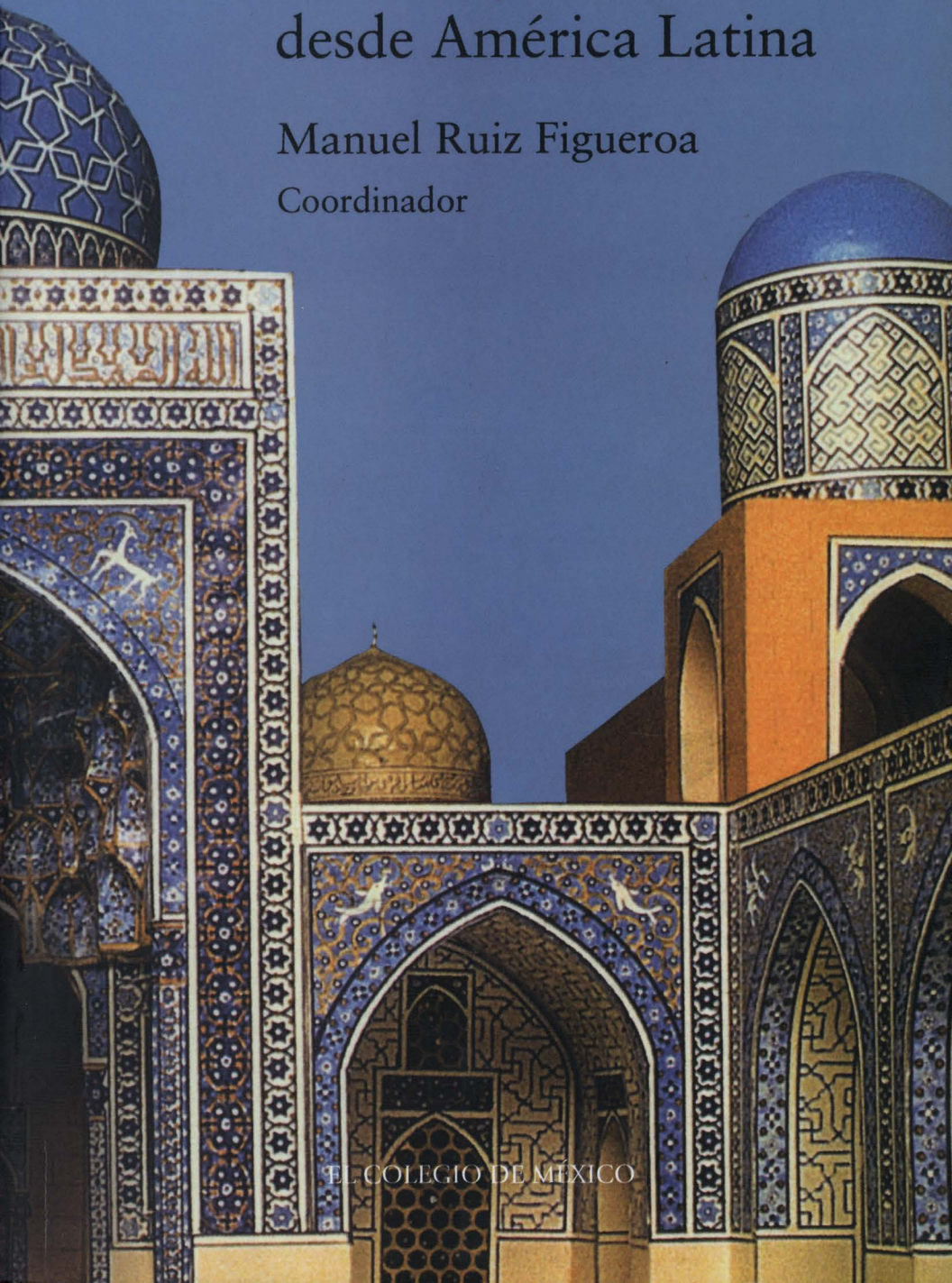


El islam y Occidente desde América Latina

Manuel Ruiz Figueroa

Coordinador

EL COLEGIO DE MÉXICO



EL ISLAM Y OCCIDENTE DESDE AMÉRICA LATINA

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

**EL ISLAM Y OCCIDENTE
DESDE AMÉRICA LATINA**

Coordinador
Manuel Ruiz Figueroa



EL COLEGIO DE MÉXICO

327

Is824

El Islam y Occidente desde América Latina / coordinador,
Manuel Ruiz Figueroa.

-- 1a ed. -- México, D.F.: El Colegio de México, Centro de
Estudios de Asia y África, 2007.

319 p.; 21 cm.

ISBN 968-12-1267-3

1. Países islámicos - - Relaciones -- Países occidentales.
2. Países occidentales - - Relaciones - - Países islámicos. 3. Islam
y política mundial. I. t.

Ilustración tomada del libro *Arquitectura Imaginaria. Al Azrak, el Palacio Azul*,
León Rodríguez Zahar, México, Artes de México-CONACULTA, 1998.

Foto: *Artes de México* / Jorge Vértiz

*Open access edition funded by the National Endowment for the Humanities/Andrew
W. Mellon Foundation Humanities Open Book Program.*



*The text of this book is licensed under a Creative Commons Attribution-
NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License: [https://
creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)*

Primera edición, 2007

D.R. © El Colegio de México, A. C.
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D. F.
www.colmex.mx

ISBN 968-12-1267-3

Impreso en México

ÍNDICE

Presentación	9
1. El islam y la cristiandad: coexistencia pacífica y beligerancia <i>Manuel Ruiz Figueroa</i>	13
2. La relación contemporánea entre el islam y Occidente: percepciones de conflicto y coexistencia <i>Elizabeth Peña Velasco</i>	39
3. Algunas concepciones islámicas sobre derechos humanos <i>Gabriela Sánchez Carmona</i>	61
4. Estrategias complementarias: entre el fortalecimiento del esquema militar y la “conquista de las mentes” <i>Luis Mesa Delmonte</i>	111
5. Turquía y Europa: el espejo tiene dos caras <i>Érika Ruiz Sandoval y Eduard Soler i Lecha</i>	161
6. El recrudecimiento del conflicto árabe-israelí a partir de los atentados del 11 de septiembre de 2001: terrorismo y ocupación militar <i>Roberto Marín Guzmán</i>	195
7. Los dilemas en el reino de Arabia Saudita <i>Alejandra Galindo Marines</i>	259

8. El dilema kurdo: el derecho a la autodeterminación y las exigencias estratégicas regionales	289
<i>Zidane Zeraoui</i>	
Colaboradores	317

PRESENTACIÓN

Como el título lo indica el libro ofrece reflexiones y puntos de vista de algunos estudiosos latinoamericanos sobre el área de Medio Oriente en su relación con Europa y Estados Unidos. Aunque para el tema de Turquía contamos con un colaborador español y otro que ha vivido muchos años en México, argelino, pensamos que ello no invalida la sustancia del encabezado “desde América Latina”.

Aquí no estamos defendiendo la existencia de una visión latinoamericana que pudiera existir o no, lo más probable es que existan muchas visiones, dependiendo de quién escribe, con elementos comunes. Sería el equivalente de decir que hay una visión europea o una estadounidense sobre el Medio Oriente. Lo más probable es que existan muchas visiones diferentes pero que coincidan en algunos puntos. Dejamos al lector el juicio sobre este punto y lo invitamos a conocer una visión del problema islam y Occidente visto *desde* América Latina, que podrá comparar con visiones y presentaciones del mismo problema planteado por estudiosos europeos y americanos.

El libro cuenta con ocho ensayos. El primero de tipo histórico, describe las relaciones entre el islam y la cristianidad (todavía no es posible hablar de Europa, estrictamente) a partir de los inicios del islam, haciendo hincapié en los aspectos de guerra y paz. Un segundo, acerca de los encuentros y desencuentros, concentrado en las relaciones entre islam y Occidente en las dos últimas décadas. De ahí pasamos a los análisis más concretos de algunos problemas que son candentes en las relaciones entre estas dos partes del mundo. En primer lugar el conflicto árabe-israelí que es un foco de permanente tensión, en donde se analiza cómo los atentados del

famoso 11 de septiembre han incidido negativamente. Otro ensayo está enfocado en analizar un peligro potencial de desestabilización de la región si Naciones Unidas, concretamente las grandes potencias del Consejo de Seguridad, no apoyan una resolución armoniosa y justa; es el caso de los kurdos repartidos entre Turquía, Irán, Iraq y Siria.

Otros ensayos toman también ejemplos muy concretos para mostrar cómo la presencia e influencia de Europa o Estados Unidos y la manera de pretender imponer sus intereses causan tensiones internas y son potenciales focos de conflicto y de continuación de una relación tensa o peligrosa con el Medio Oriente. Tenemos así un ensayo sobre cómo la relación "oficial", la del reino saudita con Estados Unidos causa divisiones internas y cómo la cercanía de la política gubernamental con las políticas estadounidenses es interpretada como sumisión incondicional y servilismo, lo que obviamente resta legitimidad a la casa real saudita. En el caso de Iraq, se llama la atención sobre la forma como Estados Unidos ha encarado el caso iraquí con Saddam Hussein y se cuestiona su eficacia y sabiduría. Aquí es muy importante la apreciación que en el Medio Oriente se tiene de las intenciones y objetivos de una política internacional estadounidense muy criticada. Se hace referencia también a los esfuerzos por cambiar la imagen, concretamente de Estados Unidos, aunque el problema es más complejo que querer vender una nueva imagen.

Si en Iraq y Arabia Saudita es más visible la presencia estadounidense, en el caso de Turquía, que desea ser admitida y formar parte de la Unión Europea, es desde luego Europa misma la que tiene el papel protagónico. Que prevalezca una posición justa y equilibrada o termine por imponerse los prejuicios e intereses exclusivistas de Europa es un asunto que no está para nada seguro. Este es el tema de otro de los ensayos.

Finalmente, se analiza la tensión desde el punto de vista de los derechos humanos. Los derechos humanos, cada

vez más numerosos y especificados con detalle, son realmente todos y cada uno de ellos universales, o el Occidente trata de imponer su visión de ellos como la única y universalmente válida. El ensayo discute las diferentes posiciones, la del islam y la del Occidente, la de los que defienden la universalidad y la de los partidarios del particularismo cultural, las percepciones que se tienen al respecto así como una posible vía de conciliación.

Auguramos que estos temas de indudable actualidad presentados por conocedores de ellos, puedan ayudar a profundizar en el conocimiento del área, a desenmarañar su complejidad y conducir a una visión más objetiva de estas incómodas relaciones entre el islam y el llamado Occidente.

1. EL ISLAM Y LA CRISTIANDAD: COEXISTENCIA PACÍFICA Y BELIGERANCIA

MANUEL RUIZ FIGUEROA
El Colegio de México

En el presente trabajo se tiene como finalidad presentar lo que podríamos llamar una historia de las relaciones entre el islam y la cristiandad. De entre los varios campos que cubren estas relaciones, nos concentraremos en las comerciales, diplomáticas y militares. La historia nos muestra que ha habido tiempos de guerra y tiempos de paz, como en todas las sociedades humanas, y en el caso del islam, estos tiempos los comparten con pueblos de otras religiones y culturas, como la India y China. La cristiandad no ha sido el único vecino, la única preocupación ni el único desafío para el islam.

La violencia y las hostilidades o enfrentamientos militares parecen ser una constante en las relaciones humanas, basta abrir los ojos para darnos cuenta de lo que ha pasado en el recién concluido siglo, dos guerras mundiales e innumerables conflictos regionales en todos los continentes, o lo que está pasando en el que inicia. Hablando del área geográfica de Oriente Medio, observamos que en épocas pasadas se dio un continuo hostigamiento que alguien, con no tan buenas intenciones, podría calificar como un “protochoque civilizacional” entre Oriente y Occidente, cuando se enfrentaron griegos contra persas, romanos contra partos, y bizantinos contra los sasánidas. Se puede entonces preguntar si hubo un cambio con la llegada del islam y veremos que no fue así, sino que las confrontaciones militares siguieron existiendo,

en una u otra parte del vasto territorio del islam, por una u otra dinastía, a veces por iniciativa del islam, a veces por iniciativa cristiana, pero se puede constatar que los periodos de guerra se intercalan con los de paz.

Puede uno legítimamente preguntarse si existe, por ejemplo, una incompatibilidad fundamental entre islam y cristianismo.¹ No parece ser así, ya que el islam debe situarse en el contexto bíblico judío-cristiano, sus ideas fundamentales pertenecen a esta tradición religiosa que se resume así, el mono-teísmo, la historia de la creación del primer hombre y la primera mujer, su desobediencia y expulsión del paraíso terrenal, la responsabilidad humana individual, la revelación divina a través de diversos profetas aparecidos en diferentes épocas históricas, la resurrección de los muertos, un juicio final universal y la felicidad en el paraíso o el castigo en el infierno. Desde luego que el islam ha desarrollado una concepción de Dios y del hombre diferente a la judía y a la cristiana y es lo que constituye su especificidad, pero sus creencias básicas son las mismas.

Tratando de buscar una explicación a este hecho, se debe tener en cuenta que el hombre es un ser cultural dotado de inteligencia, con una repugnancia congénita a actuar irracionalmente, es decir, considera que toda acción racional tiene una explicación o justificación que puede tener un mayor o menor grado de racionalización y de conciencia. Entonces lo que hay que hacer es encontrar la explicación a ese comportamiento. Básicamente puede haber dos razones o motivaciones, una conveniencia práctica o pragmática por la que las circunstancias son propicias a llevar a cabo una determinada acción que traerá ciertos beneficios, o bien una ideología o principio ideológico, sea religioso o de otra índole, que impelen a realizar un acto.

¹ En este trabajo hablaremos más del islam, de su doctrina e historia que no suelen ser tan bien conocidas, cuando sea necesario haremos lo mismo con el cristianismo.

Si se trata de una cuestión pragmática, las circunstancias históricas o la misma dinámica interna de una comunidad política la empujan por la vía de la conquista militar, y en este caso la justificación sería el beneficio político y económico. Al respecto hay que tener en cuenta el diferente contexto en el que surge el islam y el cristianismo, que determina una tendencia en su desarrollo o una dinámica propia muy distinta en cada caso. No vamos a decir que una es buena o mala o que una es mejor que la otra, simplemente que son distintas circunstancias históricas que marcan su manera de expandirse, una más orientada a este mundo y la otra orientada al del más allá (orientación intra o extramundana en la terminología de Max Weber al menos en la de sus inicios).

El cristianismo nace en los confines del poderoso Imperio Romano, en una provincia ocupada y sometida a él. Por este imperio sufre una persecución implacable al considerarlo un movimiento político religioso de ideas peligrosas y nocivas para su estabilidad, por lo cual los cristianos deben refugiarse en la clandestinidad. Tres siglos dura esta situación, entre tanto se reflexiona y medita en una de las ideas de su fundador: mi reino no es de este mundo, hay que alcanzar la felicidad eterna en el reino de Dios, del más allá, y renunciar a las glorias en este mundo pasajero e injusto.

También el islam surge en los confines de los imperios bizantino y persa, pero sin estar sometido a ellos. Después del fracaso que tuvo Muhammad en La Meca, la situación socio-religiosa en el oasis de Medina lo va empujando a la actividad militar cuyos sorprendentes éxitos contribuyen a que en muy poco tiempo la primera comunidad musulmana cuente con su propio Estado. Esta dinámica interna de victorias militares hace que a la muerte del profeta sus sucesores los califas se lancen a la conquista de territorios de los dos grandes imperios de su zona. Lo que hubiera sido impensable a escasos años antes se vuelve una realidad. Los éxitos militares del Estado islámico y su dominio sobre extensos territorios de estos imperios lo convierten en un nuevo imperio, surge

como nueva potencia militar, después también económica y cultural. La energía y dinámica internas de este imperio naturalmente lo inducen a buscar nuevas conquistas hasta donde pueda llegar. Se crea una conciencia de conquista y una ideología religiosa volcada en este mundo, estimulada por la victoria y el dominio.

En la Arabia del profeta Muhammad se halla una comunidad cristiana del credo monofisita, cuyos miembros llegan incluso hasta el sur de la península.² Aunque el profeta quizá tolerara su existencia, al igual que la de grupos judíos a los que les permite conservar sus tierras y respeta sus vidas y religión a cambio de pagar un tributo,³ a su muerte las cosas cambian. El segundo califa, Umar (634-644), un hombre enérgico y convencido musulmán, a quien se le atribuye la creación de las instituciones básicas de la comunidad musulmana, pensó que Arabia debía ser sólo para los musulmanes y ordena en consecuencia la expulsión de judíos y de cristianos que no se convierten al islam.⁴

Si como afirmamos que no hay una incompatibilidad esencial entre islam y cristianismo, ¿por qué entonces Umar toma esa decisión? Esta expulsión, a mi modo de ver, ha sido una determinación del califa, motivada por su interpretación personal de lo que pensaría era una exigencia del islam, que por recibir de Dios la revelación definitiva, la *umma* o comunidad islámica adquiere una relevancia especial: “es la mejor

² Se trata de los cristianos de Najrán de los que da testimonio el Corán en la azora 3, 61 donde se recuerda una visita que hicieron al profeta en Medina el año 631, un año antes de su muerte, y en la que se concluyó un pacto con Muhammad, el primero entre el islam y los cristianos. Véase *El Corán*, traducción de Julio Cortés, 1979 y la nota de pie de página.

³ Tal es el caso de los oasis judíos de Khaybar y Fadak, véase en *Encyclopaedia of Islam* los artículos respectivos y las referencias bibliográficas.

⁴ Así lo atestigua el historiador Baladhuri (m. 892 d. C.) en su obra *Futuh al-Buldán*, traducida al inglés por Ph. Hitti, *The Origins of the Islamic State*, 1916, pp. 101-102. En el año 635-636, 14-45 de la hégira tuvo lugar esta expulsión.

comunidad que jamás haya existido”, como la define el Corán.⁵ Al mismo tiempo, el islam desarrolla una política especial respecto a los no musulmanes que viven en su(s) territorios) y aun para regular el tipo de relaciones que se debían establecer con los Estados que no profesaran el islam. Hay dos principios que a mi juicio son los que rigen las relaciones internacionales del Estado islámico y su política respecto a los no musulmanes que habitan dentro de su territorio. En primer lugar, la religión islámica se ve a sí misma como la última y verdadera revelación divina, por lo tanto vuelve obsoletas las revelaciones anteriores, la judía y la cristiana. El Estado islámico es el guardián y custodio de la nueva religión.⁶

En segundo lugar la fe, el creer y aceptar el islam como un acto que en última instancia depende de Dios, aunque sin negar la responsabilidad humana. En términos prácticos, quiere decir que no se puede obligar a nadie a creer y profesar el islam. Es decir, que habrá que convivir con los no creyentes durante el tiempo que Dios determine, pero no en completa igualdad. A los no creyentes judíos y cristianos, los que han recibido una revelación, la gente del libro o *ahl al-kitab*, a ellos se les respeta su vida, propiedades y libertad de practicar su religión a cambio de pagar un tributo al Estado por la protección de lo que hoy llamaríamos sus derechos fundamentales. Esa es la práctica del profeta después de su primera conquista, la del oasis judío de Khaybar (el año 628, 6 de la hégira), como lo anotamos antes, y esa parece ser la intención

⁵ *El Corán*, 1979, 3, 109, es, por lo tanto, una comunidad “única” (*wáhida*) distinta de las demás comunidades humanas, como la define la Constitución de Medina. Así como Muhammad expulsó a los judíos de Medina, la primera *umma* musulmana y primera ciudad-Estado musulmanas, ahora, para Umar, toda la península arábiga debía ser únicamente musulmana.

⁶ También el cristianismo se ve a sí mismo como la revelación definitiva y única verdadera, por lo que no acepta a Muhammad como profeta.

del verso coránico: “¡Combatid contra quienes habiendo recibido la Escritura, no creen en Dios ni en el último Día, ni prohíben lo que Dios y Su Enviado han prohibido, ni practican la religión verdadera! Hasta que humillados paguen el tributo directamente” (*Corán*, 9, 29). Expresamente se le llama un tributo de humillación, para hacer hincapié en la posición de inferioridad de los no musulmanes.

Si para los cristianos, la universalidad de su religión impone la obligación de ir por todo el mundo predicando el evangelio y bautizando,⁷ para los musulmanes la universalidad significa someter a los no creyentes al dominio político del islam, no para convertirlos y menos por la fuerza sino para reprocharles su rechazo a la religión del islam hasta que de buena gana acepten y se sometan a la revelación coránica. En consecuencia de estos principios, los juristas medievales del islam dividen al mundo en dos grandes campos o esferas, *dar al-islam* y *dar al-harb*, la Casa o el territorio del islam y la Casa o el territorio de la guerra. En la práctica, desde luego, no siempre opera esta división.

Intuyendo estos principios, aún no claramente definidos, y más que nada siguiendo la dinámica interna de la comunidad en un contexto de victorias que empieza con las actividades militares del profeta y continúa con el triunfo de las guerras de secesión, el califa Umar da el visto bueno que pone en marcha las grandes conquistas que pronto convierten a la ciudad-Estado de Medina en un vasto imperio.⁸ Los

⁷ Así fue mientras la Iglesia no tuvo poder político. Cuando lo tuvo, o se alió con el poder político, no dudó en usar la fuerza para combatir a los disidentes internos, los “herejes”, y en el caso de España expulsar a judíos y cristianos.

⁸ “*Abū Bakr's successor in Medina, 'Umar I (ruled 634-644), had not so much to stimulate conquest as to organize and channel it. He defined the umma as a continually expansive polity managed by a new ruling elite. Even after the conquests ended, this sense of expansiveness continued to be expressed in the way Muslims divided the world into their own zone, the Dar al-Islām, and the zone into which they could and should expand, the Dar al-Harb, the abode of war*”, como lo resume la Enciclopedia Britá-

ejércitos islámicos avanzan hacia el norte con increíble rapidez y ni el Imperio Persa Sasánida ni el bizantino pueden contenerlos. Hay que recordar que al momento de surgir el islam (622 d. C.) no hay todavía una cristiandad europea, Europa está apenas en la etapa de convertirse al cristianismo y no hay tampoco un gran poder político. El Imperio Bizantino es la encarnación de la cristiandad en ese momento, pero además es la frontera norte del Estado islámico, de modo que ambos quedan frente a frente.

La batalla de Qadisiya (637) abre las puertas del Imperio Persa a los musulmanes hasta conquistar la capital Ctesifon y culminar con el asesinato del último emperador Yazdagird III (651) y la desaparición del imperio. En el frente bizantino, Damasco es la primera ciudad conquistada al rendirse después de seis meses de sitio (635 d. C.).⁹ Ahí el califa Umar aplica los mismos principios a los cristianos, el respeto a su vida, propiedades y religión a cambio de pagar un tributo de capitación, además de los impuestos normales por concepto del cultivo de la tierra o por actividades comerciales.¹⁰

En el año 638 después de ser conquistada, Jerusalén recibe la visita del califa Umar, quien es recibido y escoltado por el patriarca Sofronio. Antes de visitar Jerusalén, el califa visita el campamento militar de Yabiya y discute y da instrucciones a su comandante general Abú Ubayda sobre cómo administrar los nuevos territorios y le informa sobre la situación legal de los judíos y cristianos ahora bajo el poder político del Estado islámico. El viaje del califa obedece a su deseo de tener una visión de primera mano sobre los nuevos

nica, en el artículo "Islamic World", <http://search.eb.com/eb/article?eu=109494>

⁹ Al-Baladhuri y Futuh al-Buldan reproduce algunos de los tratados entre Muhammad y los judíos y entre Umar y las ciudades de Damasco y Baalbek. Véase Ph. Hitti, 1916, pp. 93-94, 186-187 y 198-199.

¹⁰ El mismo trato se dio a los cristianos monofisitas de Egipto (coptos) a quienes el obispo de Alejandría había ordenado no oponer ninguna resistencia a los conquistadores musulmanes.

territorios, sus riquezas y administración, además de ratificar con su presencia que él es el califa y es él quien ejerce el poder supremo del nuevo Estado.¹¹

Que la comunidad musulmana, y en especial sus líderes políticos hayan entendido que era su obligación someter los territorios no musulmanes al dominio político del islam se puede constatar con sus acciones. Un claro ejemplo lo tenemos en el primer gobernador de Damasco, Muáwiya, quien más tarde se proclama califa (661-680 d. C.) inaugurando con ello la dinastía omeya, cuando inicia una serie de razzias contra el territorio bizantino que con el tiempo toma la forma de las conocidas campañas anuales de verano. Esta práctica ha sido imitada y consolidada no sólo por los califas omeyas, sino también por los abasíes. Las campañas estaban destinadas al pillaje y al botín y para tener al ejército en buenas condiciones, pero nunca olvidaron que el último objetivo era la distante y rica Constantinopla.

