Margot, B. (2009). *Feminism in Islam: Secular and religious convergences*. Georgetown: Oneworld.
- Maribel, L. (2002). La modernidad en femenino: Mayy Ziadeh desde la actualidad. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección árabe-islam*, Vol. 51. PP, 53-66.
- Martín, G. (1999). *El Estado árabe: Crisis de legitimidad y contestación islámista*. Barcelona: Ediciones bellaterra.
- Martínez Montávez, P. (1974). *Introducción a la literatura árabe moderna*. Madrid: Imprenta Viuda.
- Matar, F. (1975). *Bisara ha an Abdelnaser (Con sinceridad sobre Abdelnaser)*. Beirut: Dar al-Talía.
- Mesut, U. (2013). Ottoman Arab Officers between Nationalism and Loyalty during the First World War. *War in History*, Vol. 20, pp. 526-544.

- Mohamed, F. (1992). *Al-Fikr al-Tarbauil lil ustad Mohamed Abdu* (El pensamiento pedagógico del profesor Mohamed Abdu). El Cairo: Maktabat al-Nahda.
- Mossallam, A. (2012). *Hikayat Sha'b-Stories of Peoplehood: Nasserism, Popular Politics and Songs in Egypt 1956-1973*. PhD. Department of Government: London School of Economics.
- Murqus, E (1966). *Naqd al-Fiqr al-Qawmi ind Sati al-Husri* (Crítica del pensamiento nacionalista de Sati al-Husri). Beirut: Manshurat Dar al-Taliá.
- Musa, A. (1954). *El Oriente Medio de la primera guerra mundial*. Cuadernos de Estudios Africanos, Vol. 23, pp. 40-54.
- Musa, S. (2011). *Al-Ishtiraqiyya (El Socialismo)*. El Cairo: Hindawi Foundation for Education and Culture.
- Nair, S. (1995). *Del nacionalismo árabe al islamismo*. Anuario Internacional CIDOB, Vol. 7, PP. 477-484.
- Nuayme, M. (1977/2011). *Sabún (Setenta) 13°ed*. Beirut: Naufal.
- Olson, R. (1982). *The Ba'th and Syria, 1947 to 1982. The revolution of ideology, party and State: from the french mandate to the Era of Hafid al-Asad*. Michigan: The Kingston Press.
- Ortiz Marina, R. (1992). *Del nacionalismo al integrismo: el fracaso de la secularización en el mundo árabe*. Cuadernos de estrategia, Vol. 45, PP. 31-40.
- Owen, R. (2000). *State, power and politics in the making of the modern Middle East*. New York: Routledge.
- Partido Ba'at Árabe Socialista. (1963). *Nidal al-Ba'at (La lucha del Ba'at)*. Beirut: Dar al-Tali'ah.
- Partido Ba'at Árabe Socialista. (1963). *Nidal al-Ba'at (La lucha del Ba'at)*. Beirut: Dar al-Tali'ah.
- Partido Ba'at Árabe Socialista. (1972). *Dirasat Tarigiyya Tahliliyya Muzaja (Estudios Históricos Analíticos Resumidos)*. Damasco: Departamento de Propaganda e Información.
- Partido Ba'at Árabe Socialista. (1974). *Bad al-Muntalaqat al-Nadariyya li Hizb al-Ba'at al-Arabi al-Ishtiraki (Punto de partida teóricos del Partido Ba'at Árabe Socialista)*. Beirut: Dar al-Tali'ah.
- Philip, K. (1987). *Syria and the French Mandate: The Politics of Arab Nationalism 1920-1945*. Princeton: Princeton University Press.
- Rashid Rida, M. (2012). *Al-Jilafa (El califato)*. El Cairo: Hindawi Foundation for Education and Culture.
- Roberts, D. (1987). *The Ba'th and the creation of modern Syria*. London: Croo Helm.
- Ruiz Bravo, C. (1976) *La controversia ideológica nacionalista árabe/nacionalismos locales: Oriente. 1918-1952*. Madrid: Gráfica Internacional.

- Sada, A (1947). *al-Siraá al-fikrí fi al-adab al-suri* (La lucha ideológica en la literatura siria). Beirut: Sada Foundation for Culture.
- Sada, A (1948). *al-Muhadarat al-Ashrá* (Las diez conferencias). Damasco: Publicaciones del Partido Nacional Socialista Sirio
- Sada, A (1997). *al-Islam fi risalateih: al-Masihyya wa al-Muhmadiyya* (El islam en sus dos mensajes: el cristianismo y el mahometanismo) 3^oed. Beirut: Dar al-Fiqr.
- Sada, A. (1992). *Nushu al-Umam* (El germen de las naciones) 5^oed. Beirut: Dar Talas.
- Sadat, A. (1965). *Al-Tawra al-Misriyya, asraruha al-Jafiyya wa asbabuha al-Bsikulugiyya* (La revolución egipcia, su secretos y causas psicológicas). El Cairo: Dar al-Fikr al-Arabi.
- Sadat, A. (1978). *In Search of Identity: An Autobiography*. London: Fontana.
- Sadún, H. (1984). *Tajdid al-Hadiz an al-Qaumiyya al-Arabiyya* (Renovación de los estudios sobre el nacionalismo árabe). Beirut: Center for Arab Unity Studies.
- Said, E. (2003). *Orientalismo*. Barcelona: Ediciones Libertarias.
- Sánchez de Rojas Días, E. (2017). Sobre las raíces del problema sirio. Parte I, la crisis del nacionalismo árabe. *Boletín del Instituto Español de Estudios Estratégicos*, Vol. 5, PP. 264-281.
- Seale, P. (1965). *The Struggle for Syria: A Study of Post-war Arab Politics, 1945-1958*. London: Oxford University Press.
- Segura i Mas, A. (2003). Religión, política y conflicto en el mundo musulmán. *Movimiento de personas e ideas y multiculturalidad*, Vol. 1. PP. 121-140
- Segura i Mas, A. (2016). Del Acuerdo Sykes-Picot al Estado Islámico. *Política Exterior*, Vol. 171. PP. 40-50
- Shahdi, M. (1973). *Taámulat fi al-Nasiriyya* (Razonamientos sobre el naserismo). Beirut: Dar al-Taliá.
- Stark, F. (1961). *Dust in the Lion's Paw Autobiography 1939-1946*. London: Nabu Press.
- Suleiman, Y. (1994). *Arabic Sociolinguistic. Issues and Perspectives*. En: (London), S. Y. Coord. *Nationalism and Arabic Language. A Historical Overview*. Routledge.
- Suleiman, Y. (2003). *The Arabic Language and National Identity. A Study in Ideology*. Whashington DC: Georgetown University Press.
- Tibi, T. (1981). *Arab Nationalism: A Critical Enquiry*. Nueva York: St Martin's Press.
- Tikhonova, T. (1986). *Sati al-Husri: Raed al-Manha al-Ilmani fi al-Fiqr al-Qawmi al-Arabi* (Sati al-Husri: pionero de la vertiente secular en el pensamiento nacionalista árabe). Moscú: Dar al-Takaddum.
- Tourkmani Masri, R. (2015). *El Partido Ba'at en Siria: evolución ideológica de su fundador y praxis política a partir de 1940*. Tesis doctoral, Departamento de Estudios Árabes e Islámicos, Unversidad Complutense de Madrid.

- Tourkmani Masri, R. (2015). El Partido Baat en Siria: evolución ideológica de su fundador y praxis política a partir de 1940. Tesis doctoral, Departamento de Estudios Árabes e Islámicos: Universidad Complutense de Madrid.
- Tsupokyemla. (2014). Sati Al-Husri's Contribution on Arab Nationalism. Proceedings on the Indian History Congress, Vol. 75, PP. 975-981.
- Vatikiotis, J. (1969). The modern history of Egypt. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Vatikiotis, J. (1975). The Egyotian Army in Politics: Pattern for new nation? Bloomington: Indiana University Press.
- Vatikiotis, J. (1978). Nasser and his generation. London: Croom Helm.
- Velasco de Castro, R. (2012). Las aspiraciones del nacionalismo marrquuí en el marco de la Segurnda Guerra Mundial. Cuadernos de historia contemporánea, Vol. 34. PP. 277-305
- Wustefeld, F. (2015). Ashraf Mecca (Los jerifes de La Meca). Londres: Dar al-Waraq.
- Yusef Ahmed, A. (1981). Al-Daur al-Misri fi al-Yaman 1962-1970 (El rol egipcio en Yemen 1962–1970). El Cairo: Agencia Pública Egipcia del Libro.
- Yusef Ahmed, A. (1995). Al-Majmuá al-Kamila li Jutab ua Ahadit ua Tasrihat Gamal Abdelnaser (La recopilación de discursos, narraciones y declaraciones de Gamal Abdelnasr). Beirut: Arab Unity Study Center.
- Zeine, N. (1966). The struggle for the Arab Independence. Beirut: Jairat.