Por tierra, las barreras naturales de los montes Tauro y Ante Tauro hacen casi imposible llegar hasta Constantinopla, por lo que Muáwiya se da a la tarea de construir una flota, la primera flota del Estado islámico que, junto con la de Alejandría, la del vicerregente califal Ubayda, constituyeron las primeras aventuras marítimas de los árabes. A pesar de que la península de Arabia está rodeada de mar, los árabes no han sido especialmente afectos a la navegación, por eso llama la atención que después del establecimiento del islam se hayan interesado y rápidamente aprendido esta ciencia, y haberla usado para ganar nuevos territorios para el islam. La primera victoria marítima de los musulmanes es la conquista de Chipre (649 d. C.), que es también la primera isla ganada para el Estado islámico.¹² Esta victoria confirma lo fácil de la

¹¹ Umar sabía que había quienes deseaban beneficiarse de las conquistas, anteponiendo sus intereses personales a los de la comunidad islámica.

¹² Apenas 17 años después de la muerte del profeta. Chipre pudo haber sido conquistada desde años antes de no haber sido por la aversión

conquista y, a la vez, lo peligroso que era tener una flota bizantina tan cerca.

Sorprende la intensidad y frecuencia de las batallas navales de estos primeros años del islam. En el año 650 conquistan la isla de Aradus; en 652, Ubayda rechaza un ataque de la flota bizantina a Alejandría; en 654, Rodas es saqueada por la flota de Muáwiya, y en 655 la flota musulmana derrota una flota bizantina de 500 barcos, batalla de la que el emperador Constancio II apenas logra salir con vida. Por disensiones internas no les es posible avanzar hasta Constantinopla. En 668, Sicilia es saqueada por 200 barcos alejandrinos y ya antes, en 652, ha sido saqueada por la flota de Muáwiya.

Bizancio rápidamente se da cuenta de que un nuevo poder había surgido en sustitución del Imperio Persa Sasánida, tal vez superior o por lo menos más aguerrido, de modo que debieron actuar en consecuencia y contraatacar. Así, Muáwiya ha debido de pagar tributo a los bizantinos cuando en tiempos de debilidad y problemas internos no podía atacarlos, y es así que en el año 559 paga un tributo anual a cambio de una tregua. Esto parece indicar que los musulmanes no tienen prisa en extender siempre más sus dominios, y estar dispuestos prácticamente a cualquier compromiso temporal, sin perder de vista sus objetivos últimos.

Dentro de estos términos de flexibilidad, practicidad y visión de largo alcance se dan las conquistas tanto al este como al oeste. Se avanza cuanto se puede avanzar, si hay un obstáculo infranqueable de cualquier tipo, se detiene la conquista en espera de una mejor ocasión. Esto queda ilustrado por la forma como se conquista Sicilia, preparada por varios pill-

de Umar a la navegación. El califa Umar con bastante razón se había opuesto a las travesías marítimas: "Que no intervenga el agua entre tú y yo, y no acampes en algún lugar en que yo no pueda llegar en mi cabalgadura", había dicho el califa a Amr Ibn al-As en quien bien poco confiaba. De esta suerte sólo el califa Uthmán (644-656) permite a Muáwiya la conquista de Chipre pero a condición de que lleve con él a su esposa.

jes e intentos infructuosos, hasta que llega el momento decisivo (827-902). De igual forma se espera ocho siglos antes de conquistar Constantinopla (1453). Ejemplos abundantes de esta actitud los tenemos en la España musulmana, durante las cruzadas, en la India musulmana y en el Imperio Otomano.

Es un hecho bien constatado en la historia el ansia de conquista de los grandes imperios de todas las épocas.¹³ El deseo de poder y de riqueza parece ser insaciable. Nada extraño es que el fenómeno se repita con el imperio árabe musulmán máxime cuando hay una motivación religiosa, la gloria de la nueva religión subyuga a los no musulmanes para someterlos al poder del islam, pero sin que los prospectos de un rico botín dejen de ser un enorme aliciente.

Muáwiya y los siguientes califas omeyas se lanzan en una ola impresionante de conquistas al oriente y al occidente, hasta llegar a los confines con la India y a penetrar muy adentro de la península Ibérica, conquistar varias islas importantes y adueñarse en gran medida de la cuenca del Mediterráneo. Llegaron a ser detenidos en Poitiers (732) por Carlos Martel, frenados temporalmente por los bizantinos o en su conquista de la India, pero a los ojos del califa ha sido perder sólo una batalla y no la guerra. Hubo tres intentos y todos infructuosos por parte de los omeyas de conquistar Constantinopla, pero esto nos demuestra la tenacidad y paciencia para llevar a cabo un propósito bien definido, y el porqué los bizantinos sabían que estaban en jaque y debían defenderse como pudieran.

El primer intento se hace en una época muy temprana, el año 49 de la hégira, el 669 de la era cristiana, en el que participa activamente Yazid, el primogénito de Muáwiya quien infortunadamente debía sucederlo en el califato. Es la primera

¹³ Trátese de los antiguos egipcios o hititas, de los persas, de Alejandro, de los romanos, de Carlomagno, de los mongoles, de Napoleón o del imperio colonial inglés, todos han intentado anexarse el mayor número posible de territorios.

vez que las miradas de los musulmanes contemplan Constantinopla, sin embargo el nuevo y enérgico emperador Constantino IV (668-85) puede repeler el ataque con éxito. La segunda vez, durante la que se le ha llamado la guerra de los siete años (54-60/674-80), predominantemente con batallas marítimas entre las flotas bizantina y musulmana, los inviernos más severos, como en Poitiers, y sobre todo el famoso fuego griego, que ardía aun en el agua, causan tales desastres en la flota musulmana, que se desiste del intento a la muerte de Muáwiya (680).

El último intento de los omeyas lo ordena el califa Suleyman (715-717), quien se creía predestinado para esta gesta, de acuerdo con un *hadiz* del profeta, donde profetiza que un gobernante que llevará su nombre (Muhammad) será el conquistador de Constantinopla. Este sitio, el más amenazador de todos, se lleva a cabo por tierra y por mar en agosto y septiembre del año 717, con refuerzos de la flota egipcia bajo el mando de Maslama, hermano del califa. A pesar del fuego griego, un invierno anticipado y más severo que de costumbre, hambruna y la peste, no se desalientan los musulmanes, ni siquiera por la muerte del califa Suleyman. Pero el nuevo califa Umar Abd el-Aziz (717-20) pensando que los costos son excesivos en una empresa que no es para nada segura les ordena retirarse, y obedecen. Para su infortunio, una tempestad termina la obra de los bizantinos y acaba con la armada musulmana, cosa que a la larga cuenta para la caída de los omeyas.¹⁴ El emperador León Isaurio (717-40) es aclamado como el salvador de la cristiandad.

Con el nuevo califa omeya Umar II se da por primera vez en el Estado islámico la adopción de una serie de medidas humillantes para cristianos y judíos. Los omeyas, además de una vida personal licenciosa, son acusados de no gobernar dentro del espíritu del islam, sino de preferir sus propios

¹⁴ Según el historiador bizantino Teófanos, de 1 800 barcos sólo 5 regresaron a Siria. Véase Ph. Hitti, *History of the Arabs*, 1858, p. 203.

intereses a los de la nueva religión y de hacer caso omiso a muchas de sus leyes. Así, se les acusa de cobro excesivo de impuestos, de discriminar a los conversos no árabes, tratándolos como ciudadanos de segunda clase, prohibiéndoles casarse con mujeres árabes y exigiéndoles el impuesto de capitación aun después de haberse convertido al islam. Igualmente se les critica por contar en la burocracia con un gran número de no musulmanes encargados de puestos clave en la administración del imperio, cosa que obviamente es necesaria en un primer momento por carecer los árabes del personal especializado en la administración de un imperio tan vasto.

Ningún califa había tomado en cuenta estos descontentos, hasta que llegó Umar II. Umar es conocido por su piedad y por su obediencia a los juristas islámicos. En consecuencia, el califa intenta cambiar la imagen negativa de los omeyas y modificar muchas de estas prácticas escandalosas.¹⁵ Entre sus reformas está la prohibición a cristianos y judíos de ocupar altos cargos públicos, de usar turbante, debían llevar vestidos que los distinguiera de los musulmanes, cabalgar sin silla, no construir lugares de culto ni elevar sus voces a la hora del servicio litúrgico.¹⁶

En épocas anteriores las relaciones entre musulmanes y la “gente del Libro”, judíos y cristianos, habían sido más informales y libres. Muchos ocupaban cargos importantes en la administración, así, cabe mencionar al padre del conocido San Juan Damasceno, quien fuera el encargado de finanzas. El mismo San Juan (c. 675-749) participa en discusiones teológicas en la corte omeya, pero en lugar de seguir la carrera administrativa de su padre y de su abuelo, prefiere la vida de

¹⁵ Hay un famoso *Rescripto*, atribuido a este califa en donde se mencionan algunas de las reformas que introdujo. Véase *Encyclopaedia of Islam*, el artículo “Umar Ibn Abd el-Aziz”.

¹⁶ Entre sus reformas está también la prohibición de maldecir a Alí en la reunión de los viernes en la mezquita, práctica iniciada por Muáwiya. Alí es el tercer califa (656-661) y fundador del shiismo.

soledad y estudio. retirándose al convento de San Saba, cercano a Jerusalén.¹⁷ Sus profundas convicciones religiosas cristianas lo llevan, por desgracia, a tener una opinión sobre el islam nada favorable, pues lo considera el culto idólatra de un falso profeta, cuya doctrina trata de sustentarse en pasajes bíblicos seleccionados bajo la guía de un monje arriano. Esta idea de considerar al profeta Muhammad como un simple disidente o hereje es repetida incansable y ciegamente en la cristiandad.

Los omeyas son derrotados por las armas por el movimiento de la Hashimiya, que lleva a los abasíes al califato (750-1257). Los abasíes, que trataron de legitimarse como un califato islámico, en contraposición a la mundanidad de los omeyas, debieron sobre todo en un principio hacer alarde de su obediencia al islam. Proclamando a los cuatro vientos su amor al islam restablecen la práctica de atacar a los bizantinos. Al-Mansur (754-775), el segundo califa, pero el verdadero fundador de la dinastía, reinicia las razzias y pillaje contra guarniciones bizantinas y también hacia el oriente.¹⁸ Vale la pena señalar que el último intento por adueñarse de Constantinopla ha sido con Harún al-Rashid cuando aún era pretendiente al trono. Su padre al Mahdi lo nombra jefe de la expedición contra los bizantinos (782) y acampa en Scutari (Chrysopolis). Después de que la emperatriz Irene se apresura a ofrecer un tratado de paz y ofrece pagar un tributo,

¹⁷ Aunque sabía árabe y su lengua materna era el arameo, prefiere escribir en griego. Puede consultarse su obra *Diálogo entre un cristiano y un sarraceno*, en la *Patrología griega* de Migne, vol. XCIV, cols. 1585-1598 y vol. XCVI, cols. 1335-1348. Sus principales escritos son tratados teológicos, como *La fuente de la sabiduría y exposición de la doctrina ortodoxa*. Escribió también contra los iconoclastas, cosa que podía hacer sin temor a represalias por vivir en territorio musulmán. Sus ideas sobre el libre albedrío posiblemente tuvieron influencia en los seguidores de la escuela teológica musulmana mutazilí.

¹⁸ En la frontera con la India, en Qandahar se encontró una estatua de Buda que fue demolida. Baladhuri, 1916, p. 445.

Harún retira tranquilamente su ejército. Constantinopla no volvería a ver un ejército bajo la dirección de un soberano árabe. Siete siglos más tarde caería, pero al poderío de los turcos otomanos.

Una vez que los abasíes logran consolidarse en el poder, no tuvieron necesidad de legitimarse haciendo alarde de islamismo, ni gastar su riqueza en aventuras riesgosas y sin mayores consecuencias. Pronto, después de un breve momento de gran gloria y esplendor, culminado con Harún y su hijo al-Mamún, vendrían serios problemas internos, complicados por la soldadesca turca, contratada como mercenarios al servicio personal del califa. La inestabilidad interna, propicia el desarrollo de las fuerzas centrífugas de tan vasto imperio y comienza rápidamente la fragmentación política y la desintegración del poder central. El califa no tiene tiempo ni recursos para ocuparse de otra cosa que no sea conservar su poder sobre un minúsculo territorio, sin opciones de ejercer una influencia real en otras partes de la casa del islam.

La iniciativa pasa de manos de otros actores políticos autónomos con una relación simbólica, y a veces ni eso, a manos del califa de Bagdad. Los primeros en declararse independientes fueron los omeyas de Córdoba (773). Así la España musulmana vive su propia vida política, económica, cultural y militar por su propia cuenta y riesgo, enfrentándose a los reinos cristianos del norte, haciendo la paz o la guerra, estableciendo relaciones diplomáticas y comerciales según le dictaran las circunstancias. Siempre que se pudo se trató de guerrear contra los cristianos y extender el territorio del islam, y de parte de los cristianos se siguió la misma política. Hay que recordar, por ejemplo, que tanto Abd el Rahman II (822-852) y más todavía Abd el Rahman III (929-961) tenían intercambio de embajadores con el emperador de Bizancio y con monarcas de Alemania, Francia e Italia y sin embargo, esto no impidió que se viviera en un estado de guerra contra el norte cristiano.

La presencia musulmana en la península Ibérica es de ocho siglos por lo que no es posible resumirla en unos pocos

párrafos. Y por otra parte, es sin duda una de las épocas históricas en que cristianos y musulmanes han convivido más de cerca, incluso mezclados unos con otros.¹⁹ Durante este periodo encontramos rebeliones y traiciones reprimidas violentamente, y encontramos también colaboración y obediencia. De entre las múltiples facetas y aspectos de un tiempo tan largo, quiero recordar sólo dos hechos que a mi parecer ilustran uno de los rasgos o elementos más destacado de esta relación, la superioridad cultural y tecnológica de los musulmanes. El primero es lo que se ha llamado la “carrera al martirio”, ha sido un movimiento de cristianos que podríamos llamar fanáticos, que busca el martirio profiriendo insultos contra el islam, contra el Corán o contra el profeta, lo que les hace merecedores de la pena de muerte. Una manera, quizá, de denunciar la falsedad del islam y afirmar la superioridad del cristianismo. A instigación de Eulogio, un ascético sacerdote, apoyado por su rico patrocinador Álvaro, más de cuarenta “mártires” fueron ejecutados. El movimiento se extingue con la desaparición del mismo Eulogio, que había llegado a ser obispo de Córdoba, y quien fue condenado a muerte por Muhammad I (852-86) en 859.

Si el episodio anterior parece más bien una reacción irracional, refleja también los extremos a los que se había llegado por las tensiones que se habían creado en la convivencia entre los gobernantes musulmanes, los conversos al islam (muladíes) y los que sólo habían adoptado la lengua y la cultura superior de los musulmanes, los mozárabes. El otro suceso llega a tener una repercusión más duradera y decisiva para la Europa cristiana, y es la respuesta racional y bien pensada de traducir al latín las obras científicas de los mu-

¹⁹ Quizá el único momento de persecución a cristianos y judíos, pero también contra musulmanes considerados como “liberales”, se dio en tiempos de los almorávides (1090-1147), una dinastía berebere recién convertida al islam, cuyo celo los impulsó a tomar una línea dura y optar por imponer un islam rigorista.

sulmanes. Un fenómeno parecido se da en Sicilia, pero en la península tiene mayor duración y es más sistemático. A iniciativa del arzobispo Raimundo I (1126-1151) se establece un centro de traducciones en Toledo que florece entre 1135 y 1284. La seriedad del centro atrae la atención de grandes estudiosos europeos, incluido los de las Islas Británicas, como Miguel Scot, Roberto de Chester, Adelardo de Bath. Las traducciones de los científicos musulmanes también son el puente para llevar a Europa obras clásicas de los antiguos griegos.

Estas han sido dos reacciones a la dominación cultural de los musulmanes, pero ¿por qué no se da también una pronta reacción de mayor envergadura contra el dominio militar? La explicación parece encontrarse en el atraso cultural y político de Europa. Sólo después de que Carlomagno iniciara las bases de una gran unificación y formara un imperio (rey de los francos: 768-814, rey de los lombardos: 744-814 y emperador: 800-814) se podría empezar a pensar en una reacción militar contra los musulmanes.²⁰ De igual modo en la España musulmana, sólo después de la unión de los reinos de Castilla y León en 1230, se aceleró la reconquista. Córdoba cae en 1236 y Sevilla en 1248, quedan sólo Granada por dos siglos más, pero cuya conquista se lleva a cabo también después de otra unión, la de Castilla y Aragón con el matrimonio de Fernando e Isabel en 1469 que posibilita la toma del último bastión musulmán, Granada, en enero de 1492. A partir de ahí la cristianización y unificación de España es definitiva.²¹

²⁰ Carlomagno (742?-814) fue contemporáneo de Harún al-Rashid (786-809) con quien se supone tuvo intercambios diplomáticos y de regalos. No cabe duda que Harún era mucho más rico, poderoso y culto. Carlomagno fue invitado a intervenir en al-Andalus por una confederación de jeques árabes liderados por el gobernador de Barcelona en contra de los omeyas y envió un ejército que llegó hasta Zaragoza, pero no pudo tomarla y en su camino de vuelta sufrió grandes bajas por parte de los vascos y otros pueblos montañoses.

²¹ Sicilia ya había sido recuperada por los normandos entre 1060 y 1091.

Casi inmediatamente se inicia una campaña de conversión forzosa al cristianismo y se establece la Inquisición. En diferentes épocas se emiten decretos imperiales al respecto, en 1501 contra los musulmanes de Castilla y León pidiendo su conversión o su salida de la península, en 1556 Felipe II les exige abandonar su lengua, religión y manera de vivir, y finalmente Felipe III en 1609 ordena la deportación en masa de todos los musulmanes y judíos, hecho que no contribuye a crear y sustentar buenas relaciones entre Europa y el mundo islámico.

Otro gran enfrentamiento entre la Europa cristiana y la casa del islam, a iniciativa europea, son las cruzadas, que se extendieron por dos siglos hasta que finalmente los europeos son expulsados, para regresar en el siglo XVIII y XIX durante el periodo del colonialismo. El papa Urbano II con el lema "Dios lo quiere" es la causa próxima de este complejo movimiento de múltiples causas, pero revestido con un ropaje religioso de liberación de los lugares considerados como sagrados para los cristianos y retenidos por la fuerza y profanados por los infieles. Como ejemplo de la reconquista de la península Ibérica, en una Europa en crecimiento poblacional y cada vez mejor organizada política y socialmente, sintiéndose con gran energía para nuevas empresas, en especial esta que favorece a todos los grupos sociales, y entendida como una misión divina, se embarcan todos por igual en contra de un enemigo mal conocido.

Mientras, el islam se acerca a grandes cambios. Si los abasíes hubieran retenido el poder real, tal vez sólo se hubieran limitado a las tradicionales campañas de verano contra los bizantinos, pero ahora los nuevos conversos al islam, las tribus turcas selyuquíes del Asia central se desplaza hacia occidente. Logran fundar un poderoso sultanato que se proclama defensor del califa y vienen a inyectar nueva sangre al islam. Una manera práctica de canalizar el ansia de pillaje de estas tribus es sacarlos del territorio del islam y así evitar mayores destrucciones de sus ciudades y lanzarlos contra los

infieles. A estos combatientes de las fronteras se les da el título de *ghazis*²² y podían extender las fronteras del islam tan lejos como pudieran. Así, una nueva amenaza contra Constantinopla está en ciernes.

En el año 1071 tiene lugar la trascendente batalla de Manzikert contra un mal organizado ejército bizantino que sufre una desastrosa derrota cuya consecuencia a corto plazo es abrir la puerta para la penetración turca a Anatolia. Antioquía cae en 1085 y Nicea en 1092. El emperador Alejo Comeno se ve en la necesidad de pedir ayuda al Occidente y éste responde con la primera cruzada en 1095. Otro incidente que pudo haber tenido influencia en la decisión de lanzar las cruzadas, ocurre algunos años antes, cuando el anticalifa fatimí²³ al-Hakim (996-1021), de quien lo menos que se puede decir es que era excéntrico, había decretado una serie de medidas represivas contra cristianos y judíos,²⁴ y había ordenado la demolición de sinagogas e iglesias incluida la del Santo Sepulcro en Jerusalén. Al-Hakim desaparece misteriosamente, no sin antes proclamarse encarnación de la divinidad y cuyo resultado ha sido la aparición de la secta de los drusos. Su sucesor, al-Zahir (1021-1035) permite al emperador Constantino VIII la reconstrucción de la iglesia del Santo Sepulcro a cambio de que el emperador permita que el nombre de al-Zahir sea mencionado en la liturgia de los viernes en las mezquitas bajo el control de Bizancio y se reconstruya la mezquita de Constantinopla.

Los cruzados avanza sin mayores problemas hasta Jerusalén, entonces bajo control fatimí, en momentos de deca-

²² De la palabra *ghazw*, de donde viene la palabra algazúa, pillaje, pero ahora con un matiz religioso.

²³ Los fatimíes, shiitas de la rama ismailí, establecieron una dinastía en Egipto (909-1171) que logró gran esplendor político, comercial y cultural. Fundaron la ciudad de El Cairo (969) y la Universidad Al-Azhar. Fueron derrotados por Saladino quien restableció el islam sunnita en Egipto.

²⁴ Medidas parecidas a las de Umar II y del califa Abasí al-Mutawakkil (847-861), vestirse sólo de negro, cabalgar sólo en burros, etcétera.

dencia de la dinastía y de luchas internas por la sucesión al califato. El califa de Bagdad, sin poder real, nada puede hacer sino ofrecer un apoyo moral y simbólico. Le toca a una rama local de la dinastía selyuquí enfrentar a los cruzados. El gran héroe como sabemos es Saladino (Salah al-Din, 1137-1193), cuya valentía y caballería son ampliamente reconocidas en Occidente. Después de 88 años de posesión de Jerusalén por los cruzados es retomada por Saladino, y aunque más tarde es sitiada por Ricardo Corazón de León (1157-1199)²⁵ no pudo ser retomada. Se firma, en cambio, un acuerdo de paz en 1192, que en términos generales cedía la costa a los francos y el interior a los musulmanes. Un siglo más tarde, los cruzados son expulsados definitivamente por obra de dos sultanes mamelucos²⁶ de Egipto, Malik al-Zahir Baybars (1260-77)²⁷ y Qalawun (1279-90).

No se puede dar una evaluación de las cruzadas ni sus consecuencias diciendo simplemente que fueron provechosas o desastrosas (¿para quién?). Más bien hay que matizar y reconocer que han tenido efectos positivos y negativos tanto para los cristianos como para los musulmanes. En términos generales, tienen más repercusión y se les da más importancia en Europa que entre los musulmanes,²⁸ por la sencilla razón de que fueron promovidas, idealizadas, legitimadas y llevadas a cabo por los cristianos. Y aunque se trata de una invasión militar, las conquistas prácticamente se limitaron a las costas

²⁵ Estos dos grandes hombres, aunque no llegaron a encontrarse, sentían gran respeto y admiración mutua, que se concretó en intercambio de regalos.

²⁶ Los mamelucos tomaron posesión de Egipto como la casta militar que sucedió a la dinastía de los ayyubíes, descendientes de Saladino.

²⁷ Al-Zahir cuenta entre sus grandes gestas militares el haber derrotado a los mongoles en la famosa batalla de Ayn Yalut (1260) y así haber detenido el avance mongol hacia Egipto y al occidente.

²⁸ Para el mundo musulmán la invasión de los mongoles tuvo consecuencias muchos más desastrosas, profundas y de más larga duración que las cruzadas. Para el islam el Occidente no era una obsesión y su atención no estaba exclusivamente puesta en él.

sin penetración profunda. De forma general también se puede decir que el nivel cultural, por lo menos de las elites, era superior el de los musulmanes. A pesar de que se trata de una agresión violenta, ha habido oportunidades de llegar a entendimientos y convivir en paz.

Se pueden notar actitudes contrastantes entre los cruzados. Los que han buscado poder o riquezas no tienen empacho en usar cualquier medio a su alcance para lograr sus fines. Los comerciantes, por su parte, buscan expandir sus mercados, sin intereses de poder político. Y por otro lado, tenemos a los que buscan liberar Jerusalén y garantizar hasta donde sea posible de manera segura la peregrinación a uno de los lugares más sagrados del cristianismo.

Al lado de este grupo, tenemos varias órdenes monásticas que han tratado de llevar a cabo una actividad proselitista, cosa prohibida por el islam. Movidos por su celo misionero, grupos de monjes siguen los pasos de los comerciantes llegando primero a Irán, donde reina una dinastía de origen mongol, los Il janidas, dispuestos favorablemente hacia los cristianos, y después continúan hasta China, para tratar de convertir a los mongoles al cristianismo o por lo menos hacer un pacto con ellos contra el islam. Algunos monjes han pagado con su vida esta osadía. Al final se les permite a los franciscanos quedar como guardianes de los lugares sagrados, pero con la prohibición de hacer proselitismo. Esta concesión es negociada por San Luis de Francia y por el mismo San Francisco de Asís, con las autoridades egipcias.²⁹

Hubo otra actitud que hoy llamaríamos pacifista de tolerancia y respeto, que posiblemente no haya sido muy compartida y se haya limitado a un pequeño y selecto grupo. Esta

²⁹ Esto fue posible gracias a que al-Kamil (1218-1238), de la rama egipcia de la dinastía ayyubí, mostró siempre una actitud favorable a los cristianos. Uno de sus más grandes amigos fue Federico II Hohenstaufen (1215-1250) de Sicilia, a quien, en 1229, cedió Jerusalén a cambio de ayuda militar contra los ayyubíes de Siria y otros enemigos.

actitud está ejemplificada por la relación que se llega a dar entre Ricardo Corazón de León y Saladino. En la disputa por Jerusalén, lugar sagrado para ambas religiones, después de tres años de sitio infructuoso y de pérdida de vidas humanas, Ricardo llega a ofrecer una solución que podría parecer utópica. Propone que su hermana contraiga nupcias con el hermano de Saladino, Al-Malik al-Adil y que Jerusalén se les dé como regalo de bodas, en lugar de disputársela por la guerra.³⁰

En otros campos las influencias y aprendizajes de uno y otro se dividen. En medicina, agricultura, literatura e ideales de caballeridad y romanticismo los cristianos salen ganando. En ciencia y filosofía no han habido mayores contribuciones de los musulmanes, ya que Damasco y en general Siria y Palestina no son en ese momento un gran centro cultural. En este sentido la España musulmana y Sicilia ofrecen mayores aportaciones a Europa. En técnicas militares y arquitectura especialmente construcción de fortalezas y castillos, los musulmanes se benefician de los cruzados.

Otra consecuencia de la aventura europea cristiana ha sido que la desconfianza de los musulmanes hacia los cristianos se incrementara, tanto en los cristianos europeos como en los cristianos locales, que casi siempre actuaron como colaboracionistas de sus correligionarios de Europa. Así, concluidas las cruzadas han tenido que aguantar represalias, persecuciones y muchas veces despojos y abusos. Por otra parte, el término *cruzada* adquiere entre los musulmanes un sentido peyorativo, sinónimo de la permanente agresión de Occidente contra el islam. Contrariamente, en Occidente, cruzada ha pasado a significar un acto muy de alabar, el de emprender una lucha no necesariamente militar por una causa noble.

Después de los dos siglos de intervención militar en el Medio Oriente, cuando Bizancio —que por cierto sufrió y se

³⁰ Como prueba de su sinceridad, el domingo de ramos de 1192, en solemne ceremonia, Ricardo dio la investidura de Caballero (*knight*) a Malik al-Kamil, hijo de Malik al-Adil.

debilitó mucho por la presencia de los cruzados—, podía esperar una nueva era de relaciones pacíficas y provechosas entre la cristiandad y el islam, surge un nuevo poder que acabará con Constantinopla y el Imperio Bizantino y pondrá varias veces en jaque a la misma Europa cristiana. Con el surgimiento de los otomanos empieza un nuevo calvario para la cristiandad. Un poco más de seis siglos dura la dinastía otomana, de principios del siglo xiv a principios del xx.

Con Uthmán (en árabe, Osmán en turco), fundador de la dinastía de una parte de las tribus turcas selyuquíes del Asia central, van llenando el vacío dejado por la retirada de los bizantinos. Paso a paso, los osmanlíes u otomanos, van derrotando clanes y tribus vecinas hasta consolidar un territorio cada vez más extenso que los hace cada vez más poderosos. En 1315 derrotan a los mamelucos y Egipto pasa a ser su vasallo. La edad de oro de esta dinastía y la era de mayor esplendor es de 1481 a 1566, durante los reinados de Bayezid II (1481-1512), Selim I (1512-1520) y Suleymán I el Magnífico (1520-1566). Constantinopla ya había caído en poder de los otomanos en 1453 durante el reinado de Mehmet II o Muhammad II (1451-81) que la hizo la capital del imperio.

La mayor extensión territorial del Imperio Otomano incluye toda el Asia Menor, los países de la península de los Balcanes, Serbia, Rumania, Bosnia, Grecia, Ucrania, las islas al este del Mediterráneo, partes de Hungría y Rusia, Iraq, Siria, el Cáucaso, Palestina y Egipto, partes de Arabia incluida La Meca y Medina, los lugares más sagrados del islam y todo el norte de África hasta Argelia. Dos veces sitió Viena, en 1529 y 1683. No hay duda que en esa época el otomano es uno de los imperios más poderosos de la tierra, que tiene en jaque a la cristiandad, y cuyas continuas victorias por mar y tierra, le crean el mito de ser invencible.

El Imperio Otomano nace para conquistar, dentro de la mentalidad del *ghazi* o guerrero del islam, a los no musulmanes. Esta actitud impone un sello de defensa y de confrontación militar en las relaciones con la cristiandad mientras

estuvieron en condiciones de superioridad militar. Ciertamente que a los comerciantes, por lo general, estas condiciones no solían detenerlos, pero para los gobernantes y el pueblo ha sido una constante pesadilla. Cuando viene la primera reacción más seria, en la famosa batalla de Lepanto (Návpaktos, en 1571), el imperio ya comienza su decadencia. La alianza cristiana formada por el papa Pío V y Felipe II de España a petición de los venecianos a quienes los otomanos quieren desalojar del este del Mediterráneo y tomar la isla de Chipre, trae la primera victoria para Europa, y aunque tal vez haya sido celebrada exageradamente, levanta la moral cristiana y termina con el mito de la invencibilidad de los turcos.³¹

En términos prácticos no se logra mucho, ya que la flota turca rápidamente es reconstruida y en 1573 Chipre es retomada y el poderío otomano continúa por otro siglo más.³² Sólo a partir del segundo, infructuoso y último sitio a Viena en 1683 y de los 41 años siguientes de continua guerra sin cuartel con los europeos, se hizo visible la decadencia militar otomana y se recuperan los primeros territorios europeos. En adelante, la superioridad militar y tecnológica europea es evidente y culmina con la desaparición del Imperio Otomano al final de la primera guerra mundial y el establecimiento de la actual República de Turquía, un Estado autoproclamado como laico.

El último capítulo de esta historia, que aún hoy vivimos, comienza con la presencia colonialista europea, la ocupación militar de prácticamente todos los territorios del islam, iniciada con la ocupación napoleónica de Egipto en 1798. Se podría decir que es la revancha de Europa, una Europa totalmente diferente a la de los siglos xv y xvi. Es una Europa que viene del Renacimiento, de la Reforma protestante, de la Ilustración,

³¹ Fue pintada e inmortalizada por Tiziano, Tintoretto y el Veronense. Pío V la vio como un milagro y se añadió en la letanía del rosario a la virgen María la frase "Auxilio de los cristianos".

³² La coalición cristiana, el Papa, Felipe II y los venecianos capturaron 400 galeras y miles de prisioneros, pero obviamente no fue suficiente.

de la Revolución francesa y de la Revolución industrial, de nuevos adelantos tecnológicos, como el ferrocarril, los barcos de vapor, el telégrafo y muchos más que siguen sin parar. Y una característica más y muy importante es una Europa secular, ya no religiosa como la Casa del islam.

Decir que el colonialismo sólo ha traído miseria y desventura, sería faltar a la verdad. Las cosas no suelen ser así, sino que en todo hay pros y contras, ventajas y desventajas, perjuicios y beneficios. Sin embargo, en términos generales, el colonialismo se caracteriza por una explotación de los recursos y de las personas sometidas a su esfera de poder, disfrazada de fines altruistas, de pretender llevar el progreso y la civilización a quien los necesita. El periodo colonialista, que concluye casi con el fin de la segunda guerra mundial, marca profundamente las relaciones entre el islam y Europa, o entre el islam y Occidente, como ahora suele decirse a partir del momento en que la presencia de Estados Unidos en el área se hace más visible y definitiva.

Es verdad que ha terminado la ocupación militar y que las luchas por la independencia han sido costosas, pero continúa la dominación económica, la dependencia y el colonialismo cultural. Uno de los puntos neurálgicos en estas relaciones ha sido la creación del Estado de Israel, hecho que es comparado con las cruzadas medievales. La implantación de un puesto de avanzada occidental y la usurpación de territorio musulmán tal como sucedió en la Edad Media. De ahí la percepción de un complot permanente del Occidente cristiano para destruir al islam. Esta es la historia que vivimos hoy y es bien conocida. Lo que no es tan conocido son los antecedentes históricos.

Han sido siglos de una relación variada y multifacética. Aquí no ha sido posible tratar todos los tipos de relaciones entre el islam y Occidente, como las económicas, comerciales, diplomáticas, intelectuales, intercambios de ideas y visiones del mundo. No obstante el énfasis puesto en la confrontación militar no debe hacernos pensar que se limitaron a ese terre-

no y que a eso se reducen. También hay que recordar que además de Europa, los imperios o Estados islámicos tuvieron relaciones de paz o de guerra entre ellos, como entre otomanos y safavíes o mogoles, de modo que Occidente no ha sido en todo momento una prioridad ni menos una obsesión para ellos, como a veces se quiere hacer creer.³³ Así como no hubo un único centro político desde sus comienzos, tampoco podemos hablar de una sola y única interpretación religiosa del islam sino de muchas formas de islam. En resumen, se trata de una historia de relaciones que hasta hoy siguen siendo complicadas, pero que deben valorarse dentro de su propio contexto sociorreligioso. Tal vez, dentro de ese contexto no pudieron ser de otra manera,³⁴ ahora, en un ambiente intelectual más abierto, valores como el pluralismo, la tolerancia y el respeto mutuo deberían regir las relaciones entre el islam y Occidente.

BIBLIOGRAFÍA

- Al-Baladhuri, *Futuh al-Buldan*, Leiden, de Goeje, 1922.
The Encyclopaedia of Islam, Leiden, E. J. Brill, 1960-2002.
El Corán, traducción de Julio Cortés, Madrid, Editorial Nacional, 1979.
 Esposito, J. L. (ed.), *The Oxford History of Islam*, Oxford University Press, 1999.
 Hitti, Ph., *History of the Arabs*, Londres, Macmillan, 1858.

³³ Los conflictos internos entre Estados musulmanes han sido quizá de mayor impacto que los tenidos con Occidente. Baste recordar la guerra Iraq-Irán de 1980-1988, o el temor y la destrucción producidos por las conquistas de Timur, Delhi en 1398, Damasco y Bagdad en 1401, y Ankara en 1402.

³⁴ Las cruzadas se han justificado en términos religiosos, "Dios lo quiere", pero al colonialismo se le trata de justificar en términos seculares, en nombre de la ciencia hay que llevar el progreso y la civilización a quienes los necesitan.

- , *The Origins of the Islamic State*, Nueva York, Columbia University, 1916. Traducción del libro *Futuh al-Buldan* de al-Baladhuri.
- Hodgson, M. G. S., *The Venture of Islam*, Chicago, University Press, 3 vols., 1974.
- Holt, P. M. (ed.), *The Cambridge History of Islam*, Cambridge, Great Britain University Press, 1970.
- Hourani, A., *A History of the Arab Peoples*, Nueva York, Warner Books, 1991.
- Lapidus, I. M., *A History of Muslim Societies*, Cambridge, University Press, 1990.
- Maalouf, A., *Las cruzadas vistas por los árabes*, Madrid, Alianza, 1993.
- Runciman, S., *Historia de las cruzadas*, Madrid, Revista de Occidente, 1954.
- Tabari, M., *Tarikh al-Rusul wa al-Muluk*, Leiden, de Goeje, 15 vols., 1879-1901. Editio Photomechanice Iterata, Leiden, E. J. Brill, 1965.

2. LA RELACIÓN CONTEMPORÁNEA ENTRE EL ISLAM Y OCCIDENTE: PERCEPCIONES DE CONFLICTO Y COEXISTENCIA

ELIZABETH PEÑA VELASCO
El Colegio de México

A lo largo de catorce siglos —desde el surgimiento del islam en el siglo VII d. C.— la historia ha conocido diversos encuentros entre las civilizaciones occidental y musulmana. Estos encuentros han producido una serie de imaginarios en ambas civilizaciones con un impacto importante para sus relaciones, y al mismo tiempo constituyen un punto de observación de los procesos socioculturales en cada una de ellas.

Con la invasión napoleónica a Egipto a fines del siglo XVIII los musulmanes sienten los primeros efectos de la colonización y la modernidad, se inaugura el debate en torno a las posturas y actitudes que las sociedades musulmanas debían asumir, debate que continúa hasta nuestros días.

Así, da inicio una serie de procesos que el mundo árabe musulmán habría de enfrentar con respecto a Occidente, tales como el principio del interés colonial en la zona y la conciencia del peligro que representan las potencias europeas. Se hace evidente la importancia estratégica del Medio Oriente y el Norte de África para Europa, la vulnerabilidad del entonces existente Imperio Otomano, la relevancia del comercio con esta región y la inevitabilidad de la penetración de las ideas europeas.

Sin duda el colonialismo europeo ha tenido un importante efecto cultural, en especial, en las sociedades del Me-

dio Oriente y el Norte de África. La superioridad del colonizador europeo es manifiesta en cuanto a tecnología, cuestiones militares, poder político y medios económicos, aunque sus efectos culturales hayan sido disfrazados o incluso ignorados dentro de las narrativas coloniales cuando en “sí mismo el colonialismo es un proyecto cultural de control” (Dirks, 1992). Por su parte, la noción de modernidad justifica entonces la “misión civilizadora” europea durante el periodo colonial ofreciendo al resto del mundo un modelo de desarrollo.

El colonialismo europeo, la creación artificial de Estados en la región del Medio Oriente y el Norte de África, el establecimiento del Estado de Israel en Palestina, la continua intromisión de los gobiernos europeos y ahora más que nunca de Estados Unidos, han formado y reforzado en la conciencia musulmana una noción de desconfianza y sospecha, la cual es explotada por los grupos islamistas y compartida por diversos sectores de las sociedades en los países musulmanes.

Las relaciones del islam con Occidente parece que se caracterizan hoy en día por el desconocimiento mutuo, la simplificación de sus realidades y la constante presencia de estereotipos,¹ imágenes y prejuicios de ambas partes. Los acontecimientos a partir del 11 de septiembre de 2001 hasta nuestros días han reforzado este tipo de percepciones.

La discusión sobre el estado actual de la relación entre el mundo musulmán y el mundo occidental desde esas percepciones no sólo resulta un ejercicio intelectual para los estudiosos de la cultura del *Otro* sino que la relación en sí misma entraña un problema estructural práctico para ambas entidades debido a los conflictos actuales entre el islam y Occi-

¹ El concepto de “estereotipo”, de la raíz griega *steréos* (sólido) y *typos* (molde), es introducido por Walter Lippman por vez primera en 1922, quien lo define como *pictures in our heads*; para Allport (1958) el estereotipo es una creencia exagerada asociada a una categoría o generalización cuya función es racionalizar o justificar nuestra conducta en relación con esa categoría.

dente que tienen, en cierta medida, algo de las representaciones colectivas, poderosas *imágenes guía*, que pueden motivar acciones o provocar resistencia. De ahí la importancia de abordar el tema.

La intención en este escrito es exponer los principales elementos que componen las percepciones contemporáneas del islam y de Occidente así como los principales obstáculos analíticos que impiden un acercamiento objetivo entre ambas culturas.

APROXIMACIONES AL ISLAM Y A OCCIDENTE

Cuando hablamos del islam y Occidente nos referimos a tipos ideales, a abstracciones cómodas para orientar el análisis de la realidad. Sin embargo, conviene tener presente una serie de consideraciones generales en relación con ambos conceptos ante la exigencia de situarlos en el contexto contemporáneo.

Podemos partir de la premisa de la existencia de muchos tipos de islam que se desarrollan en diferentes contextos en la actualidad. Las múltiples formas de islam sufren transiciones que van definiéndolas. En consecuencia, los presupuestos de la continuidad y la homogeneidad culturales del islam no corresponden a la realidad. La realidad musulmana se compone de muchas realidades altamente fragmentarias (Al-Azmeh, 1993), que resultan en las diversas formas de islam y junto a esto, además se le concibe como religión, cultura y civilización.

Posiblemente sea necesario que el islam se vea como fenómeno o hecho susceptible de ser estudiado y abordado por una inteligencia aplicada, ya sea de ciencias sociales y humanas, o como un factor aferrado en la historicidad de comportamientos políticos y morales y de creatividades culturales y civilizacionales, como señala Mohammed Arkoun (1995-1996). El poder y el arraigo del islam se explica gra-

cias a la historia y a la memoria edificadas sobre un progreso permanente. Así pues, cuando ese progreso llegó a estancarse, el islam perdió su dimensión histórica dando paso al islam contemporáneo hasta en sus manifestaciones políticas más evidentes.

Con énfasis en el individuo como ser pluriidentitario, el islam pudiera ser comprendido como una dimensión de su identidad y no como una identidad englobante, lo que sería una visión laica del islam (Baubérot, 1996).

En cuanto a Occidente, Arkoun (1995-1996) considera que en realidad el término designa un bloque geopolítico, geoeconómico y geomonetario representado por ocho países —el Grupo de los 7 más Japón—, es decir los países más ricos que se reúnen regularmente para expresar su voluntad geoestratégica de desarrollar los principios políticos y económicos que dan fundamento a su democracia liberal y al libre intercambio. Por esa razón se enfatiza la necesidad de distinguir entre Occidente y la Europa occidental ya que ésta tuvo el privilegio histórico de ser el espacio primero y único donde tuvo lugar la confrontación entre religión y política, la religión como autoridad espiritual que legitima al Estado, y la política que busca su legitimidad exclusivamente en la soberanía popular.

Puede identificarse a Occidente como la economía del mundo capitalista, es decir como un sistema histórico que ha combinado la división del trabajo integrada al mercado mundial con un sistema interestatal y una geocultura que legitima las transformaciones económicas y el reformismo liberal. Un sistema que tuvo su origen en Europa occidental y al paso del tiempo se expandió para incorporarse al mundo entero (Wallerstein, 1997).

A pesar de los problemas que entraña definir conceptos como civilización y cultura, los de islam y Occidente existen como construcciones imaginadas, subjetivas, que influyen en la manera de percibir al Otro y a sí mismo.

El Otro: una realidad formada por imágenes

Las imágenes o representaciones de la realidad son producto de una cultura y son relativas en tanto cada sociedad está condicionada en sus percepciones y sus experiencias por el sistema de valores y creencias y por una multitud de circunstancias en las que prevalecen las de tipo histórico. Las imágenes colectivas poseen una fuerza que influye en el comportamiento de un grupo social en sus relaciones con otros grupos.

La construcción simbólica del Otro puede seguir dos procesos de acción social:² 1) fundado en el reconocimiento de la diferencia entre el yo y el otro; a partir del descubrimiento de esta diferencia se desarrolla una estrategia compleja de acción socio ética, jurídica, económica y política que termina por inspirar la idea de superioridad. 2) Por el contrario, aquí se inventa una identidad sustancial entre el yo y el otro, un tipo de comportamiento social que favorece la asimilación del otro a las propias ideas y valores.

El aspecto más interesante de este proceso de construcción simbólica está representado por la emergencia de la voluntad expresa de muchas partes en Occidente de representar de forma unitaria y reducida la compleja realidad del islam (Pace, 1997). Asimismo, el análisis de las cuestiones del mundo islámico en países occidentales, en ocasiones, recurre al uso de interpretaciones como: 1) el tratamiento del mundo musulmán como un bloque monolítico; 2) la preeminencia del factor religioso islámico, y 3) el uso de tipos ideales occidentales como referencia o comparación.

De igual forma, en el análisis de las cuestiones del mundo occidental en los países musulmanes también es recurrente el uso de interpretaciones similares: 1) el tratamiento de Occidente como una estructura homogénea; 2) la preeminencia del factor religioso judeo-cristiano, y 3) la referencia constante de tipos ideales musulmanes.

² Enzo Pace (1997) retoma el análisis de T. Todorov.

Así, Occidente toma distancia respecto al islam y prepara una construcción compleja de la imagen del islam como el Otro contra el cual movilizarse para hacer frente a su amenaza para la unidad cultural, religiosa y política de Europa.

La percepción del mundo islámico en Occidente en los últimos veinte años está profundamente asociada al fenómeno del islam político. La construcción de esta imagen se asocia a las cruzadas, las cuales generaron un profundo recelo en la mentalidad europea hacia el islam en esos siglos. Sin embargo, las percepciones contemporáneas, si bien recurren a las asociaciones de eventos históricos pasados, presentan características más que específicas como habremos de observar más adelante.

De igual forma, hechos como la creación de la OLP, identificada como el prototipo del terrorismo árabe musulmán, el asesinato del presidente egipcio Anwar el-Sadat, la guerra de Líbano, la revolución iraní, la guerra del golfo Pérsico de 1991 y otros, contribuyen a reforzar las imágenes del islam político en Occidente como identificación del islam mismo.

La imagen de la civilización occidental en el mundo musulmán está severamente minada. Los alcances del conocimiento occidental se sustituyen por estereotipos de materialismo e inmoralidad en la visión musulmana de la modernidad occidental.

La modernización en el Oriente musulmán no fue “un proceso natural que correspondiese a evoluciones internas sociales, intelectuales y tecnológicas, más bien tuvo lugar en parte como un acto de defensa (es decir, una modernización defensiva) contra las presiones de los poderes capitalistas coloniales y se vio reforzada por las formas de los poderes coloniales que servían a sus propios intereses”, así que todos los procesos tuvieron lugar bajo la hegemonía de una Europa capitalista colonial (Ayubi, 1996:80). La modernización engañosa se hace sinónimo de occidentalización.

Las actitudes del mundo musulmán hacia Occidente pueden apreciarse en tres grandes tendencias: primero, un sentimiento de deseo por acceder a la modernidad que conlleva una necesidad de asimilación de la cultura y los valores occidentales; después, aparecen los movimientos de resurgimiento cultural que buscan reafirmar la identidad musulmana y preservar sus ideales y tradiciones, muchos de los cuales hacen uso de los medios y recursos tecnológicos para la promoción de sus fines; por último, se encuentra la tradición ortodoxa que rechaza todo lo “occidental” con la finalidad de preservar la originalidad del islam.

Podemos identificar, de manera general, tres dimensiones dentro de los procesos de construcción simbólica del islam y Occidente: una dimensión religiosa, caracterizada por la fórmula islam igual a religión y política de la que deriva el islam militante, así como el problema que supone la secularización en el islam; una segunda dimensión cultural, que hace imperante tratar a la modernidad frente al supuesto conservadurismo musulmán y cuyo máximo escenario hoy son los países de Europa occidental que cuentan con numerosas comunidades musulmanas; y la dimensión política que entraña la *realpolitik*.

DIMENSIÓN RELIGIOSA

Islam: ¿religión y política?

El lazo entre la religión y la política se estableció para otorgar legitimidad religiosa al poder político en el Imperio Musulmán a lo largo de varios siglos. El Corán y la *sunna*, es decir la Tradición de los dichos y hechos del profeta Muhammed, no contienen argumentos reales que sostengan la extendida idea de que religión y política son inseparables en el islam.

En nuestros días “el islam político... conserva del pasado la tradición jurídica de ligar política y religión, pero in-

cluso en eso lo que busca es convertir al nexo formal y simbólico que habían forjado los juristas entre política y religión en un nexo real. Además, los islamistas políticos han querido invertir la relación tradicional entre las dos esferas para que la política se convierta en subordinada de la religión, y no en el otro sentido como fue históricamente” (Ayubi, 1996:18).

A medida que el Imperio Musulmán se expandía se fue elaborando un cuerpo de jurisprudencia y una teoría del califato que sin duda quedó arraigado en la mentalidad musulmana, principalmente árabe, confundiendo su origen. Tradicionalmente se ha establecido un lazo entre religión y política que concede legitimidad religiosa al poder político.

En virtud del estado actual de los regímenes políticos en los Estados musulmanes, los movimientos islamistas buscan politizar la religión desde su punto de vista particular. Utilizan para ello el Corán y la Tradición de los dichos y hechos del profeta Mohammed (*sunna*) de una manera muy selectiva con la intención de legitimar el lazo entre religión y política. Así pues, la proposición de que el islam es una religión política es sólo un mito más, a pesar de ser una impresión muy difundida en Occidente. Cabe señalar que entre los musulmanes esta idea también se encuentra muy extendida como muestra de la gran influencia intelectual de tesis islamistas.

Poco del islam puede considerarse político ya que en el Corán prácticamente no hay nada sobre gobierno o teoría política en general. Los musulmanes tuvieron que improvisar y construir sus sistemas políticos con base en la ley islámica (*shari'a*) y en la tradición dejada por el profeta Mohammed (*sunna*), en las tradiciones tribales árabes y en la herencia política persa y bizantina (Ayubi, 1996). La conexión entre religión y política en la historia del Estado islámico se encuentra en el hecho de que el Estado asume el control de la religión como factor de legitimación de su actividad.

*El islam político o el llamado fundamentalismo³
islámico*

Es preciso distinguir entre islam e islamismo. El islam es la religión, el sistema de creencias en un solo Dios que cuenta con una serie de preceptos bien definidos. El islam político o islamismo es el movimiento contemporáneo que considera al islam como su ideología política y como el vehículo que permitirá acceder a mejores condiciones de vida para las sociedades musulmanas.

El musulmán es el creyente que abraza el islam como su religión. El islamista es el que hace del islam el determinante de su identidad, el medio único y perfecto que permitirá restaurar la justicia de Dios en las sociedades musulmanas. El concepto de mayor importancia para los islamistas es el de la *Hakimiyya*, es decir, el principio que mantiene que la soberanía y el gobierno absoluto pertenecen sólo a Dios y no al pueblo ni a la ley emanada de él.⁴ Tienen el pleno convencimiento de la supremacía de lo religioso sobre lo secular, por esa razón la ley islámica (*shari'a*) es la base de la integración entre religión y política que sostienen.

³ Existe una fuerte tendencia a llamar "fundamentalismo" a cualquier expresión de extremismo o militancia religiosa. Sin embargo, fundamentalismo es un término que en su origen se utilizó para designar a los grupos cristianos, básicamente bautistas, luteranos y presbiterianos, que pugnan por un regreso a los fundamentos del cristianismo. La primera vez que apareció el término "fundamentalista" fue en una serie de ensayos que se publicaron entre 1910 y 1915 cuyo título era *Los fundamentos por los evangelistas británicos y americanos*. En cuanto al término "integrismo", éste se refiere a la oposición a las innovaciones en materia religiosa y está estrechamente ligado con el catolicismo europeo.

La denominación en lengua árabe es *islamiya* (islamismo) o *Al-Harakat al-Islamiya* (movimientos islamistas) en virtud de la diversidad de grupos organizados con características similares y distintos programas de acción entre ellos.

⁴ *Hakimiyya* deriva de la voz árabe *hukm*, adjudicación, y no de *hukuma*, gobierno.

No todos los musulmanes son islamistas, sino que los islamistas son un grupo que se inserta en el conjunto de los musulmanes. El elemento islamista es sólo uno de los factores de las sociedades en confrontación con regímenes autoritarios y políticas exteriores occidentales.

A pesar de lo anterior, a partir de la década de 1980 el *establishment* de la política exterior estadounidense comenzó a hablar de la “amenaza verde”, simbolizada por los llamados fundamentalistas islámicos, visión compartida con Europa occidental. Se habló de un “enfrentamiento estratégico” que explicaba la acción por parte de Occidente de estigmatizar al mundo musulmán con el objeto de mantener su influencia en él.

El llamado fundamentalismo islámico se encarnó en una figura del tipo Khomeini, con una ideología radical, autoritaria, antidemocrática y antiseccular, el uso de la violencia como denominador común y la misión de establecer un Estado islámico a través de la “guerra santa” en contra de la civilización occidental minando los valores occidentales así como sus sistemas políticos. Esta es la imagen del islamismo que se ha construido en Occidente.

Los principales gobiernos occidentales adoptaron estrategias como el establecimiento de nuevas alianzas, el desarrollo de una política de contención y la formación de una nueva elite de la política exterior compuesta por “expertos” en el fenómeno islamista. Una prioridad de las agendas de política exterior estadounidense y europeas, a partir de la revolución iraní, fue y es contener a los diversos movimientos islamistas. Sin embargo, el islam político ha mostrado ser susceptible de manipulación con la intrusión de potencias occidentales como en los casos de Afganistán y Argelia.

El islam político incorpora en su discurso el rechazo a Occidente al considerar los poderes occidentales como aliados de las elites locales corruptas en el poder, como sostén y aliadas de Israel en contra del mundo árabe musulmán y por su decadencia moral que amenaza con propagarse por las tierras del islam.

La visión de Occidente en los movimientos islamistas es el resultado de una problemática que lejos de ser irreflexiva posee sus propias bases y argumentos, y que se expresa en dos dimensiones estrechamente relacionadas entre sí: al exterior, al considerar a Occidente como una entidad formada por imágenes fragmentarias y estereotipos con base en el reconocimiento de la diferencia y la desigualdad; y al interior, donde el desafío que supone Occidente forma parte de la necesidad de reforzar la identidad musulmana, lo que genera una visión propia del islam.

De esta forma los movimientos islamistas tienen por denominador común la percepción básica de Occidente como un desafío cultural civilizacional en mayor o menor medida, pero ellos cuentan con un enfoque selectivo de este desafío cultural civilizacional; es decir, algunos se centran en la modernidad tecnológica e industrial occidental, otros en los sistemas políticos, otros más en los valores morales y sociales.

La imagen negativa de Occidente justifica en los movimientos islamistas su objetivo de crear lo que consideran una sociedad y un Estado auténticamente islámicos, alejados de los modelos occidentales, y presentados a sí mismos como una alternativa auténtica.

Burhan Ghalioun señala el desarrollo del islamismo como un fenómeno paralelo al desarrollo del neoliberalismo: "El islamismo se desarrolla paralelamente al neoliberalismo que emerge como una segunda respuesta, la de las clases dominantes, al hundimiento del nacionalismo y a la crisis del proyecto de modernización efectiva de las sociedades musulmanas. Por un lado, la respuesta islamista retorna en su favor todas las reivindicaciones insatisfechas en los periodos precedentes y recupera, dentro de un voluntarismo extremo, consignas, técnicas de acción y métodos de trabajo de los antiguos movimientos revolucionarios. Por otro lado, el neoliberalismo reduce la política a una especie de acomodación con la realidad tal como existe, sin ningún proyecto de futuro ni ninguna voluntad de cambio. Contrariamente al islamis-

mo, expresa el desapego del Estado en el dominio económico y social. Por tanto, la evolución del islamismo no puede dissociarse de la del neoliberalismo” (Ghalioun, 1997:73).

Hoy día podemos hablar de neofundamentalistas o neoislamistas cuando entendemos por éstos a aquellos grupos escindidos de las grandes concentraciones de fundamentalistas, y que normalmente en su orientación son más radicales o militantes. Ejemplos de ellos son Al Jihad, Al Takfir y Al Qaeda.

El islam como identidad

Existen dos actitudes básicas en torno a este hecho. La primera que considera a la identidad como una esencia inalterable. La segunda, la de los universalistas, que niega la identidad ya que las culturas están hechas de múltiples genealogías fundadoras y todas ellas son compuestas.

La identidad “es una categoría sociohistórica que se determina en relación con el otro y, por consiguiente, cambia de contenido y de referencias en función del cambio o de la multiplicación de las líneas de enfrentamiento” (Ghalioun, 1997:66). Está ligada a una coyuntura específica y en consecuencia cambia y se transforma en función de la modificación de los múltiples factores que la conforman.

Dentro de un grupo determinado se crea la identidad en condiciones sociales e históricas precisas. Es una forma de definirse en relación con los demás, con otro que tampoco es inmutable.

La identidad es una realidad ya que ninguna acción colectiva es posible fuera de un proceso de identificación. Proceso que es simbólico e imaginario en tanto tiene por objeto unificar, armonizar y homogeneizar los criterios que constituyen la base de referencia de los actores involucrados, para establecer las redes de solidaridad indispensables en toda sociedad. El proceso imaginario actúa por selección y omisión y en es-

te camino intenta dar a la comunidad una imagen colectiva de sí misma y de sus orígenes, la cual casi siempre es positiva. El proceso de identificación que conforma la identidad es real en cuanto es la conciencia del sujeto, la visión y la acción.

La identidad no es una herencia que los grupos reciban de sus ancestros y la preserven como tal. Ese es el mito de la identidad (Ghalioun, 1997:67). En realidad, “es una relación que impone la necesidad de reconocer al otro y hacerse conocer” (*ibidem*). Es así como existen numerosas posibilidades de identificación que cambian en el tiempo y el espacio. Por esa razón, las identidades formadas y desarrolladas hoy conocerán la decadencia como todo fenómeno histórico. Son producto de una coyuntura (*ibid.*:68).

Las inquietudes que despiertan el deseo de identidad étnica o religiosa se manifiestan en las formaciones sociopolíticas donde el Estado ha perdido su carácter nacional y en cambio se ha reducido a un mero instrumento de dominación minoritaria. La participación en la práctica política como base de la pertenencia nacional logra trascender esas inquietudes de pertenencia étnica o religiosa.

La evolución de la búsqueda de la identidad en las sociedades musulmanas muestra el proceso anterior. El islam como marco de referencia identitario prevaleció hasta el siglo XIX fundado en la continuidad histórica y la pertenencia a un modo de vida y de civilización islámicas hasta la aparición en el periodo 1920-1930 de la corriente laica nacionalista y posteriores expresiones favorables a la imitación de modelos culturales occidentales.

Sin embargo, con la revolución islámica en Irán el discurso islámico se regenera y se convierte en fuente de inspiración para la construcción de una nueva identidad para las sociedades musulmanas definida en términos religiosos pero asumida de distinta manera por los diversos actores sociales, siendo los movimientos islamistas aquellos que han alcanzado mayor notoriedad en sus propuestas de una verdadera identidad islámica.

Islam y secularización

En su concepción francesa, históricamente la secularización es el fenómeno por el cual las iglesias, poco a poco, han abandonado ciertas funciones que son remplazadas en la sociedad política y civil.

Lo laico es aquello que pertenece al mundo profano y a la vida civil, es decir, lo que es independiente de la vida religiosa. En este sentido, la laicidad del Estado significa su carácter no confesional, y por tanto la separación entre las religiones y el Estado (Baubérot, 1996).

Esta separación no le impide al Estado tener relaciones con las religiones y sus representantes para asegurar la libertad religiosa y el ejercicio de cultos. En esta concepción, el Estado no debería profesar ni privilegiar religión alguna.

Por lo anterior resulta común pensar la secularización como un concepto ajeno e incluso incompatible con el islam. Aún más, se le relaciona con la hegemonía colonial o con intentos o experimentos de desarrollo fracasados. Atestiguamos el uso extendido de simbolismo religioso y de una posible reislamización, principalmente en las sociedades del Medio Oriente, el Norte de África e incluso el Sureste Asiático, cuyo proceso de secularización y de inserción en la llamada "aldea global" formados por la cultura occidental se encuentran en franco cuestionamiento.

¿Cuál es actualmente la actitud del islam hacia el secularismo y la laicidad? Con excepción de Turquía y Túnez, a primera vista parecería que en general las sociedades musulmanas rechazan a ambos en tanto se les asocia con el colonialismo europeo y con la dominación occidental.

Al respecto existen básicamente dos posiciones: la de los islamistas que consideran que el islam no admite separación entre lo temporal y lo espiritual. La secularización se aprecia como una creación de la cristiandad occidental y cualquier intento de aplicarla en las sociedades musulmanas se ve como una imposición de formas y modos de pensamiento

ajenos, en un afán de continuar con la colonización de las culturas musulmanas.

Occidente se convierte en “la tierra de donde Dios fue expulsado”, es la frase que utiliza Hisham Djait (1990:242) para explicar la actitud islamista frente a la secularización y la laicidad frecuentemente asociadas al capitalismo industrial y a la modernización económica y social. Si es condición para acceder a ellos abandonar el islam, en su concepción, el rechazo hacia ambos procesos es tajante.

La segunda posición es la de los modernistas defensores de la laicidad, que la perciben como parte de una cultura universal y cosmopolita y la tratan de presentar de manera diferente a un injerto extranjero.

Ese carácter universal de la secularización y la laicidad no puede emanar de un modelo determinado por un país o países. Las sociedades y los Estados musulmanes deberán buscar por sus propios medios y en sus contextos particulares la continuación de sus procesos de secularización y laicidad, y en ello el papel del poder político es fundamental ya que es el que decide el lugar que la religión ocupa en la sociedad.

Si la laicidad concierne directamente al Estado, el islam puede conservar su dimensión social. A lo largo de la historia el islam ha demostrado su flexibilidad y adaptación, un ejemplo de ello es la España musulmana; el problema es la instrumentalización de la religión islámica por parte del Estado.

La escuela constituye uno de los espacios principales de lucha entre los hombres de religión que buscan preservar para ellos el monopolio de la educación, y otros sectores que reclaman su inclusión. El debate sobre la secularización y la laicidad se resolverá en la medida en que se resuelvan otras cuestiones fundamentales como la pobreza, la exclusión y la falta de libertades políticas e intelectuales; y de esa manera estos procesos no resultarán tan desgarradores para las sociedades musulmanas y habrán de adquirir un carácter más auténtico.

DIMENSIÓN CULTURAL

Conservadurismo vs. modernidad

El elemento cultural conservador que se atribuye al islam en particular y a sus también atribuibles efectos en los ámbitos científico y cultural, ha sido colocado por Hodgson (1961) en un marco más amplio: en el del espíritu conservador como parte de un proceso de modificación y desarrollo continuo y de largo alcance de la cultura “islamicada” —término que Hodgson acuña para designar las culturas que abrazan el islam tras la expansión del Imperio Musulmán y que da lugar a un espíritu compartido—, como una fuerza entre las fuerzas que llevan adelante este proceso que sin duda ha tenido lugar en todas las culturas y no es privativo de la civilización islámica.

Es conveniente tener claro el conjunto de elementos que produjeron el decline de la actividad científica y considerar entre ellos la manifestación de un espíritu conservador —del que habla Hodgson— que abarca más que el ámbito religioso y que constituye una fuerza entre otras que están presentes en todas las sociedades, espíritu que al prevalecer coarta de cierta forma la creatividad.

La postura que considera que la ciencia sólo trae consigo progreso material pero deterioro espiritual —compartida por los islamistas— es cada día más fuerte y ello puede ser solamente una forma de rechazo a las sociedades industrializadas ante la impotencia de acceder a esos beneficios.

El Otro en Casa

Nunca antes hubo una presencia musulmana tan fuerte en Europa y con las características tan particulares que presenta su situación. Los musulmanes buscan la reconsideración del estatus de su fe en las sociedades europeas, lo que en

ocasiones provoca la hostilidad de las mayorías no musulmanas. Esta situación sui géneris en la historia de las relaciones islam-Occidente constituye un desafío para ambos.

En el espacio europeo se manejan discursos contrastados que pretenden exponer la realidad de los musulmanes que habitan la parte occidental del continente: aquellos que dejaron de ser el sujeto lejano, el Otro que se encontraba en las colonias, para convertirse en el sujeto presente y cotidiano con el que se convive diariamente.

En la visión europea tradicional el islam se encontraba contenido en un espacio geográfico definido. Ahora, el islam está en Europa occidental, llegó con los inmigrantes musulmanes y forma parte de su identidad. La demanda por el reconocimiento de la comunidad islámica en Europa en el marco del secularismo y de las concepciones europeas de pluralismo y derechos humanos crece día a día.

En los años ochenta aparecen las primeras señales de la presencia musulmana en Europa cuando se erigen símbolos de su fe como las mezquitas. Con ello aparece también el temor y la hostilidad de la opinión pública: se consideran expresiones de una identidad colectiva poderosa revestida de forma religiosa. El reconocimiento del hecho islámico en Europa es intolerable para la mayoría si no es a condición de que el islam sea confinado al dominio privado y no se ostente de manera escandalosa. En la mentalidad europea la inmigración musulmana se asocia a un fenómeno de colonialismo tardío o colonialismo al interior. Posteriormente se iniciaría en los distintos países europeos la reflexión sobre la llamada *interculturalidad* que hasta el momento no ha hecho contrapeso a la visión primera. Por el contrario, la inmigración musulmana estará condenada a ser uno de los sectores más excluidos de los beneficios de la sociedad europea unida. Al mismo tiempo esto dará lugar a un islam ostentoso cuya función será rescatar a sus miembros de la exclusión social con la afirmación de características distintivas respecto a la sociedad dominante, hecho significativo en relación con la per-

tenencia a un mundo distinto. Tiene lugar entonces, el islam de relaciones y de grupos sociales que, reinventando su pasado e imaginando su futuro, reinventa su pertenencia social.

Empíricamente puede decirse que el rol de las conversiones de europeos al islam —no tan significativas en números pero de gran impacto en las sociedades europeas por sus implicaciones— incide en la definición entera de la imagen de éste en el estatus y la percepción del islam mismo. Los conversos portadores de una doble identidad —occidentales y musulmanes— tienen un papel importante en la construcción de una nueva cultura islámica así como en la modificación del islam con el Occidente y en los procesos de asimilación del islam en la parte occidental (Bastenier, 1991).

DIMENSIÓN POLÍTICA

Percepciones y realpolitik

El imaginario es un factor importante en las consideraciones y toma de decisiones en materia de relaciones internacionales. Esto no significa que los conflictos sean ficticios o que necesariamente sean el resultado de esas percepciones, sino que la existencia de una imagen del conflicto o de los actores involucrados en él tiene una cierta influencia en su desarrollo. Es así como en ocasiones de crisis o conflicto se recurre al uso de estereotipos culturales con el objeto de alimentar climas de confrontación.

A los ojos de muchos musulmanes, especialmente de aquellos que habitan la zona del Medio Oriente, existe un claro propósito de dominación de parte de Occidente. La autopercepción islámica fatalista de la situación geopolítica y estratégica del Medio Oriente, que históricamente ha padecido la presencia del colonialismo europeo y luego la presión estadounidense, motiva una serie de respuestas de parte de los musulmanes. Una de esas respuestas es la del islam políti-

co, cuyos ideólogos, al más puro estilo de Khomeini, argumentan que el conflicto con el imperialismo occidental corresponde al islam como forma de vida y civilización.

En aquellos eventos en las dos pasadas décadas —el conflicto afgano tras la invasión soviética, la guerra civil libanesa, la guerra entre Irán e Iraq, la guerra contra Iraq luego de la invasión a Kuwait y la reciente invasión estadounidense a Afganistán, entre otros— en los que ha sido evidente el repetido uso de doble estándares en el tratamiento que Occidente ha dado a esas situaciones, el islam político ha desacreditado a Occidente seriamente a los ojos de las sociedades musulmanas.

Hoy en día un punto focal en la relación entre islam y Occidente, vinculado con la estrategia que habrán de seguir los principales gobiernos occidentales y musulmanes respecto de las distintas expresiones del islam político es la relación entre Estados Unidos y Arabia Saudí.

Por último es necesario considerar el papel de los medios de comunicación, los cuales contribuyen a la formación de la percepción occidental del islam y tienen, en cierta medida, un efecto en la formulación de la política exterior hacia el Medio Oriente.

Ningún otro acontecimiento había sido expuesto por los medios de comunicación de la manera como lo fue la guerra del Golfo Pérsico en 1991. Ahí quedó demostrado el efecto de las imágenes y del tratamiento de la información. Los medios tienen un papel crucial en la formación de percepciones de otras culturas, países y gobiernos y por ello pueden influenciar en la toma de decisiones de política exterior. Aún más, los *think tank* de la política exterior y el aparato militar utilizan a los medios para sus propios fines.

El lazo entre medios de comunicación y políticos ha resultado más que evidente en los últimos meses cuando los políticos estadounidenses capitalizan rápidamente hechos como el del World Trade Center de Nueva York para presionar sobre el establecimiento de nuevas leyes y el aumento del

presupuesto militar para seguridad nacional. No es que las imágenes y la información hayan logrado influir en una política que ya estaba decidida sino que el papel de los medios de comunicación es justamente darle soporte.

CONSIDERACIONES FINALES

El concepto de islam contiene actualmente significados nuevos y más explícitos. Estos significados entrañan un nuevo tipo de relaciones y formas de identificación por lo que ciertas personas o grupos se perciben y quieren distinguirse como musulmanes en los contextos donde habitan. El islam como orden social y estructura que da sentido a la realidad individual y colectiva permite la identificación comunitaria.

En reacción con la crisis que viven las sociedades del Medio Oriente y el Norte de África el islam se aprecia como una solución, ya sea real o simbólica. Eso ha dado lugar a la formación de movimientos islamistas, si bien ellos no han sido la única respuesta musulmana a las situaciones de crisis.

El proceso que se aprecia es el de la introspección de las culturas musulmanas, que hace énfasis en la autosuficiencia y la distinción frente a Occidente. Esta peligrosa demarcación entre mundo musulmán y occidental se reforzará en la medida en que existan confrontaciones políticas y económicas a causa de la diferencia creciente en el nivel de vida de ambos. ¿Cómo puede el mundo musulmán adaptarse sin quedar aislado? Una respuesta a esta interrogante puede ser el esfuerzo de parte de las sociedades musulmanas por reorganizar sus instituciones políticas y económicas, y reinterpretar sus valores y tradiciones. Ese proceso permitiría el fortalecimiento de los Estados musulmanes, lo cual se traduciría en un diálogo más efectivo con Occidente.

El islam político parece haber inhibido momentáneamente el diálogo no sólo con Occidente sino al interior del mundo musulmán. La retórica islamista no debe marcar el tono de

las relaciones entre el islam y Occidente, sino que éstas deben involucrar una serie de factores políticos, económicos, sociales y culturales que permitan el reconocimiento mutuo.

En la medida que se entienda que el discurso islamista representa una variedad de alternativas en torno a proyectos similares y se considere un contradiscurso de un sistema hegemónico y una reacción a las políticas que intentan llevar a cabo las elites en el poder en los países musulmanes, la posibilidad de que esta situación se revierta de manera positiva existirá. La gran diversidad cultural que caracteriza a las sociedades musulmanas y a las sociedades occidentales será entonces la base para la cooperación, el diálogo y la integración en diversos ámbitos, lejos de constituir mundos divididos.

BIBLIOGRAFÍA

- Al-Azmeh, Azíz, *Islams and Modernities*, Londres, Biddles Ltd, 1993.
- Allport, Gordon, *The Nature of Prejudice*, Nueva York, Doubleday Books, 1958.
- Arkoun Mohammed, Hiver, "Clarifier le passé pour construire le future", *Confluences Méditerranée*, núm. 16, París, 1995-1996.
- Ayubi, Nazih, *El islam político, teoría, tradiciones y rupturas*, Barcelona, Bellaterra, 1996.
- Bastenier, Albea, "L'Oriente Islámico in Occidente", *Religioni e Società*, núm. 12, año VI, julio-diciembre, 1991, pp. 9-17.
- Baubérot, Jean, "Pour une Vision Laïque de l'Islam", en *La Laïcité, Evolutions et Enjeux*, París, La Documentation Française, 1996.
- David, Dominique Hiver, "L'Islam dans les representations stratégiques de l'Occident", *Confluences Méditerranée*, núm. 16, París, 1995-1996.
- Dirks, Nicholas, *Colonialism and Culture*, Ann Arbor, Univ. of Michigan, 1992, p. 3.
- Djait, Hisham, *Europa y el islam*, Madrid, Al Qibla, Libertarias, 1990.
- Ghalioun, Burhan, "El islamismo como identidad política", *Revista CIDOB d'Affers Internacionals*, Barcelona, mayo 1997, pp. 59-76.

- Hodgson, Marshall, *The Venture of Islam*, vols. I y II, Chicago University Press, 1961.
- Huntington, Samuel, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, México, Paidós, 2000.
- Pace, Enzo, *Islam e Occidente*, Roma, Edizioni Lavoro, 1997.
- Wallerstein, Immanuel, *Islam, The West, and the World*, Lectures in series, Islam and World System, Oxford Centre for Islamic Studies, 1997.

3. ALGUNAS CONCEPCIONES ISLÁMICAS SOBRE DERECHOS HUMANOS

GABRIELA SÁNCHEZ CARMONA
El Colegio de México

A Enrique

INTRODUCCIÓN

El tema central de este trabajo es la aplicación de los derechos humanos universales en los países islámicos, es decir, aquellos que implementan la ley religiosa llamada *shari'a* o ley islámica como código civil y penal, y poseen, además, un sistema cultural y político que en ocasiones no concuerda con el occidental y se opone algunas veces a los principios postulados en la Declaración de los Derechos Humanos de 1948.

El problema principal es cómo hacer coincidir a la *shari'a* con los principios de la Declaración. Existen Estados en donde la *shari'a* es la ley que rige la vida de los musulmanes en todos los ámbitos, como en el caso de Irán y Arabia Saudita, y otros en los que a pesar de que existen leyes seculares la ley islámica se sigue utilizando para legislar lo relacionado con la ley criminal y de familia, distanciándose así de los principios de la Declaración Universal.

A partir de estas contradicciones han surgido una serie de respuestas elaboradas tanto por intelectuales del Medio Oriente, Norte de África y Asia Central (nos referimos específicamente a intelectuales musulmanes), como por intelectua-

les occidentales acerca de los derechos humanos con relación al islam. Estas respuestas las podemos dividir, en nuestra opinión, en tres posturas. En la primera de ellas se menciona que sí existe compatibilidad entre los principios islámicos y los derechos humanos; en la segunda, se trata acerca de la incompatibilidad de los derechos humanos con el islam; y finalmente, la postura acerca de que los derechos humanos en países islámicos pueden y deben ser aplicados en el contexto de la ley islámica.

Al interior de los países islámicos existen diferentes criterios para aceptar, adaptar o bien rechazar la Declaración Universal de los Derechos Humanos según se trate de género, una confesión religiosa o un movimiento político en particular, y aún aceptando la ley islámica como base jurídica hay disensión sobre la forma de aplicar la justicia. Los temas acerca de género y confesión religiosa han sido causa de tensión en relación con el artículo 2 de la Declaración:

Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición.

Cuando se habla de violaciones de derechos humanos dentro de países musulmanes inmediatamente se hace referencia a dos sectores de la población: las mujeres y las minorías religiosas, y sus condiciones son frecuente motivo de protesta de los países occidentales como Francia o Estados Unidos hacia países de África, Medio Oriente y Asia Central, regiones en donde las prácticas “islámicas” reportan más violaciones a los derechos humanos. Sin embargo, en muchos casos estas violaciones se deben más a causas políticas, socioeconómicas y culturales que a principios islámicos.

La pregunta que debe hacerse al estudiar este tema es ¿acaso los derechos humanos que la Declaración promueve no son válidos en países islámicos? Consideramos que los de-

rechos humanos son válidos y que debe haber una protección y garantía de éstos, y por otro lado también es cierto que en el mundo existen diferentes culturas y concepciones lo cual lleva inevitablemente a desacuerdos. Más adelante trataremos el tema de la universalidad de los derechos humanos frente a la diversidad cultural (o relativismo cultural).

Consideramos que el tema de los derechos universales y su aplicación en países islámicos debe ser matizado tomando en cuenta si hablamos de Estados musulmanes que tienen un uso completo de la ley islámica, como Arabia Saudita o Irán o bien de países que además de tener la ley islámica han optado por cortes seculares, como Egipto o Siria, o de Estados que profesan el islam, pero que se consideran laicos, como es el caso de Turquía. Por ello aclaramos que esta investigación se encuentra elaborada en un nivel teórico y que para el estudio de cada caso harían falta los matices pertinentes dependiendo de las condiciones particulares de cada país. También debemos aclarar que fuera del Medio Oriente, África y Asia Central existen países en los cuales también se practica el islam, y debido a que sería motivo de una investigación más extensa no los hemos tomado en cuenta para este artículo. Estos países son: Albania, ex Yugoslavia, Bulgaria, Cachemira, Bangladesh, Indonesia, Malasia, Brunei, las islas del océano Índico, China, etcétera.

Más adelante utilizaremos conceptos tales como *occidental* e *islámico* refiriéndonos por el primero al sistema de valores ideológicos, morales, sociales y políticos de países que se encuentran ubicados geográficamente en Occidente, más específicamente países europeos como son Francia, Inglaterra, España, Estados Unidos etc.; cuando hablamos de lo islámico nos referimos también a un sistema de valores ideológico, moral, social y político, pero en este caso ligado a principios religiosos, es decir, a principios islámicos. No todos los países practican la misma forma de islam, pero comparten similitudes al compartir la misma religión.

DEFINICIONES OCCIDENTAL E ISLÁMICA
DE PERSONA Y DERECHOS HUMANOS

Derechos humanos en Occidente

La definición de derechos humanos que tomaremos en cuenta, tanto para la concepción occidental como para las concepciones islámicas y sobre la cual se desarrolla este texto será la que nos refiere a derechos humanos como los derechos que posee una persona por el hecho de ser un humano y que tienen por objetivo garantizar la dignidad de la persona. Estos derechos tienen su origen en la naturaleza humana y se consideran superiores al Estado. Estos derechos se consideran inalienables en todo ser humano, reconociendo, que también merece se le concedan los de *libertad y dignidad*.¹

Estos derechos consisten esencialmente en reconocer en el individuo o en grupos internos de la sociedad la posibilidad de poner límites a la acción del Estado, y por lo tanto el poder reivindicar su derecho y de esta forma anular las decisiones contrarias al mismo. Ese poder legal, reconocido y puesto a disposición de los sujetos de derecho, tiene dos efectos: el establecimiento de un límite a la acción de los gobiernos y a las decisiones colectivas y el reconocimiento a la capacidad de iniciativa de los individuos y de los grupos (Ricoeur, 1985:10).

El concepto de derechos humanos tiene su origen en el pensamiento francés y americano moderno, comenzando con el movimiento de la Ilustración europea. La idea de superioridad de los ciudadanos sobre el Estado aparece en dos importantes documentos: la Declaración de Independencia Americana y en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, de origen francés. En Francia se desarrolla esta concepción dentro de un marco de conflicto entre la

¹ Para que estos derechos puedan ser exigidos, el individuo que los reclama debe poseer una capacidad de iniciativa, pues es a través de ésta que el sujeto puede llegar a hacer la solicitud de que sus derechos le sean respetados y ejecutados.

burguesía que emprendía una revolución y el poder absoluto del Estado. Concepto que se vuelve más preciso dentro de los ideales de la Revolución francesa: “libertad, igualdad y fraternidad”.

El 10 de diciembre del año 1948, la Asamblea General de las Naciones Unidas promulga la Declaración Universal de los Derechos Humanos e invita a los Estados miembros de este organismo a aplicarla. La Declaración tiene como propósito lograr la realización de la dignidad y libertad humana sin importar “raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición”.² Años más tarde, el 16 de diciembre de 1966, la Asamblea General aprobó el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. Dentro de éste se hace ya una referencia al derecho de la autodeterminación de los pueblos, tema que no es tratado en la Declaración de 1948.

² La Declaración tuvo 48 votos en favor y hubo 8 abstenciones: Arabia Saudita, Sudáfrica, Bielorrusia, Checoslovaquia, Polonia, Ucrania, URSS y Yugoslavia se abstuvieron de votar. Se abstuvieron de votar por dos razones: por un lado, para algunos de estos los derechos humanos son un tema que sólo incumbe a la política interna de los países; por otro lado, porque consideraban la Declaración como un documento no coherente debido a que: “...se limitaba a promulgar internacionalmente los derechos humanos recogidos en las constituciones de los países occidentales” (Rodríguez, 1993:90). Arabia Saudita no estaba en favor del artículo 18 de la Declaración el cual dice que “Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia...”. El punto en el que Arabia Saudita no estaba de acuerdo se refiere específicamente a lo religioso, ya que dentro del islam a los musulmanes no les está permitido cambiar de religión. “Quienes deseen, prescindiendo del islam, una religión no se les aceptará, y en la otra vida estarán entre los decepcionados. ¿Cómo guiará Dios a unas gentes que dejan de creer después de su profesión de fe, después de que atestiguaron que el enviado, Mahoma, es verídico, después de que les vinieron las pruebas? Dios no dirige a las gentes injustas” (*Corán*, 3:79-80). Todas las citas coránicas mencionadas en este trabajo corresponden a la edición del *Corán* de Juan Vernet.

La concepción de los derechos humanos se conforma en Occidente a partir de la ley natural y la ley positiva. En la primera, el individuo goza de derechos inalienables por el simple hecho de ser una persona. Este derecho se considera totalmente independiente de cualquier legislación o aparato estatal.³ Dentro de la segunda noción, los derechos humanos no se consideran inherentes al ser humano. Se sustentan sobre una base jurídica y es a los órganos del Estado a los únicos que les corresponde determinarlos y garantizar su aplicación. Fuera de los órganos estatales los derechos no tienen reconocimiento.

Dentro de la cultura legal occidental los derechos humanos, insertos en la corriente de la ley positiva, gozan de un papel importante otorgándole al individuo la capacidad de decidir. Estos derechos limitan las acciones del gobierno y las decisiones colectivas con el fin de proteger a individuos y grupos específicos.

Los derechos humanos son aquellos requerimientos que nos permiten desarrollar y usar completamente nuestras cualidades humanas de inteligencia y conciencia para satisfacer nuestras necesidades espirituales. Se basan en la creciente demanda de la especie humana de una vida donde la dignidad inherente y el espíritu de cada ser humano reciba respeto y protección... (Olayiwola, 1992:265). (Traducción de la autora.)

Derechos humanos en el islam

En cuanto a las definiciones islámicas de estos dos conceptos —ley natural y ley positiva— hemos seleccionado autores que

³ El derecho natural remonta sus orígenes a la Grecia clásica. La mayoría de los filósofos "...creían que hay ciertos elementos en la naturaleza humana que son los mismos en todos los tiempos y todos los pueblos, y que esos elementos encontraban su expresión en el Derecho" (Bodenheimer, 2000:132). Para conocer el desarrollo histórico de los derechos humanos véase Edgar Bodenheimer, 2000.

a nuestro criterio son básicos en el tema, ya que hay diversas concepciones e ideas dentro del mismo islam.

De acuerdo con el Corán el hombre es una criatura de Dios:

Hemos creado al hombre de un poco de arcilla, luego le pusimos una gota de esperma en un receptáculo sólido, luego transformamos la esperma en un coágulo de *sangre*, transformamos el coágulo en un bolo; transformamos el bolo en huesos y revestimos los huesos de carne. A continuación instituímos otra creación. ¡Bendito sea Dios. El mejor de los creadores! (*Corán*, 23:12-14).

Abu Al' Ala Al-Mawdudi (1903-1979),⁴ de origen pakistaaní, sunnita, pensador y reformador de gran importancia en lo que concierne a asuntos religiosos dentro del islam dice que el hombre “ha sido dotado de un gran número de poderes y de facultades (...) posee inteligencia, sabiduría, voluntad, las facultades de la vista y de la palabra, del gusto, del tacto y del oído, la facultad de desplazamiento y utilizar sus manos, las pasiones del amor, cólera...” Al Mawdudi, 1992:145-146). Todas estas facultades le han sido dadas al hombre por Dios debido a que le son necesarias para vivir pero deben ser utilizadas de una forma equilibrada y nunca para dañar a los que lo rodean. Estos recursos le han sido otorgados al hombre para su propio bien y el de sus semejantes.

Podemos destacar dentro de la concepción de Al Mawdudi el hecho de que consciente o inconscientemente el ser humano se inclina a un mal comportamiento y es por ello que Dios le ha revelado una ley que lo guíe por un buen camino que lo

⁴ Autor de varios libros. Su dedicación en la lucha en contra del colonialismo y su esfuerzo en la prédica del islam le conceden total reconocimiento como líder político e ideólogo dentro de la comunidad musulmana. La influencia de su ideología no sólo se circunscribe al mundo árabe, sino que también alcanzó a países como India, Bangladesh, Sri Lanka, los Estados del Golfo Pérsico, Gran Bretaña y América del Norte. Desde joven se interesó y trabajó en pro del movimiento por la independencia de la India británica.

llevará a su propio bienestar, felicidad y a realizar el bien hacia quienes le rodean.⁵

Dentro del pensamiento de Al Mawdudi el individuo y la colectividad son importantes, pero cuando se trata de decidir entre el bien del individuo y la comunidad ésta tiene mayor importancia. Además, uno de los objetivos de la *shari'a*⁶ es que el hombre alcance su completa felicidad a través de ella obedeciendo los preceptos de Dios.⁷

Ali Shariati⁸ en *On the Sociology of Islam* examina el significado que el hombre tiene dentro del islam y llega a la conclusión de que se encuentra compuesto de dos elementos que resultan contradictorios: el lodo y el espíritu de Dios, es decir lo terrenal y lo divino, confiriéndole así un carácter bidimensional. “La distancia entre estas dos dimensiones es la distancia entre el lodo y el Espíritu de Dios” (Shariati, 1979: 71). El hombre tiene un grado de dignidad y estatus ante Dios aún más elevado que el de los mismos ángeles debido al conocimiento que Dios le ha conferido. Shariati, llega a tres

⁵ Seyyed Hossein Nasr con respecto a la *shari'a* señala: “En la ética islámica, la Voluntad Divina no aparece de una manera abstracta, sino en mandatos concretos contenidos en la Ley sagrada o *shari'a*. Esta Ley ayuda a la inteligencia humana a superar las limitaciones que le imponen las pasiones y a ver la naturaleza buena y mala de las cosas en su verdadera perspectiva” (Nasr, 1985:215).

⁶ La *shari'a* es la posterior elaboración de la ley religiosa basada en el Corán. Todas las normas incompletas o que bien el Corán no contemplaba tuvieron que ser precisadas en los primeros tres siglos del islam. “Los juristas musulmanes, haciendo honor a la verdad, reconocen que en la elaboración de la *shari'a* intervienen cuatro fuentes (*usúl*): el Corán, la *sunna* o comportamiento del profeta, el *qiyás* o razonamiento por analogía, y el *iyma* consentimiento o acuerdo general” (Ruiz, 2002:102).

⁷ “Dios desea volver a vosotros, mientras que quienes siguen las pasiones desean que os inclinéis fuertemente por la pendiente del mal. Dios quiere aligeraros vuestras obligaciones, pues el hombre fue creado débil” (*Corán*, 4:32).

⁸ Ali Shariati (1933-1977) de origen iraní y de la rama shiita, es uno de los más importantes pensadores islámicos. Fue activista político contra el shah de Irán, lo que le costó la vida.

conclusiones con respecto a la posición del hombre y de la mujer en el islam:

Los hombres no son simplemente iguales: son hermanos [...] En segundo lugar, el hombre y la mujer son iguales [...] En tercer lugar, la superioridad del hombre frente a los ángeles y el resto de la creación deriva del conocimiento... (Shariati, 1979:77). (Trad. de la autora.)

Además, coincide con Al Mawdudi en el hecho de considerar al islam como la religión que puede ayudar y guiar al hombre a mantener un equilibrio en sus actos. Para la concepción islámica el hombre goza de un lugar privilegiado dentro de la creación.

Hemos creado al hombre de barro, de arcilla moldeable. Antes del fuego ardiente habíamos creado a los genios.⁹ Acuérdate de cuando dijo tu Señor a los ángeles: "estoy creando un ser humano a partir del barro de la arcilla moldeable; cuando lo haya concluido insuflaré en él parte de mi espíritu. ¡Caed postrados ante él!" (*Corán*, 15:26-29).

Con respecto a la posición de la mujer, a pesar de que Shariati menciona que tiene un estatus igual al del hombre, existe una situación ambigua ya que dentro del mismo Corán podemos encontrar versículos que se contradicen al respecto. Aún dentro de la *sunna* podemos encontrar *ahadit*¹⁰ que muestran la ambigüedad de la posición de la mujer. A menudo, para describir su estatus se hace referencia a los versículos coránicos o *ahadit* que la colocan en una posición inferior con respecto al hombre.

Las reservadas en ausencia de sus maridos en lo que Dios mandó ser reservado. A aquellas de quienes temáis la desobediencia, amonestad-

⁹ Se refiere a los yin, espíritus o genios, criaturas intermedias entre los ángeles y los hombres.

¹⁰ La palabra *ahadit* es el plural de la palabra *hadit*, y que nos refiere a los dichos y hechos del profeta. La suma de éstos conforman la *sunna* del profeta.

las, mantenedlas separadas en sus habitaciones, golpeadlas. Si os obedecen, no busqueis procedimiento para maltratarlas (*Corán*, 4:38).¹¹

En este versículo coránico encontramos una clara sentencia de desigualdad entre los hombres y las mujeres. Incluso se encuentra justificado el uso de la violencia en contra de ellas. En otro versículo encontramos: “Los creyentes y las creyentes son amigos los unos de los otros: mandan lo establecido y prohíben lo reprobable, cumplen la plegaria, dan la limosna y obedecen a Dios y a su Enviado. A esos Dios les tendrá misericordia...” (*Corán*, 9:72).

Dentro de este otro versículo en ningún momento se hace una distinción de género en lo que a cumplir los preceptos religiosos y obediencia a Dios se refiere. El siguiente verso coránico se refiere de forma más clara acerca de la igualdad entre hombres y mujeres sin hacer ninguna distinción. Es este, por ello, uno de los versículos más utilizados cuando se trata de demostrar la igualdad entre hombres y mujeres dentro del islam.¹²

Los musulmanes, las musulmanas, los creyentes, las creyentes, los que oran, las que oran, los verídicos, las verídicas, los constantes, las cons-

¹¹ Dentro de la concepción más ortodoxa del islam, o al menos así lo han interpretado los juristas, la mujer le debe obediencia al hombre porque éste es económicamente responsable de ella. En este versículo coránico, en la versión árabe, se encuentra la palabra *qawwam*, que significa custodio o guardián. Esto le ha restado a las mujeres libertad de acción, debido a cómo el significado de esta palabra se ha llevado a la práctica.

¹² En la visión del Nasr: “En el islam, el papel de los hombres y las mujeres se ve como algo complementario más bien que competitivo. Ante Dios, el hombre y la mujer son iguales. Tienen que realizar los mismos ritos islámicos y, ante Él, deben asumir la misma responsabilidad por sus actos. Por eso se puede decir que en su relación con la realidad metacósmica son iguales. Pero en el nivel cósmico, que significa los niveles psicológico, biológico y social, sus papeles son complementarios” (Nasr, 1985:287). Cabe aclarar que ésta es sólo una de las visiones que se tienen del papel del hombre y la mujer dentro del islam así que no debemos tomarla como la única interpretación.

tantes, los humildes, las humildes, los limosneros, las limosneras, los que ayunan, las que ayunan, los recatados, las recatadas, los que recuerdan a Dios y las que recuerdan a Dios, a todos estos, Dios les ha preparado un perdón, una enorme recompensa (*Corán*, 33:35).

En los derechos humanos occidentales, existe un principio llamado de reciprocidad, que consiste en dar a todas las personas un trato igual al que nos gustaría recibir. Sin embargo, este principio no puede ser aplicado a mujeres ni a no musulmanes en la misma medida en que se aplica a hombres que sí son musulmanes. Esto se debe a que la *shari'a* no les concede el mismo grado de honor y dignidad humana que garantiza a los varones musulmanes. A pesar de que el Corán establece que hay derechos idénticos para hombres y mujeres se acepta que hay una preferencia hacia los hombres. "...las mujeres tienen sobre los esposos idénticos derechos que ellos tienen sobre ellas, según es conocido; pero los hombres tienen sobre ellas preeminencia..." (*Corán*, 2:228).

En términos islámicos no todas las personas gozan de igualdad de derechos, lo cual obedece principalmente a una razón religiosa, aunque muchas veces la religión puede ser utilizada como pretexto para perpetuar una relación de dominio. En una escala de jerarquías un hombre musulmán goza de mayores derechos con respecto a un hombre no musulmán, y aun en mayor medida en comparación con una mujer aunque ésta sea musulmana.¹³

Las mujeres son vistas como menores de edad así que no se les considera aptas para gozar de completa libertad confiriéndoseles por ello una capacidad legal restringida. También es debido a su "minoría de edad" que se considera necesario un guardián o tutor que se haga cargo de ellas le-

¹³ "...en el Corán se admite la existencia de diversos grados de libertad en los seres humanos; o sea que todos los hombres no son igualmente capaces de poseer o ejercitar la libertad. Ello significa que se le da libertad a cada hombre en proporción a su habilidad para recibirla" (Wahid, 1997:33-34).

galmente. Sólo quien posee un cuerpo sano, un juicio sano y razón puede ejercer la libertad, "...aquellos que carecen de ello no se les considera responsables de sus actos, tales como las personas insanas y los niños" (Wahid, 1997:46).

Es un hecho que en la legislación islámica la mujer no ocupa una situación o estatus igual del hombre. Profesa la misma fe y aspira a una recompensa en la vida futura, pero hay ciertas funciones reservadas sólo al hombre. La mujer no puede ocupar el cargo de *imam* o director de la oración, ni de predicador. Jurídicamente, sólo posee plena capacidad el hombre libre (no esclavo) sano de cuerpo y mente (Ruiz, 2002:106407).

LA VIOLENCIA CONTRA LAS MUJERES

La violencia contra las mujeres es una realidad en países musulmanes y del Medio Oriente tanto como en otras partes del mundo, aunque sus formas pueden variar. A este tipo de violencia se le puede llamar de género, es decir, actos de violencia en contra de mujeres por el hecho de ser mujeres. En países donde se practica el islam existen violaciones a los derechos de las mujeres que no necesariamente obedecen a principios islámicos, algunas de éstas tienen que ver con relaciones de dominio patriarcal o formas culturales y se les justifica bajo principios religiosos.

Margaret Schuler¹⁴ hizo una clasificación general de cuatro tipos de abuso contra las mujeres, los cuales son: "1) abuso físico (golpes, abuso sexual en casa o en el lugar de trabajo); 2) abuso psicológico (confinamiento, matrimonio forzado); 3) privación de recursos para el bienestar físico y psicológico (salud, nutrición, educación, trabajo); 4) explota-

¹⁴ Trabaja en pro de los derechos de las mujeres desarrollando estrategias para que sus derechos mejoren en Asia, África y América Latina. Es autora y editora de *Empowerment and the Law: Strategies of Third World Women and Freedom From Violence: Women's Strategies Around the World*.

ción de la mujer (tráfico, prostitución)” (Schuler, 1992:11-12). (Trad. de la autora.)

A estos tipos de abuso Schuler los ha situado en los ámbitos familiar, comunal y estatal, pudiendo ser aplicados en el contexto de los países musulmanes.

Los términos mutilación genital femenina y “circuncisión femenina” se utilizan para designar una práctica que se realiza en algunos países de África, algunos países asiáticos como Malasia y Filipinas y partes del Golfo Pérsico.¹⁵ A esta práctica se le puede denominar de varias maneras de acuerdo con su forma específica. La forma más suavizada consiste en hacer sólo un corte en la parte superior del clítoris o bien de todo el clítoris recibiendo el nombre médico de clitoridectomía; otro tipo es aquel en donde se corta el clítoris y los labios menores y mayores y recibe el nombre de excisión. La forma más extrema de la práctica se llama infibulación y consiste en extirpar los genitales externos (clítoris, labios menores y mayores) y coser ambos lados del genital femenino dejando sólo un orificio por donde puedan pasar los fluidos corporales. La sutura se descose cada vez que la mujer va a tener relaciones con su esposo o en caso de que vaya a dar a luz, a esto se le llama defibulación.

El objetivo de la infibulación es alterar los genitales femeninos con el fin de preservar la virginidad en mujeres que no son casadas (como sería el caso de niñas o adolescentes) y para asegurar la fidelidad matrimonial, en caso de que lo sean. El rito de la mutilación femenina tiene que ver con reprimir los impulsos de las mujeres para que ellas sean más recatadas con respecto a su sexualidad; además el haber sido

¹⁵ Los países africanos en donde se realiza esta práctica son: Argelia, Benin, Botswana (país no musulmán), Burkina Faso, Camerún, Chad, Cote D’Ivoire, Egipto, Eritrea, Gambia, Ghana, Guinea, Guinea Bissau, Kenia, Liberia, Libia, Malawi, Mali, Mauritania, Mozambique, Níger, Nigeria, República Centroafricana, República Democrática del Congo, Senegal, Sierra Leona, Somalia, Tanzania, Togo, Uganda. En Yibuti, Somalia, Sudán y Etiopía son los países en los cuales se practica su forma extrema.

sometidas al rito les otorga un estatus apreciable ante la sociedad pues serán consideradas mujeres decentes, de altos valores y no serán rechazadas.

El origen de este rito es preislámico aunque, erróneamente, se piensa que la práctica obedece a principios islámicos, de hecho grupos que no son musulmanes la practican como, por ejemplo, los coptos en Egipto.

La “circuncisión” femenina es vista a menudo como algo relacionado al islam, lo cual tal vez no es sorprendente considerando la frecuente circuncisión de los hombres en el islam y la frecuencia con que se practica la mutilación genital femenina entre grupos musulmanes. Es importante hacer notar, sin embargo, que el Corán no exige la “circuncisión” femenina, que no todos los grupos islámicos practican la mutilación genital femenina [FGC por sus siglas en inglés] y que muchos no islámicos sí la practican (Shell-Duncan, 2000:23).

La sexualidad de las mujeres musulmanas suele estar controlada por normas sociales. Las relaciones extramaritales y el adulterio se encuentran sancionados tanto para hombres como para mujeres, sin embargo, las normas se han concentrado en vigilar más el comportamiento de ellas.

En África, comunidades musulmanas practican la circuncisión femenina argumentando que la prescribe el islam. En realidad, la circuncisión femenina es una manifestación de la necesidad masculina de controlar la sexualidad de las mujeres y contribuye a la subordinación histórica de la mujer. Las reglas y las leyes han sido siempre hechas o interpretadas por hombres y usadas para controlar a las mujeres (Asma Mohammed, 1992:144).¹⁶ (Trad. de la autora.)

Los crímenes de honor son otra causa de violaciones de derechos humanos a mujeres en varios países del Medio Oriente y del Sudeste Asiático. El crimen de honor es el que se realiza cuando una de las mujeres de la familia ha caído

¹⁶ Ha conducido investigaciones y planeado estrategias para combatir la circuncisión femenina. Participante en el comité sobre el estatus de la mujer de la Unión de Abogados Árabes.

en deshonra deshonrando así a la familia entera, especialmente a los varones. Algunas de las causas del deshonra es que una mujer tenga relaciones sexuales fuera del matrimonio, que quede embarazada sin estar casada o que huya de la casa paterna con algún hombre. Las mujeres cuyo parentesco con los varones de la familia sea el de madres, hijas, hermanas, sobrinas, nietas o esposas y que sean la causa del deshonra de su familia pueden ser asesinadas por sus parientes varones para "lavar" la culpa y recuperar de esta forma el honor ante la comunidad.¹⁷

La reclusión es otro de los modos de control para las mujeres. Consiste en confinar a una mujer a la protección de su hogar sin permiso para salir de él a menos de que sea muy importante, y no se les permite recibir visitas de hombres al menos que tengan un lazo de sangre muy cercano. El origen de la práctica no es islámico, más bien proviene de las tradiciones bizantinas, de las sociedades precristianas del Mediterráneo, así como de la tradición mesopotámica y persa. Sin embargo, esta práctica que aún se lleva a cabo en Pakistán, algunas regiones de Afganistán y del Golfo Pérsico, es ahora poco usual en la mayoría de los países musulmanes.

Las relaciones sexuales fuera del matrimonio (*zina*) son sancionadas tanto para los hombres como para las mujeres, sin embargo, las sentencias para los varones suelen ser más favorables. En Pakistán, Irán y Nigeria, por ejemplo, el castigo que la ley islámica impone para las mujeres que han cometido adulterio es ser lapidadas, es decir, ser apedreadas hasta morir; la pena para las mujeres que han sido acusadas de tener relaciones sexuales extramaritales son cien latigazos en público.

¹⁷ En Iraq, por ejemplo, "El Consejo del Comando Revolucionario de Iraq lanzó un decreto en febrero de 1990 que le permitía a los hombres tomar la ley en sus manos cuando castigasen a mujeres de su familia por adulterio. Las palabras del decreto citado por la prensa son: 'Ningún iraquí que mate, aun con premeditación, a su propia madre, hija, hermana, tía, sobrina o prima del lado paterno por adulterio será llevado a la justicia'" (Al-Ittehad, 1990 en Jilani, 1992:69). (Trad. de la autora.)

Las relaciones sexuales no están prohibidas, de hecho se considera un derecho tanto para el hombre como para la mujer siempre y cuando se realicen dentro del matrimonio.¹⁸

Otra de las violaciones de derechos de las mujeres son los matrimonios forzados. En este tipo de matrimonio a la mujer no se le otorga el derecho de elegir a su esposo, sino que es el padre o el tutor quien hace la elección del hombre con quien la joven deberá casarse. Las escuelas de derecho Malikita y Shafita son las que proponen esta forma de matrimonio en países donde tienen influencia: la escuela Malikita en el norte y oeste de África; la Shafita en Indonesia, Malasia, el Bajo Egipto, partes de la península de Arabia, Asia Central y el Este de África.

LOS DERECHOS DE LOS NO MUSULMANES

Con respecto a los no musulmanes Al Mawdudi señala:

El islam también ha concedido ciertos derechos para que los no musulmanes puedan vivir dentro de las fronteras de un Estado islámico, y estos derechos tienen que formar parte necesariamente de la Constitución islámica (...) con respecto a la ley civil o criminal, no tiene diferencias en absoluto con el ciudadano musulmán (Al Mawdudi, 1992:51-52).

El islam concede libertad religiosa a los no musulmanes¹⁹ “¡No hay apremio en la religión!” (*Corán*, 2:257). Este principio prohíbe obligar a un no musulmán a abrazar el is-

¹⁸ Cualquier relación sexual fuera de estos límites constituye *zina*, es decir, relaciones sexuales ilícitas, cuyo castigo es la muerte por lapidación en caso de que uno de los dos participantes haya alguna vez consumado un matrimonio legal, y cien latigazos en otros casos. Sin embargo, estos castigos rara vez son aplicados debido a los estrictos estándares probatorios requeridos” (Anderson, 1959:40). (Trad. de la autora.)

¹⁹ En este caso nos referiremos a los cristianos que son considerados gente del Libro, por los musulmanes. A los judíos y zoroastrianos también

lam por la fuerza, así cada individuo (no musulmán) tiene la libertad de abrazar el islam o no hacerlo. Los no musulmanes que pertenecen a la categoría de “gente del Libro”, es decir, que comparten una misma revelación —judíos y cristianos— son llamados *dhimmis* y el Estado islámico tiene hacia ellos la responsabilidad de proteger y garantizar sus derechos y a tratarlos con las mismas leyes referentes a lo civil y criminal que a los musulmanes. Esto último ha sido considerado como una violación a los derechos de los no musulmanes con base en el argumento de que una persona que no profesa el islam no debe ser juzgada con las mismas penas de la *shari'a* con las que son juzgados en algunos casos los musulmanes.

El Corán les concede libertad en las actividades económicas, derecho a la propiedad y seguridad social. Sin embargo, los musulmanes y los *dhimmis* tienen distinto estatus en la *shari'a*. Los castigos por el asesinato de un musulmán y un no musulmán (que sea *dhimmi*), difieren teniendo mayor estatus el musulmán; a los no musulmanes no se les permite casarse con una mujer musulmana. Tampoco se les permite ocupar altos puestos en la administración estatal, en política, en la milicia ni en las funciones judiciales.

En países como Líbano y Jordania los no musulmanes pueden ocupar escaños en los cuerpos políticos representativos. Actualmente, las constituciones de los Estados otorgan a todos los ciudadanos igual estatus sin importar su religión, así como la libertad de profesar la propia, a la par que declaran que el islam es la religión del Estado.

Con respecto al estatus de los no musulmanes en países islámicos:

...Hay intelectuales musulmanes buscando forma de legitimar la total igualdad legal y política entre musulmanes y no musulmanes

se les considera gente del Libro. “Entre las gentes del Libro hay quienes creen en Dios, en lo que os fue revelado y en lo que se les reveló...” (Corán, 3:198).

en términos islámicos. Ellos claramente sienten la necesidad de un *ijtihad* (indagación individual en asuntos legales) radical que tome en cuenta el espíritu o *maqasid* (intenciones) de la *shari'a* antes que los detalles del *fiqh*, buscando el bien público (*al-maslahah al-'ammah*) antes que la letra de la ley (Kramer, 1995:110-111). (Trad. de la autora.)

Los musulmanes han tenido presencia misionera en varias partes del mundo cristiano, como en Europa, pero las misiones cristianas dentro del mundo musulmán no han tenido tanto éxito y han encontrado dificultades. Los musulmanes que deciden cambiar de religión o difamar al islam son acusados de apostasía que se castiga con la pena de muerte. En algunos casos cuando ambos esposos son musulmanes y uno de ellos es acusado de apostasía se les exige el divorcio.

En Arabia Saudita, por ejemplo, no se permite el proselitismo de ninguna religión que no sea el islam (en algunos países el proselitismo es castigado con incluso el encarcelamiento) y se prohíbe la construcción de iglesias. En la Constitución de Irán, artículo 23, capítulo III dice: "La indagación de las creencias de los individuos está prohibida, y nadie puede ser molestado o censurado por sostener una cierta creencia". En estos países se les otorga diferentes estatus a las personas de diversas afiliaciones religiosas. Estos dos Estados son ejemplos de las formas más estrictas del islam, pero también hay países más tolerantes, como Egipto, en donde conviven cristianos y musulmanes. Las minorías religiosas que no pertenecen a la gente del Libro sufren aun mayor discriminaciones como es el caso de la comunidad Bahai en Irán y los Ahmadis en Pakistán.

DERECHOS HUMANOS PARA LOS MUSULMANES

Para los musulmanes el tema de los derechos humanos no es algo ajeno, pues afirman conocer su esencia contenida en el Corán catorce siglos antes de que Occidente diera a conocer

el concepto. También se reconoce la necesidad de aplicar estos derechos en los Estados musulmanes aunque hasta el momento no se han llevado a la práctica íntegramente.

Los musulmanes creen en una cartera de derechos humanos que es eterna, cuyo autor es Allah [...] La suya es una cartera como la pensaron los profetas y está cristalizada en el Sagrado Corán, la revelación que le llegó al profeta Muhammad [...] La cartera de derechos humanos del islam fue promulgada por Dios para todos los tiempos y lugares. La cartera de derechos humanos del islam es la más antigua así como la más perfecta y grandiosa (Al-Faruqui, 1983:12). (Trad. de la autora.)

Para estudiar los derechos humanos (*huquq al-insan*) dentro del contexto islámico primero debemos conocer la concepción ética filosófica de estos. El islam no es sólo una religión sino una forma de vida, un orden social, un sistema de reglas económicas y de gobierno, un código para la conducta individual y de la comunidad (*umma*). El islam se encarga por medio de la *shari'a* de establecer las obligaciones y los derechos del hombre dentro de las relaciones que éste entable.²⁰

En lo que se refiere a la concepción de los derechos dentro del islam con relación a la concepción occidental existen diferencias que en parte tienen una causa religiosa. Dentro del islam los derechos y las obligaciones se encuentran estrechamente relacionados. Pueden ser divididos en cuatro categorías fundamentales: 1. Los deberes hacia Dios que todo hombre está obligado a cumplir. 2. Los deberes del hombre

²⁰ En cuanto a la diferencia entre los derechos que la tradición occidental defiende con respecto a valores del tercer mundo, Said, señala: "Occidente pone más énfasis en los derechos, mientras que la mayor parte del tercer mundo valora más las obligaciones. La tradición occidental plantea la libertad con el fin de evitar el surgimiento de un sistema despótico, mientras que el tercer mundo enfatiza la virtud como una meta para perpetuar la tradición de la sociedad que a menudo apoya sistemas coercitivos. Occidente enfatiza el interés individual mientras que gran parte del tercer mundo valora el bien colectivo" (Said, 1978:2). (Trad. de la autora.)

con respecto a sí mismo. 3. Los derechos de los demás con él. 4. Los derechos que los recursos que Dios ha puesto a su disposición y que le ha autorizado a usar para su bienestar” (Al Mawdudi, 1992:151).

En la concepción islámica todo derecho implica obligaciones. Frecuentemente las obligaciones se dirigen a Dios en primer lugar, y en segundo hacia las demás personas.

Los principios morales de los derechos son dignidad, libertad, humanidad, igualdad, beneficio, responsabilidad, cooperación y justicia, todos ellos conceptos presentes en la doctrina teológica del islam. Dentro del islam es únicamente Dios el que otorga los derechos a los seres humanos, por ello se les considera completamente válidos, deben ser respetados y defendidos como una obligación religiosa.

La libertad del hombre se encuentra limitada por otras libertades, es decir por los derechos de quienes están a su alrededor. Hay una estrecha relación entre libertad, derechos y deberes, y la libertad es la base de los tres. Se considera, además, que la plena libertad puede ser alcanzada sólo a través de la obediencia a los mandatos de Dios. Así el hombre que cumple con esta obligación, gozará de la libertad y de todos los derechos que de ésta emanan siempre guiado por la ley divina.

Los derechos humanos emanan del Corán y de la *sunna* del profeta y en teoría, ningún poder ejecutivo, legislativo o judicial, ninguna persona, ni el Estado mismo debe pasar por alto estos derechos.²¹

Las principales fuentes de derecho para el islam son: el Corán, palabra de Dios y por lo tanto inalterable e inabrogable, y la *sunna*, hechos y dichos de Mahoma el enviado y profeta de Dios.²² Existen además, métodos legales que sirven de

²¹ Debemos aclarar que el grado de influencia de la *shari'a* no es el mismo en todos los países musulmanes.

²² A diferencia del Corán, el *hadit* (*sunna* del profeta) no es la palabra de Dios y por lo tanto no se le considera de origen divino, pero sí importan-

auxiliares en la interpretación de las principales fuentes de derecho, estos son: el *ijtihad* (el razonamiento legal),²³ *Ijma* (el consenso legal) y *Qiyas* (la analogía legal). Existen cuatro escuelas de derecho sunníes: la Malikita, la Hanafita, la Shafita y la Hanbalita.²⁴ Hay que aclarar que estas escuelas de derecho tienen una interpretación distinta del Corán y de la *sunna* entre sí y sus interpretaciones pueden variar en temas análogos.²⁵ Es de estas fuentes desde donde emana la ley islámica. La fe islámica se basa en el principio de creer en un solo Dios, todo poderoso, creador de todo lo que existe y adorarlo sólo a él representado por la frase “La Ilaha illallah” que en árabe quiere decir “no hay otro dios que Allah”. Además es necesario reconocer a Mahoma como su profeta, mediante el cual

te por el hecho de provenir del Enviado de Dios, Mahoma. Es por ello que cuando por alguna razón un *hadit* y el Corán llegan a contradecirse el Corán tendrá la prioridad. Los *ahadit* son los hechos y dichos del profeta que han sido conservados oralmente. Para que un *hadit* pueda considerarse verdadero es necesario confirmar la veracidad de la cadena de personas por medio de las cuales fue transmitida la información. Se ha llegado a comprobar que existieron aproximadamente 500 000 *ahadit* falsos.

²³ El *ijtihad* es el ejercicio de la razón por parte de los juristas para dar respuestas cuando el Corán o la *sunna* no las den en un caso específico. El uso de este método es pertinente para la interpretación del Corán y la *sunna*.

²⁴ Ubicación de las cuatro escuelas de derecho sunníes: la escuela Malikita (al norte y oeste de África y Kuwait), la escuela Hanafita (en Turquía, Siria, Líbano, Jordania, India, Pakistán), la escuela Shafita (en el bajo Egipto, sur de Arabia, este de África, Indonesia y Malasia) y la escuela Hanbalita (en Arabia Saudita). Existen otras escuelas de jurisprudencia dentro de la *shari'a* las cuales son: Ithna Ashari (en Irán y el sur de Iraq), la Zaydi (en Yemen), la Isma'ili (en India) y la Ibadi (en Omán y partes del norte de África).

²⁵ Algunas veces se hace una crítica a los juristas más ortodoxos por temas, por ejemplo, referentes a la situación de las mujeres, pues toman del Corán y de la *sunna* del profeta los versos o los *ahadit* (dichos) que empeoran su condición en vez de mejorarla. En el Corán y en los *ahadit* también se encuentran referencias que pueden mejorar la situación de las mujeres islámicas, sólo que estos pasajes no son a menudo tomados en cuenta.

la voluntad de Dios (en forma de revelaciones que en su conjunto dieron origen al Corán) fue dada a conocer al género humano. A partir de entonces el hombre debía volverse a Dios y someterse a Él.²⁶ “Ése es Dios, vuestro Señor, no hay Dios sino Él, sobre todas las cosas, es mandatario” (*Corán*, 6:102).

Para la ley islámica, la conducta humana se halla dividida en dos áreas, la primera de ellas trata acerca de la relación que el ser humano tiene con Dios, es decir el acto de adorarlo y es denominada *'ibadat*, por otra parte se encuentra la conducta acerca de las relaciones interpersonales llamada *Mu'amalat*. En la ley islámica un derecho no es un fin en sí mismo y a menudo los juristas lo relacionan con la palabra *maslahah* que significa bienestar y se utiliza para expresar el bien público. Dentro del islam el bienestar de la comunidad se antepone al del individuo pero se supone que para que la comunidad pueda alcanzar ese bienestar es necesario que el individuo se encuentre en buenas condiciones.²⁷

LA DECLARACIÓN DE DERECHOS HUMANOS EN PAÍSES ISLÁMICOS

Como lo mencionamos con anterioridad y en términos generales, la Declaración de los Derechos Humanos de 1948 fue y es percibida por parte de algunos sectores musulmanes como un documento que deja de lado sus intereses. Como respuesta a ello y debido también al enfrentamiento de identidad entre el islam y Occidente, en el mundo árabe islámico se han redactado una serie de documentos “...de alcance apologético, moral y cultural que no han entrado nunca en

²⁶ La palabra islam significa sumisión a Dios.

²⁷ “En pocas palabras el islam devalúa la perspectiva del individuo, ya que los seres humanos solos no pueden ver más allá de sus intereses inmediatos durante su vida. Pero esta devaluación del individualismo no es una devaluación del individuo; al contrario, lo eleva al pináculo máximo de su importancia, ya que todo se dirige a su felicidad en el mundo venidero” (Wahid, 1997:17).

vigor, tratándose los textos islámicos ante todo de un capítulo más del enfrentamiento cultural Oriente-Occidente” (Martín Muñoz, 1993:20).²⁸

Existen otros documentos de origen árabe de tipo no gubernamental en pro de los derechos humanos como La Carta Marroquí de Derechos Humanos, La Carta de la Liga Tunecina de Derechos Humanos, la Declaración de Argel para el Magreb de los Derechos Humanos o los Estatutos de la Organización Árabe de Derechos Humanos que:

...se caracterizan: 1) por seguir la esencia de lo expuesto en la Carta de Derechos Humanos de la ONU y de las convenciones internacionales, 2) por referirse siempre a los “ciudadanos”, “seres humanos” o “individuos” sin ninguna referencia a la “preservación de la personalidad islámica” o a su condición o no de musulmanes, miembros de la *umma*...; 3) la referencia al islam, cuando existe, se hace en términos generales y de homenaje por su aportación a la civilización... (Martín Muñoz, 1993:23).

Algunos principios dentro de la *shari'a* no concuerdan con las consideraciones de la Declaración Universal de Derechos Humanos, pero no por ello podemos afirmar que el islam y los derechos humanos que promueven las leyes internacionales son incompatibles. Consideramos que las faltas de concordancia en algunos puntos pueden ser revisadas para llegar así a acuerdos que permitan la protección real de los derechos humanos dentro de países musulmanes y árabes.

En muchas ocasiones las contradicciones del islam en relación con los derechos humanos no se deben a que sean incompatibles sino a las manipulaciones que los gobiernos hacen del islam para realizar sus propios intereses. Los temas de conflicto más serios entre el islam y los derechos humanos universales pueden resumirse principalmente en dos: el estatus de las mujeres y de las minorías religiosas.

²⁸ Excepto en el caso de la Carta de Derechos Humanos y del Pueblo en el Mundo Árabe, Siracusa 1986. El documento fue redactado por juristas de 12 países árabes, contando con el voto unánime de 1 500 miembros

PUNTOS DE CONFLICTO ENTRE *SHARI'Á*
Y LA DECLARACIÓN UNIVERSAL

El conflicto entre los derechos humanos que proclama la Declaración Universal y la *shari'a* es que todos estos derechos pueden ser aplicados siempre y cuando no contravenzan los principios religiosos de la ley islámica. Los siguientes artículos son a menudo referidos como los más problemáticos en la materia.²⁹

Artículo 4: "Nadie estará sometido a esclavitud ni a servidumbre, la esclavitud y la trata de esclavos están prohibidas en todas sus formas".

En el islam la esclavitud no tiene por qué ser necesariamente abolida ya que el Corán permite su existencia, sin embargo, ésta no se practica actualmente.

Artículo 5: "Nadie será sometido a torturas ni penas o a tratos crueles, inhumanos o degradantes". Dentro del islam cuan-

de la Unión de Abogados Árabes. "Los documentos elaborados han sido: *Proyecto de Declaración de Derechos Humanos y Obligaciones Fundamentales del Hombre en el Islam*, elaborado por la Liga del Mundo Musulmán en 1979; *Declaración Islámica Universal*, elaborada por el Consejo Islámico de Londres el 12 de abril de 1980; *Declaración Islámica Universal de Derechos Humanos*, elaborada por el Consejo Islámico de Londres y presentada ante la UNESCO el 19 de septiembre de 1981; *Proyecto de Documento sobre los Derechos Humanos en el Islam*, propuesto en la Cumbre de la Organización de la Conferencia Islámica celebrada en Taif en 1981; Proyecto de *Declaración de Derechos Humanos*, aprobado en el V coloquio sobre Derechos Humanos celebrado en Therán en diciembre de 1989; *Proyecto de Declaración de Derechos Humanos en el Islam*, elaborado por los Ministros de Asuntos Exteriores de los Miembros de la Organización de la Conferencia Islámica en El Cairo en agosto de 1990. *Proyecto de la Carta Árabe de Derechos Humanos* preparada por la Liga de los Estados Árabes en 1982; *Proyecto de Carta de Derechos Humanos y del Pueblo en el Mundo Árabe* aprobada en Syracusa en diciembre de 1986; *La Gran Carta Verde de Derechos Humanos de la era Yamahiri*, adoptada por Libia el 12 de junio de 1988" (Martín Muñoz, 1993:20).

²⁹ Véase Jan Hjarpe, 1988.

do alguien desobedece las reglas de la *shari'a* puede ser castigado por medio de mutilación, lapidación, latigazos o la ley del Talión en caso de asesinato, castigos considerados trato cruel e inhumano en Occidente.

Artículo 7: “Todos son iguales ante la ley y tienen, sin distinción de derecho igual protección de la ley...”

Este artículo no coincide con el estatus legal de las mujeres y las minorías religiosas.

Artículo 16: “Los hombres y las mujeres a partir de la edad núbil, tienen derecho, sin restricción alguna por motivos de raza, nacionalidad o *religión*, a casarse y fundar una familia, y disfrutarán de iguales derechos en cuanto al matrimonio, durante el matrimonio y en caso de disolución del matrimonio”.

La ley islámica, con relación al matrimonio, prohíbe el enlace entre una mujer musulmana y un hombre no musulmán. Por otra parte, el islam permite la poligamia dentro del matrimonio sólo para el hombre a quien le es permitido tener cuatro esposas y concubinas lo cual no es lícito, en un caso análogo, para la mujer. Además los varones tienen derecho a divorciarse en cualquier momento, las mujeres no gozan de este derecho.

Artículo 18: “Toda persona tiene derechos a la libertad de pensamiento, de conciencia y de *religión*; este derecho incluye la *libertad de cambiar de religión o de creencia*, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica de culto y la observancia”.

El islam es considerado como la religión natural del hombre, así que para un musulmán negarlo o renunciar a él es pecar de apostasía.

Artículo 19: “Todo individuo tiene el derecho a la libertad de opinión y de expresión; este derecho incluye el de no ser

molestado a causa de sus opiniones, el de investigar y recibir informaciones y opiniones, y el de difundirlas, sin limitación de fronteras, por cualquier medio de expresión”.

Poner en tela de juicio el Corán o la *sunna* del profeta es motivo para ser objeto de una acusación por apostasía. Así, la libertad de expresión puede verse muy limitada. Por otra parte, cuando alguien es acusado de ser apóstata comúnmente debe exiliarse de su país o del país en el que está residiendo por temor a que se le castigue con la pena de muerte. Si la persona es casada se le divorcia, pues ningún musulmán o musulmana debe estar casado con un apóstata.

UNIVERSALISMO Y RELATIVISMO CULTURAL. EL DISCURSO DE LOS DERECHOS HUMANOS

La Declaración Universal de los Derechos Humanos se formuló con la idea de que es universal y aplicable a todos los pueblos, sin embargo, dentro de cada uno de estos existen características particulares de índole moral, religiosa, ideológica y de política interna con las que la declaración puede no ser del todo compatible. En el caso de las sociedades islámicas:

La base de estas discusiones y declaraciones alternas es que la Declaración de la ONU es vista como no completamente compatible con la *shari'a* islámica, o siquiera con sus fundamentos: el Corán y la *sunna* del profeta. Esta incompatibilidad —real o imaginaria— se vuelve problemática cuando la *shari'a* y sus bases no son interpretadas históricamente sino vistas como independientes de las condiciones históricas, y cuando la *shari'a* es vista como ley absoluta de Dios es *objetivada* y proclamada como ley de la sociedad, la base judicial del Estado en todos los campos de jurisprudencia y no simplemente como un sistema de reglas o valores morales limitadas a la comunidad de *creyentes* (Hjarpe, 1988:26-27). (Trad. De la autora.)

Universalismo y relativismo cultural

La Declaración tiene su origen y es un reflejo del pensamiento occidental y hay temas en los que, pese a la colaboración de otros sistemas de pensamiento, aún existen puntos en donde no ha habido un total acuerdo. Por ejemplo, en el caso del estatus de las mujeres y en lo referente a la ley criminal y los castigos (en países donde aún se utiliza la ley islámica para tales efectos). Así, el problema es ¿cómo hacer respetar los derechos humanos universales en países que se resisten a eliminar las violaciones de derechos humanos porque sus normas tienen origen en la tradición o en la cultura?

Hemos considerado las corrientes del universalismo y el relativismo cultural y aunque cada una de ellas tiene sus variantes,³⁰ existen dos posturas principales: 1) la universalidad de los derechos humanos es válida aunque tenga origen en una concepción occidental; 2) otorgarle mayor peso a las especificidades culturales y buscar el respeto de éstas rechazando la universalidad por ser una postura etnocentrista. Sin embargo:

Universalismo y regionalismo no deben encararse como fórmulas antitéticas, como una opción que plantea un dilema, sino como procedimientos distintos, cada uno con ventajas y desventajas, que

³⁰ Con respecto a la universalización de los derechos, Mauricio Beuchot sostiene que existen tres tipos de universalización, la univocista, la equivocista y la análoga, la cual defiende. Para él esta última: “consiste en congregarse cognoscitivamente varios elementos respetando sus diferencias principales”. “Me parece que se puede trabajar en la actualidad el pensamiento y la argumentación analógicas de manera que nos conduzcan a un tipo universal diferenciado, que exige matización, que presenta y exhibe la distinción, y que también permite un mínimo de uniformidad suficiente, de manera que no invalide las inferencias” (Beuchot, 1999:62-63). Esta línea de pensamiento se encuentra ligada a la teoría de los mínimos morales, donde se busca una moral que sea consensuada dentro de una sociedad, con el fin de defenderla y hacerla válida. En este caso los mínimos morales serían los derechos humanos.

según los casos y en función de los elementos jurídicos aplicables y de la realidad de hecho existente, deben utilizarse teniendo en vista el único objetivo que necesariamente debe siempre considerarse: la mejor y más eficaz protección de los derechos y libertades del hombre (Gros, 1985:93).

Tanto el universalismo y el relativismo pueden ser radicales o moderados. Uno de los argumentos de los relativistas en contra del universalismo radical es el asociar a este con una forma de imperialismo cultural, además de que la imposición de este grado de universalismo significaría el negar el derecho de los pueblos a la autodeterminación. Sin embargo, bajo el relativismo radical también se puede caer en un hermetismo peligroso, ya que bajo el argumento del respeto a las especificidades culturales se podrían cometer muchas violaciones a los derechos humanos.

Si se acepta el relativismo, cualquier acción podría estar justificada si se cuenta con el conjunto de valores adecuados para ello. En particular, si se acepta el relativismo, no parece haber modo de fundamentar los derechos humanos, excepto con una validez restringida a cada contexto particular. Pero entonces no tendría sentido hablar de violación de derechos humanos fuera de los contextos locales y específicos donde se han establecido y aceptado. Lo que desde un punto de vista específico parecería una violación de derechos humanos, desde otro podría estar incluso moralmente justificado (Olivé, 1999:54).

Aunque por otro lado, podemos encontrar una tercera postura:

Sugiero una posición balanceada, intermedia entre estos dos extremos. La realidad del relativismo no significa, desde mi punto de vista, que un grado aceptable de genuino universalismo no pueda ser alcanzado. Si los estándares internacionales de derechos humanos son implementados en una forma consistente con sus propios razonamientos, la gente (quienes implementen estos estándares) debe percibir el concepto de derechos humanos y su contenido como propio (An-Na'im, 1991:430-431). (Trad. de la autora.)

An-Na'im propone una reinterpretación al interior de las culturas acerca de lo que significan los derechos humanos, así como la necesidad de identificar cuáles son las principales causas de violaciones:

La falta o insuficiencia de legitimidad cultural de los estándares de derechos humanos es una de las principales causas de su violación [...] Considero que la legitimidad interna y entre culturas de los estándares de derechos humanos necesita desarrollarse (An-Na'im, 1991:19). (Trad. de la autora.)

Además propone un consenso acerca de la idea de lo que son y significan los derechos humanos universales, puesto que entre la diversidad de culturas los derechos humanos pueden ser percibidos de formas diferentes y a la vez significar cosas distintas.³¹ Su propuesta consiste en dos partes. En primer lugar, propone el perfeccionamiento de la legitimidad cultural dentro de cada pueblo para que, en segundo lugar, se pueda llegar a un acuerdo con respecto a los estándares

³¹ Rodha E. Howard, en su artículo "Dignity, Community and Human Rights" señala: "Buscar un consenso fundamentado antropológicamente sobre derechos indagando en todas las culturas humanas conocidas es, de cualquier forma, confundir los conceptos de derechos, dignidad y justicia. Pueden encontrarse afinidades, analogías y precedentes del contenido efectivo de los derechos humanos internacionalmente aceptados en muchas tradiciones religiosas y culturales (geográficas y nacionales), pero el concepto de derechos humanos, como se verá, es particular y moderno y representa una ruptura radical con las sociedades no igualitarias, estamentarias y jerárquicas del presente y el pasado". "Mientras que los ideales de dignidad y justicia pueden encontrarse en todas las sociedades y pueden usarse algunas veces para respaldar nuevos ideales del contenido de los derechos humanos, los derechos humanos son un concepto radicalmente nuevo en la historia humana y su aceptación en cualquier sociedad constituye una ruptura con los sistemas previos de creencias" (Howard, 1991, 81, 82). (Trad. de la autora.) Rodha E. Howard es profesora de sociología en McMaster University, en Canadá. Es autora del libro *Human Rights in Commonwealth Africa* (1986) y coeditora de *International Handbook of Human Rights* (1987).

universales de derechos humanos. Es decir, a través de las reinterpretaciones al interior de cada cultura An-Na'im propone buscar un diálogo con el exterior para crear, más allá de la diversidad cultural, una idea en común del significado de los derechos humanos. Para ello, sería necesario definir con términos precisos qué se entiende por dignidad humana o por el bien humano, y cuáles serían las vías para alcanzarlos.

Es vital para el diálogo entre culturas que el discurso cultural interno sobre este tema sea emprendido simultáneamente en todas las tradiciones culturales [...] El objetivo del discurso interno y el diálogo entre culturas es estar de acuerdo en un cuerpo de creencias para guiar la acción en respaldo de los derechos humanos a pesar del desacuerdo sobre la justificación de esas creencias (An-Na'im, 1991:28). (Trad. de la autora.)

Desde un punto de vista imperialista y etnocentrista se puede pensar que los valores occidentales se encuentran por encima de los valores de culturas del llamado tercer mundo, sin embargo, cada cultura ha desarrollado un sistema de valores éticos y morales que responden a las características internas. Para lograr un consenso An-Na'im sugiere evitar el universalismo y el relativismo absolutos.

Existen dos ámbitos en el discurso del universalismo y el relativismo cultural: el legal y el moral. Dentro del primero podemos encontrar los tratados y documentos que han sido elaborados y establecidos a nivel internacional y que son apoyados por la ley internacional, como la Declaración Universal de los Derechos Humanos y los Convenios de 1966. Dentro del segundo, encontramos el discurso de la diversidad moral, cultural y religiosa y los desacuerdos y tensiones que esto provoca con respecto a los estándares universales de los derechos humanos. El objetivo de esta discusión es encontrar un punto de apoyo que pueda utilizarse como base para lograr el respeto y la aplicación de los derechos humanos. "Debemos desarrollar una estrategia que sea sensible tanto a

la meta de universalismo, por un lado, como a la realidad de tradiciones culturales particulares” (An-Na'im, 1994:35-36).

An-Na'im considera que es posible equilibrar ambas propuestas, el universalismo y el relativismo, partiendo de la reinterpretación³² de la ley al interior de las culturas, en este caso de las leyes islámicas referentes al estatus personal, la ley de familia y la ley criminal, las más problemáticas en lo que a derechos humanos se refiere dentro de países musulmanes.

Existe por otro lado falta de consenso en el ámbito internacional al tratar de definir la prohibición de “cruel, inhuman, or degrading treatment or punishment” que se refiere al artículo 5 de la Declaración de los Derechos Humanos, el cual versa de la siguiente forma: “Nadie será sometido a torturas ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes”. Tomando como base este artículo An-Na'im hace una advertencia con respecto a estos conceptos: “en las culturas islámicas, sin embargo, puede ser significativa, si no es que radicalmente diferente la percepción del significado de esta cláusula que en otras partes del mundo (An-Na'im, 1991:35). (Trad. de la autora.)

Los castigos que la *shari'a* estipula son por ejemplo por actos como el adulterio —con cien latigazos o la lapidación—; o el robo —que se castiga amputando la mano derecha—.³³ Con respecto al adulterio el Corán señala: “Contra aquellas de vuestras mujeres que cometen fornicación, buscad cuatro

³² Desde el siglo XIX intelectuales musulmanes hablan de una reinterpretación de los principios coránicos. Tal es el caso del jurista egipcio Muhammad Abduh. En su visión, una reinterpretación de estas fuentes podría servir como base a una reforma jurídica. “Él creía que el islam estaba malentendido principalmente por la conducta de los mismos musulmanes. Abduh creía que el islam debía responder al reto de Occidente no tanto a través del regreso al poder político, sino por medio de una reforma al interior del islam” (Armahani, 1970:245-246). (Trad. de la autora.)

³³ Debemos mencionar que cada una de las escuelas de derecho sunníes tienen diferentes interpretaciones del Corán y de la *sunna* del profeta.

testigos de entre vosotros. Si dan fe contra ellas, mantenedlas cautivas en las habitaciones hasta que las llame la muerte o Dios les dé un procedimiento” (*Corán*, 4, 19). “A la adúltera y al adúltero, a cada uno de ellos, dadle cien azotes. El cumplimiento de este precepto de la religión de Dios, si creéis en Dios y en el último Día, no os entre compasión por ellos. ¡Que un grupo de creyentes dé fe de su tormento!” (*Corán*, 24, 2).

Sin embargo, para que a una persona le sean aplicadas las sanciones que la *shari'a* establece dentro del contexto de la ley criminal es necesario que el delito sea comprobado con la presencia de testigos: “A los que calumnian a las mujeres honradas y no pueden luego presentar cuatro testigos, dadles ochenta azotes y no volváis jamás a aceptar su testimonio: éstos son los perversos, con excepción de quienes, después de eso, se arrepienten y se corrigen. Dios es indulgente, misericordioso” (*Corán*, 24, 4, 5).

En cuanto al robo: “Cortad las manos del ladrón y de la ladrona en recompensa de lo que adquirieron y como castigo de Dios. Dios es poderoso, sabio” (*Corán*, 5:42).

An-Na'im, se pregunta: “¿Es probable que los musulmanes acepten repudiar estos castigos como un *asunto de ley islámica* bajo la premisa de que son crueles, inhumanos y degradantes?” (An-Na'im, 1991:33-34).³⁴ (Trad. de la autora.)

³⁴ Para que una persona sea castigada dentro de las exigencias de la *shari'a*, es necesario que se compruebe la culpabilidad de la persona, de otra manera la acusación no procede. Por otra parte, en la mayoría de los países musulmanes se ha implementado una ley secular en lo referente a la ley criminal. En Arabia Saudita, Yemen, Hadramaut, el protectorado de Adén y en los principados del Golfo Pérsico se sigue utilizando el derecho islámico tradicional el cual rige todas las relaciones jurídicas. Irán, Pakistán, y Sudán (después de las reformas de 1983) recientemente implementaron las leyes de la *shari'a* en lo concerniente a la ley criminal. Por otra parte, así como la mayoría de los países musulmanes han remplazado la *shari'a* por una ley secular en lo referente a la legislación criminal, también lo han hecho en los ámbitos comercial, civil y constitucional. Sin embargo, en lo que se refiere a ley de familia y herencia en la mayor parte de estos países estos asuntos siguen siendo campo de la ley islámica.

Se trata de castigos que no provienen de una legislación hecha por humanos sino de la ley de Dios, por lo tanto no puede contener errores y es inmutable, he aquí la dificultad para alterarlos o reformarlos. Sin embargo, An-Na'im es optimista en que es posible una reinterpretación dentro de la legislación islámica para reducir en la práctica la aplicación de estos castigos.³⁵

Para él, éste es un asunto que envuelve dos problemas: por una parte, es necesario proteger la integridad personal y la dignidad humana en contra de sus detractores, sean grupos, individuos o el excesivo poder del Estado. Por otro lado, señala que es necesario ser sensible a los peligros que el imperialismo cultural lleva consigo.

La imposición externa no es la única opción disponible para los defensores de derechos humanos. Se pueden lograr grandes consensos en los estándares internacionales de protección de los individuos contra tratos o castigos crueles, inhumanos y degradantes por medio del discurso cultural interno y el diálogo entre culturas (An-Na'im, 1991:38). (Trad. de la autora.)

El gran desafío en nuestra aproximación a esta delicada cuestión consiste en lograr el justo equilibrio para evitar, por una parte, que el universalismo de los derechos humanos sea entendido en los países islámicos como eurocéntrico y, por otra, que el llamamiento al reconocimiento singular de la cultura e instituciones islámicas sea simplemente una máscara para ocultar las peores violaciones de los derechos humanos (Moratinos, 1993:268).

³⁵ "En la tensión entre la tradición y el modernismo, uno de los problemas más agudos con los que se enfrenta el musulmán contemporáneo es la relación entre la *shari'a*, y especialmente las partes correspondientes a la ley personal, y las teorías y prácticas legales modernas" (Nasr, 1985:39). Señala además que el modernismo (al cual relaciona con secularismo que él describe como "...todo aquello cuyo origen es meramente humano y, por lo tanto, no divino...") (Nasr, 1985:19), ha afectado la vida de los musulmanes en lo cotidiano. Es decir, que cada vez más, influencias externas a la sociedad islámica se han infiltrado y, en consecuencia, que los musulmanes traten de adaptarse a la forma de vida occidental. Con respecto a las leyes, menciona que no se debe permitir en este campo influencia del exterior.

Consideramos que el islam (entendido como un código de vida ético, moral y religioso) es flexible para adaptar los estándares internacionales de derechos humanos siempre y cuando se haga una interpretación adecuada de sus fuentes —el Corán y la *sunna*— ya que un principio fundamental del islam es garantizar y proteger la dignidad del ser humano.

Según An-Na'im, en la primera etapa de la revelación coránica que corresponde a la estancia del profeta en la ciudad de La Meca, el mensaje coránico: "enfaticaba los valores fundamentales de justicia e igualdad y la dignidad inherente a todos los seres humanos" (An-Na'im, 1990:54). (Trad. de la autora.) Sin embargo, es en la segunda etapa de la revelación coránica donde el mensaje cambia, haciendo distinciones concernientes a género y confesión religiosa. Para An-Na'im uno de los medios posibles para conseguir una mejor aplicación del Corán es el principio de *naskh* que consiste en la abrogación o revocación de un texto coránico o de la *sunna* del profeta sustituyéndolo por otros textos de las mismas fuentes que permitan una mayor protección a los derechos.³⁶

³⁶ En esta segunda etapa las revelaciones "empiezan a distinguir entre hombres y mujeres, musulmanes y no musulmanes en su estatus legal y derechos ante la ley. Todos los versículos (y la *sunna* relacionada) que constituyen las bases de la discriminación contra mujeres y no musulmanes son de la estancia en Medina y no de La Meca" (An-Na'im, 1990:54). (Trad. de la autora.) Existen investigaciones por medio de las cuales se ha tratado de verificar cuáles son las azoras del Corán que pertenecen a la primera etapa de la revelación, Meca, y cuáles pertenecen a la segunda etapa, Medina. En cuanto a la etapa de La Meca, a ésta se le subdivide en primero, segundo y tercer periodo. Theodor Noldeke en su libro *Geschichte des Qorans*, al primer periodo de La Meca pertenecen las azoras: 96, 74, 111, 106, 108, 104, 107, 102, 105, 92, 90, 94, 93, 97, 86, 91, 80, 68, 87, 95, 103, 85, 73, 101, 99, 82, 81, 53, 84, 100, 79, 77, 78, 88, 89, 75, 83, 69, 51, 52, 56, 70, 55, 112, 109, 113, 114, 1. "La mayoría suras del primer periodo de La Meca son cortas. Los versos son cortos y el lenguaje es rítmico y llenos de imágenes" (Watt, 1991:110). (Trad. de la autora.) Al segundo periodo de La Meca corresponden las azoras: 54, 37, 71, 76, 44, 50, 20, 26, 15, 19, 38, 36, 43, 72, 67, 23, 21, 25, 17, 27, 18. En este segundo periodo "Las en-

Uno de los problemas más importantes al que se han enfrentado los intelectuales modernos del islam (An-Na'im entre ellos) es cómo reconciliar a la *shari'a* con los estándares universales de derechos humanos en los puntos en que se encuentran en conflicto, como el caso del estatus de la mujer y el de las minorías religiosas.

La importancia de la *shari'a* para la práctica musulmana contemporánea radica en el tema básico de cómo reconciliar la *shari'a* con los estándares universales de derechos humanos. Como en el caso de temas similares surgidos en nuestra discusión sobre cuestiones de constitucionalismo, justicia criminal y ley internacional, se puede alcanzar la reconciliación a través de una reforma drástica de la *shari'a*... (An-Na'im, 1990:179).

A propósito de las diferencias Olivé señala:

...los miembros de la otra cultura pueden concebir la naturaleza humana de modos muy diferentes, y lo que perciban como necesidades humanas básicas puede diferir enormemente desde el punto de vista occidental moderno [...] Los miembros de otra cultura también pueden tener maneras muy diferentes de concebir la relación entre el individuo y la sociedad, así como las obligaciones políticas de la persona con su comunidad. Más aún pueden entender lo que es la dignidad humana de un modo muy distinto del nuestro y, por consiguiente, también diferir en lo que es una afrenta moral y lo que son los derechos humanos básicos (Olivé, 1999:38).

señanzas fundamentales están apoyadas y explicadas por numerosas ilustraciones de la naturaleza y la historia [...] En particular el énfasis está puesto en los signos del poder de Dios tanto de la naturaleza como de los eventos que acontecieron a los antiguos profetas. [...] Se refieren a Dios frecuentemente como ar-Rahman [El misericordioso]" (Watt, 1991:100). (Trad. de la autora.) Las azoras que corresponderían al tercer periodo de La Meca son: 32, 41, 45, 16, 30, 11, 14, 12, 40, 28, 39, 29, 31, 42, 10, 34, 35, 7, 46, 6, 13. Las azoras que pertenecen al periodo de Medina son: 2, 98, 64, 62, 8, 47, 3, 61, 57, 4, 65, 59, 33, 63, 24, 58, 22, 48, 66, 60, 110, 49, 9, 5. "Las suras del periodo de Medina muestran no tanto un cambio de estilo sino de tema. Como el profeta es reconocido por toda la comunidad como tal, las revelaciones contienen leyes y reglas para la comunidad" (Watt, 1991:110-111). (Trad. de la autora.) Consúltense W. M. Watt y Richard Bell, *Introduction To The Qur'an*, Gran Bretaña, Edinburgh University Press, 1991.

En cuanto a la ley criminal, por ejemplo, en el caso de robo, la visión que en Occidente se tiene de la idea de castigo y la que se tiene desde la concepción islámica puede ser bastante diferente. Dentro de la visión islámica el castigo de cortar la mano se toma como un bien para quien cometió el delito y para la sociedad. Si el ladrón no es castigado en esta vida terrena, en la vida posterior (después de muerto) sufrirá el castigo merecido por su acto, así que se considera mejor pagarlo en la vida presente que en la posterior. Nasr Hossein se refiere a la tradición semítica de la ley en el contexto islámico como:

una encarnación de la Voluntad divina, como una realidad trascendente que es eterna e inmutable, como un modelo según el cual son juzgadas las perfecciones y deficiencias de la sociedad humana y la conducta del individuo, como la guía gracias a la cual el hombre obtiene la salvación y, al rechazarla, se arriesga a la condena y a la destrucción (Nasr, 1985:40).³⁷

Consideramos que ni el universalismo ni el relativismo radicales son las mejores vías para la defensa de los derechos humanos. Es necesario para ello que cada cultura conserve su identidad y sea respetado su derecho a mantener su sobe-

³⁷ Cabe mencionar que éste es un intelectual musulmán ortodoxo que no acepta que la *shari'a* deba sufrir ningún tipo de cambio. Los únicos que pueden llevar a cabo cualquier cambio que ataña a la *shari'a* son los *fu-qaha* (los expertos en el *fiqh* o derecho islámico religioso). Considera que la *shari'a* no debe ser adaptada a las presiones del mundo moderno, puesto que "...el islam, empero, se basa en el principio de que la verdad trasciende a la historia y al tiempo. La Ley divina es una realidad trascendente objetiva, por la cual son juzgados el hombre y sus actos, y no al revés". "La cuestión del cambio de la ley personal islámica debe ser enfocada con el espíritu de la creencia en la *shari'a*, tratando, así, de aplicarla y conservarla en la medida en que es posible hacerlo en el mundo moderno y de edificar la vida de la sociedad musulmana de acuerdo con ella. No debe enfocarse con una firme creencia en todos los 'valores' y normas habituales en el Occidente actual, según los cuales debería tratar de cambiarse la Ley islámica" (Nasr, 1985:42, 46).

ranía y autodeterminación. Asimismo, consideramos que es necesario un consenso acerca de un conjunto de derechos básicos que protejan el bienestar y la dignidad humana. Sin embargo, tampoco estamos de acuerdo en que violaciones a derechos humanos se sigan cometiendo bajo justificaciones religiosas o culturales.

Con respecto al universalismo y el relativismo de las concepciones occidentales e islámica de derechos humanos, no es nuestra intención hacer juicio acerca de quién tiene la razón pues consideramos que las verdades absolutas no existen y que más bien lo que sí existe son formas de pensamiento, política, religión, ética y de concepción de la moral distintas. También deseamos advertir que pese a los desacuerdos en el campo moral, religioso, ideológico y político, lo que entendemos por países occidentales y países islámicos no debe percibirse como contrarios, sino más bien como entidades que han experimentado un diferente desarrollo histórico.

El quehacer de los Estados

La defensa de los derechos humanos ha ido ganando importancia a nivel mundial en los últimos años. Países occidentales como Estados Unidos y algunos otros europeos proclaman ser los más sinceros e interesados en defenderlos. No obstante, en la mayoría de los países se cometen violaciones en contra de los derechos humanos, aun en aquellos que se cuentan entre los más liberales y democráticos.

El objetivo de la creación de los estándares universales de derechos humanos es que los países miembros de la Organización de las Naciones Unidas los implementen dentro de su política interna, logrando con ello sistemas que se encarguen de la protección de los derechos humanos que han sido establecidos internacionalmente. Cabe mencionar que los países que han adoptado la Declaración Universal no están obligados a defenderlos por medio de alguna ley. La ONU

fue creada como un instrumento de cooperación entre los Estados y no como un instrumento de imposición sobre las políticas internas de estos. Con base en ello, algunos jefes de Estado han declarado que la protección de los derechos humanos debe ser de la competencia interna del Estado en cuestión y no deben intervenir terceros.

...la Organización fue creada como instrumento esencial de cooperación entre los Estados, y no como una maquinaria coercitiva con capacidad de imponerse a las voluntades estatales. La capacidad coercitiva de la Carta y de la Organización de las Naciones Unidas quedaba limitada a los supuestos en que, de conformidad con el capítulo VII de la Carta, se produjeran amenazas a la paz, quebrantamientos de la paz o actos de agresión. En estos supuestos específicos, la Organización investía de poderes de decisión al Consejo de Seguridad, decisión que sería obligatoria para los Estados miembros de la Organización. En todos los demás supuestos, en materia de derechos humanos entre ellos, la Organización establecía mecanismos de cooperación de naturaleza meramente recomendatoria para que los Estados analizaran de buena fe la posibilidad de adecuar su conducta a los contenidos recomendados (Rodríguez, 1993:88).

Hay una postura a favor del intervencionismo cuando es evidente que en una nación se cometen graves violaciones a los derechos humanos. Sin embargo, consideramos que la intervención de un Estado dentro de otro es un asunto delicado. Podemos citar, a grandes rasgos, lo que detectamos como los dos extremos con respecto a esta acción. Por una parte, cuando es evidente que un Estado comete violaciones de forma severa a los derechos humanos de sus habitantes la intervención puede ser una vía para frenar los atropellos a los que la población esté siendo sometida; por otro lado, las violaciones o supuestas violaciones a los derechos humanos que un Estado cometa pueden utilizarse como un pretexto para que otros intervengan en su política interna violando su soberanía por intereses políticos y no estrictamente humanitarios.³⁸

³⁸ Leon Olivé, en su libro *Multiculturalismo y pluralismo*, nos advierte que: "La globalización no ha logrado eliminar la diversidad cultural, pero

El debate de derechos humanos asume que a pesar de las diferencias que caracterizan la diversidad de culturas la conducta política puede ser conceptualizada por ciertas normas y actitudes comunes. Lo que ha ocurrido es la reformulación de las políticas para acomodar las diversas teorías de comportamiento político colectadas de la tradición occidental. Estas teorías políticas parten de asumir que todos los Estados comparten una agenda común de metas, reforzando la percepción de la universalidad de los valores occidentales. Los Estados occidentales establecen sus intereses en una inequívoca letanía de demandas que incluye a los derechos humanos. El carácter de estas demandas está determinado por el crisol de la experiencia occidental. El problema con tales analogías es que buscan reducir a una fórmula el comportamiento interno de los gobiernos sin examinar las condiciones internas, una separación totalmente arbitraria y artificial del organismo político. La realidad del asunto es muy diferente. El carácter y la naturaleza de los derechos humanos están determinados en el crisol de una cultura sociopolítica específica (Said, 1978:1, 2).

Por medio del derecho internacional se han creado instrumentos jurídicos mediante los cuales los derechos humanos se desarrollan. Asimismo, se han creado mecanismos para el control y la verificación (órganos) y se incluye el respeto a las diferencias entre los Estados. Cada uno es libre de decidir aceptar o rechazar la competencia de los órganos, así como decidir el grado de verificación y control al que se expondrá. Sin embargo, también existen presiones desde el exterior con respecto al quehacer de las políticas internas de los países más débiles.

podría conseguirlo. Desde el punto de vista cultural, la globalización puede interpretarse fundamentalmente de dos maneras opuestas: o bien como un proceso hacia una sociedad global que esté constituida por una única cultura; o bien como la construcción de una sociedad planetaria en la que participen las diversas culturas del mundo, en un proceso en el que cada una enriquezca a la sociedad global y al mismo tiempo se beneficie del intercambio y de la cooperación con las otras". "Hasta ahora ha dominado la primera tendencia. El proceso de globalización ha sido, en buena medida, un proceso de occidentalización, es decir, la imposición creciente de una única visión del mundo" (Olivé, 1999:16).

En las últimas décadas se ha llevado a cabo un acelerado proceso de modernización en el mundo que ha alcanzado a los países en vías de desarrollo. El problema se hace evidente cuando las estructuras tradicionales de estas sociedades tienen que adaptarse a estos cambios. “Se ven forzados a elegir entre un cambio que modifique su sistema político o a renunciar a la importancia de sus valores para la existencia presente. Debido a que no pueden hacer lo último deben escoger lo primero” (Said, 1978:12).

Ante las presiones del exterior algunos países islámicos han optado por formar parte de acuerdos internacionales en pro de la protección de los derechos humanos aunque hay puntos en los que no concuerden. Debido a estas diferencias los Estados utilizan el recurso de las reservas³⁹ para no aceptar disposiciones contradictorias a sus ideologías. La protección de los derechos humanos debe ser garantizada por el Estado. Sin embargo, en muchas ocasiones se acusa al mismo de cometer dichas violaciones para perpetuar su poder. Asimismo, se acusa a los jefes de Estado que cometen violaciones a los derechos humanos de resguardarse bajo el discurso relativista, utilizándolo como una justificación para estos actos.⁴⁰

³⁹ En cuanto a las reservas en los tratados podemos citar como ejemplo las reservas de Libia referentes al Convenio sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer. Dichas reservas tienen el propósito, en este caso, de no entrar en contradicción con lo que establece la ley islámica en el estatuto personal para las mujeres.

⁴⁰ Con respecto a las Constituciones y la violación de los derechos humanos dentro de los países árabes, Mohamed Berween, señala: “El primer factor es la falta de constituciones permanentes y el respeto de las leyes en los países árabes. Cinco países —Arabia Saudita, Libia desde 1977, Oman, Djibuti y Mauritania— no tienen Constitución de ningún tipo. El resto de los países árabes tienen documentos llamados constituciones. Sin embargo, estos documentos son meramente provisionales. Fueron escritos por los gobernantes árabes para sus propios fines y con el único propósito de legitimar sus regímenes” (Berween, 1999:27). Mohamed Berween es profesor asistente en el Departamento de Ciencias Sociales en la Universidad de Texas.

En cuanto a la situación del Estado⁴¹ dentro del contexto islámico, en teoría éste es una institución que se encuentra al servicio de la religión donde además la soberanía emana directamente de Dios a través de la comunidad (*umma*). Al Mawdudi señala lo siguiente con respecto al Estado:

En el islam, el propósito del Estado no es sólo para la administración política, ni para cumplir a través de él la voluntad colectiva, o de algún grupo particular de gente, es más, el islam sitúa un alto ideal ante el Estado para la consecución del cual tiene que usar todos los medios a su disposición... A pesar de que un Estado islámico pueda ser establecido en cualquier porción de la tierra, el islam no busca restringir los derechos humanos o privilegios a los límites geográficos de su propio Estado. El islam ha asentado algunos derechos fundamentales universales para la humanidad como un conjunto, los cuales han de ser observados y respetados bajo toda circunstancia si tal persona reside dentro del Estado islámico o fuera de él... (Al Mawdudi, 1992:48, 50).

En la práctica actual, la mayoría de los países islámicos han separado al Estado de la religión, es decir, los Estados musulmanes han pasado por un proceso de secularización.⁴² Islámica y teóricamente hablando, la función principal del Estado es hacer cumplir la *shari'a* o ley divina con el fin de que los habitantes de éste logren vivir conforme a los preceptos del islam.

En cuanto a los tratados internacionales de derechos humanos la mayoría de los países musulmanes han estado de acuerdo en ratificar algunos de estos. Por ejemplo, casi todos

⁴¹ En la visión de Al Mawdudi el primer requerimiento para un Estado islámico es la aceptación y reconocimiento de la *shari'a*.

⁴² En referencia al secularismo, Nasr, apunta: "...puede considerarse que lo secular es todo aquello cuyo origen es meramente humano y, por lo tanto, no divino...; ...el secularismo implica ideas e instituciones de origen puramente humano, no derivadas de una fuente inspirada. Por consiguiente, no debemos considerar como secular cualquier cosa que no se halle específicamente en las enseñanzas del islam, ni como necesariamente religiosa cualquier cosa practicada por los que lo profesan" (Nasr, 1985:19).

los países árabes han firmado la Declaración de los Derechos Humanos, pero sólo la mitad los ha ratificado. En cuanto a la Convención de 1984 en contra de la tortura, todos los Estados árabes votaron en favor, pero sólo cuatro de ellos la firmaron.⁴³

Con frecuencia, los países islámicos son acusados de violaciones a los derechos humanos.⁴⁴ Uno de los argumentos que se utiliza es que los derechos humanos sólo pueden ser fructíferamente aplicados en Estados con gobiernos democráticos, ya que se presupone que derechos humanos y democracia van unidos: “En efecto, los derechos humanos y la democracia política están simbióticamente unidos” (Falk, 1991:47).⁴⁵ (Trad. de la autora.)

Mohamed Berween, en su artículo: “Human Rights in the Arab Countries: Retic and Reality” (1999) argumenta

⁴³ Sólo la han firmado Egipto, Marruecos, Túnez y Sudán. Afganistán, que no es un país árabe también la firmó.

⁴⁴ Las violaciones de los derechos humanos no necesariamente tienen que ser cometidas por el excesivo poder del Estado, también pueden ser cometidas por grupos ya sean políticos o religiosos o incluso por individuos.

⁴⁵ Rodríguez Carrión hace un llamado de atención sobre la gran demanda que a la fecha han tenido los derechos humanos, utilizándose más como una forma de legitimación de algunos Estados ante la deslegitimación de otros en la escena internacional. “...pudiera estar registrándose una inflación interesada de los derechos humanos y que, hasta cierto punto, pueda convertirse en elemento discriminatorio en la actual sociedad internacional. La desaparición del bloque socialista ha desprovisto completamente al tema de los derechos humanos de sus aristas de contraposición en el enfrentamiento ideológico entre los dos bloques. Ello pudiera alentar, con todo, la tentación de convertir a los derechos humanos, como eslabón independiente, en elemento legitimador o deslegitimador de los Estados en la esfera internacional, incitando a la recuperación de los viejos criterios de diferenciación de la sociedad internacional que distinguían entre Estados civilizados y Estados semicivilizados o bárbaros (...) en este caso los derechos humanos, más que un motor de cambio e impulso en la sociedad internacional, serían un elemento de discriminación negativa que obligaría al replanteamiento de su concepción y a los valores o elementos esenciales en juego” (Rodríguez Carrión, 1993:92).

que en los países árabes los derechos humanos son sólo retórica por parte de los gobernantes, pues en realidad las violaciones de los derechos humanos en estos países son “harsh, cruel and inhuman”. Además, señala que las leyes son manipuladas por los gobernantes para continuar con la violación a los derechos humanos: “...todos los regímenes árabes siguen usando la pena de muerte para mantener la seguridad interna de sus regímenes. La ley marcial ha sido impuesta en Jordania, Siria y Egipto desde la década de los sesenta. Estas leyes de Estado de emergencia les dan a los gobernantes el poder de suspender todas las garantías constitucionales y poderes extraordinarios de detención y arresto” (Berween, 1999: 27). Asegura que todas las garantías en favor de la seguridad y la dignidad personales son violadas.⁴⁶

Por otra parte los países musulmanes ven sus regímenes como una adaptación de las estructuras políticas occidentales que tal vez nada tienen que ver con las realidades económicas, políticas y culturales propias.⁴⁷ O bien, según Moratinos:

⁴⁶ En Argelia, por ejemplo, el FIS (Frente de Salvación Islámica) comete actos de violencia en contra de mujeres justificándose con razones religiosas; sin embargo, estos actos corresponden a razones políticas.

⁴⁷ No es nuestra intención ahondar en los antecedentes históricos del colonialismo europeo en el Medio Oriente, sin embargo, sí debemos señalar que la influencia occidental dentro de las regiones musulmanas comenzó en el siglo XIX y tuvo consecuencias en diversos ámbitos de estas sociedades. La reacción de los *ulema* ortodoxos (doctores de la ley) fue un llamado a volver a los orígenes estrictos de las fuentes: el Corán y las *sunna* del profeta. “Su intransigencia no les permitió ver que muchos intelectuales musulmanes luchaban desde hacía siglos, al igual que sus pares de Occidente, reclamando mayor libertad de pensamiento. Lejos de entender esto, radicalizaron su postura y atribuyeron el debilitamiento del islam al abandono de los preceptos de la *shari'a*, y buscaron a los responsables entre quienes pedían más flexibilidad en las ideas” (Mandirola, 1998: 37). Por otra parte, gente como los modernistas, intentaron reconciliar al islam con la modernidad y las nuevas ideas occidentales. En su opinión era necesaria una reinterpretación de las fuentes reveladas. “El dogma islámico hubiera podido incorporar los progresos del mundo moderno, pero los *ulema* carecieron en general de audacia para interpretar los textos

...el mundo árabe, que no es, ni debe ser un mundo esotérico y marginado y que, por tanto, debe integrarse y adaptarse al nuevo contexto e influencias internacionales, está debatiéndose sobre cómo abrirse a las fuerzas democráticas sin que estas le lleven a un nuevo modelo teocrático y autoritario (Moratinos, 1993:264).

El proceso de construcción de la nación no ha conducido a la creación de una nación y unos ciudadanos iguales, sino que se ha terminado, sencillamente, destruyendo las estructuras sociales tradicionales, las de los clanes y las corporativas, que hasta entonces habían servido de marcos de intercambio y señas de identidad (Ghalioun, 1999:101).⁴⁸

Por un lado, posiblemente ante la presión que estos países experimentaron para no “quedarse atrás” dentro del contexto internacional no tuvieron y no han tenido oportunidad de perfilar una estructura que vaya más de acuerdo con sus circunstancias y al mismo tiempo se les exige que se adentren en la modernidad. La mayoría de los países musulmanes optaron desde los siglos XIX y XX por convertirse en Estados modernos inspirados en el modelo occidental. Este es un punto que tiene que ver con las dificultades que se han encontrado en la aplicación de los derechos humanos.

La inconsistencia fundamental entre una concepción determinada histórica y religiosamente de los derechos individuales y colectivos bajo la *shari'a* y la concepción contemporánea universal de los derechos humanos se ve reflejada claramente en la ambivalencia de los Estados islámicos modernos sobre la materia. Las políticas de estos países son influenciadas, ya sea conciente o inconscientemente, por fuerzas inherentemente contradictorias. Por un lado, está el peso de las tradiciones religiosas históricas que avalan la discriminación en temas de religión y género. Por otra parte, está el empuje de las fuerzas internas e internacionales modernistas a favor de los derechos humanos y contra la discriminación en temas como religión o

sagrados y reconocer el anacronismo de algunos postulados” (Mandirola, 1998:38). Posiblemente los *ulema* lo que pretendían era no perder sus privilegios al ser las autoridades máximas del islam.

⁴⁸ Profesor de Civilización Árabe en la Sorbona (París III) y director del Centro de Estudios del Oriente Contemporáneo.

género. Esta ambivalencia se refleja, desde mi punto de vista, en la adherencia de algunos países musulmanes a documentos internacionales de derechos humanos que son incapaces de implementar en su jurisdicción nacional debido al papel de la *shari'a* en el sistema legal interno de esos países (An-Na'im, 1990:177-178).

Por último, consideramos necesario señalar que el islam no es un ente con una sola faz, inamovible o petrificado. El islam ha ido cambiando, evolucionando como todas las sociedades islámicas y no islámicas lo hacen a través del tiempo.

Las generalizaciones sobre el mundo del islam son peligrosas (...) No existe un "mundo musulmán" único. Por el contrario, existen Estados-naciones con soberanía propia, algunos de los cuales son menos islámicos que otros. Las variaciones del proceso de cambio en cada Estado musulmán y una gran diversidad de instituciones, culturas y experiencia histórica afectan de modo recurrente a las reacciones y ajustes de las comunidades y Estados musulmanes ante los retos que deben afrontar (Stoddard, 1988:38).

CONCLUSIONES

A pesar de los obstáculos que ha encontrado la implementación de los estándares de derechos humanos universales en países islámicos, consideramos que la aplicación de estos derechos es posible, y podría comenzar por medio de una reforma a la *shari'a* en los puntos más conflictivos como son los que se refieren al estatus de las mujeres y las minorías religiosas. En el caso de las mujeres, por ejemplo, las reformas empezarían por tomar en cuenta los versículos coránicos que mejoran su estatus y rechazando aquellos que denigran su condición. El islam como religión y sistema ideológico, dentro de un contexto de interpretación adecuado puede funcionar como base para el respeto a los derechos humanos que consideramos universales.

El islam en sí mismo no es un obstáculo para la protección de los derechos humanos, los verdaderos obstáculos pro-

vienen, por un lado, de los intereses políticos de quienes gobiernan los Estados, que utilizan la religión como un instrumento de control y como una excusa para cometer violaciones a los derechos de sus habitantes. Por otro lado, los obstáculos están también en las prácticas culturales que suelen ser relacionadas con principios islámicos pero que en realidad tienen otros orígenes, como el caso de las prácticas de la circuncisión femenina y la reclusión que son preislámicas.

Consideramos que las posturas radicales del universalismo tanto como las del relativismo cultural pueden ser contraproducentes para la soberanía de los Estados y para la protección de los derechos humanos respectivamente, por ello es importante que a los principios de derechos humanos se les dé un significado propio dentro de cada cultura y de esta forma se apliquen como una necesidad interna y no como un mandato exterior. En nuestra opinión lo más viable sería lograr un consenso sobre un grupo básico de derechos humanos que efectivamente logren alcanzar la dignidad y el bienestar de las personas. Consideramos también necesaria la educación en pro de los derechos humanos para ir poco a poco desarraigando prácticas como la mutilación femenina, por ejemplo, ya que ni las tradiciones, ni la cultura, como tampoco el sistema político y económico de los Estados deben ser excusa para violar los derechos humanos.

BIBLIOGRAFÍA

- Al-Faruqi, Isma'il R., "Islam and Human Rights", *The Islamic Quarterly*, vol. XXVII, núm. 1, 1983.
- Al Mawdudi, Abu Al'Ala, *Los principios del islam*, Arabia Saudita, International Islamic Federation of Student Organizations, 1992.
- , *Islam un modo de vida*, Arabia Saudita, International Islamic Publishing House, Riyadh, 1992.
- Anderson, James Norman Dalrymple, *Islamic Law in the Modern World*, Nueva York, USA, New York University, 1959.

- An-Na'im, Abdullahi Ahmed, *Toward an Islamic Reformation*, Nueva York, 1990.
- , "Toward a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights: The Meaning of Cruel, Inhuman, or Degrading Treatment or Punishment", en Abdullahi Ahmed An-Na'im (ed.), *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives*, EU, University of Pennsylvania Press, 1991.
- , "Universality vs Relativism in Human Rights", en John Kelsay y Sumner Twiss (eds.), *Religion and Human Rights*, by the Project on Religion and Human Rights, USA, 1994.
- Armahani, Yahya, *Middle East Past and Present*, Nueva Jersey, Estados Unidos, Macalester College, 1970.
- Asma, Mohammed A'Haleem, "Claiming Our Bodies and Our Rights: Exploring Female Circumcision as an act of Violence in Africa", en Margaret Schuler (ed.), *Freedom from Violence: Women's Strategies from Around the World*, Nueva York, USA, Automated Graphics Systems, UNIFEM, 1992.
- Between, Muhamad, "Human Rights in the Arab Countries: Rhetoric and Reality", *The International Journal of Human Rights*, vol. 3, núm. 4, 1999.
- Beuchot, Mauricio, *Derechos Humanos: Historia y Filosofía*, Ediciones Fontamara, 1999.
- Bodenheimer, Edgar, *Teoría del Derecho*, México, D. F., FCE, 2000.
- El Corán*, traducción de Juan Vernet, España, Plaza y Janés, Editores, 1999.
- Falk, Richard, "Cultural foundations for the International Protection of Human Rights", en Abdullahi Ahmed An-Na'im (ed.), *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives*, EU, University of Pennsylvania Press, 1991.
- Ghalioun, Burhan, *Islam y política. Las traiciones de la modernidad*, Barcelona, España, Biblioteca del Islam Contemporáneo, Ediciones Bellaterra, 1999.
- Gros Espiel, Hector, *Estudios sobre Derechos Humanos*, Caracas, Venezuela, Ediciones del Instituto Interamericano de los Derechos Humanos, Editorial Jurídica Venezolana, 1985.
- Hjarpe, Jan, "The Contemporary Debate in the Muslim World on the Definition of 'Human Rights'", en Klaus Ferdinand y Mehdi Mozaffari (eds.), *Islam: State and Society*, Copenhagen, Dinamarca, Scandinavian Institute of Asian Studies, 1988.

- Howard, Rhoda E., "Dignity, Community, and Human Rights", en Abdullahi Ahmed An-Na'im (ed.), *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives*, EU, University of Pennsylvania Press, 1991.
- Jilani, Hina, "Whose Laws?: Human Rights and Violence Against Women in Pakistan", en Margaret Schuler (ed.), *Freedom from Violence: Women's Strategies from Around the World*, Nueva York, USA, Automated Graphics Systems, UNIFEM, 1992.
- Kramer, Gudrun (John L. Espósito, editor en jefe), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Nueva York, Oxford, 1995.
- Mandirola Brieux, Pablo, *Introducción al Derecho islámico*, Madrid, España, Marcial Pons, Ediciones Jurídicas y Sociales, 1998.
- Martín Muñoz, Gema, "Derechos Humanos y mundo árabe distintas vertientes de una misma cuestión", en Gema Martín Muñoz (ed.), *Democracia y Derechos Humanos en el Mundo Árabe*, Madrid, Ediciones ICMA, 1993.
- Megally, Hanny, "Amnesty International and Human Rights in the Arab World: a Summary of the Last Decade", en Gema Martín Muñoz (ed.), *Democracia y Derechos Humanos en el mundo árabe*, Madrid, Ediciones ICMA, 1993.
- Moratinos, Miguel Ángel, "Derechos Humanos y Cooperación con el Mundo Árabe", en Gema Martín Muñoz (ed.), *Democracia y Derechos Humanos en el Mundo Árabe*, Madrid, Ediciones ICMA, 1993.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Vida y pensamiento en el islam*, Barcelona, España, Editorial Herder, 1985.
- Olivé, Leon, *Multiculturalismo y pluralismo*, México, Paidós-UNAM, 1999.
- Olayiwola, Abdur Arman, "Human Rights in Islam", *The Islamic Quarterly*, vol. XXXVI, núm. 4, 1992.
- Ricoeur, Paul, "Fundamentos filosóficos de los Derechos Humanos: una síntesis", *Los Fundamentos Filosóficos de los Derechos Humanos*, Barcelona, España, UNESCO, 1985.
- Rodríguez Carrión, Alejandro J., "La Protección internacional de los Derechos Humanos y el mundo árabe", en Gema Martín Muñoz (comp.), *Democracia y Derechos Humanos en el Mundo Árabe*, Madrid, Ediciones ICMA, 1993.
- Ruiz Figueroa, Manuel, *La Religión Islámica: Una introducción*, México, D. F., El Colegio de México, CEEA, 2002.
- Said, Abdul Aziz, "Pursuing Human Dignity", en Abdul Aziz Said (ed.), *Human Rights and the World Order*, EU, Praeger Publishers, 1978.

- Schuler, Margaret (ed.), *Freedom from Violence: Women's Strategies from Around the World*, Nueva York, USA, Automated Graphics Systems, UNIFEM, 1992.
- Shariati, Ali, *On the Sociology of Islam*, EU, Mizan Berkeley, 1979.
- Shell-Duncan, Bettina, *Female "circumcision" in Africa: culture, controversy, and change*, Boulder, Col., Lynne Rienner, 2000.
- Stoddard, Philip H., *Cambio y tradición en el mundo musulmán*, David C. Cuthell y Margaret W. Sullivan (comps.), trad. José Andrés Pérez Carballo, México, FCE, 1988.
- Whahid Ahktar, Saied, "La Libertad en la concepción islámica de los Derechos Humanos", en Al-Husayn Zayn-ul-Abedín, *El tratado de los Derechos* (traducido al español por Mohammad Alí Anzaldúa M.), México, D. F., publicado por la Embajada de la República Islámica de Irán en México, 1997.
- Watt, Montgomery y Richard Beil, *Introduction To The Qur'an*, Gran Bretaña, Edinburgh at the University Press, 1991.

Fuentes en Internet

Declaración Universal de Derechos Humanos [en línea], versión en español disponible en: <http://www.on.org>

4. ESTRATEGIAS COMPLEMENTARIAS: ENTRE EL FORTALECIMIENTO DEL ESQUEMA MILITAR Y LA “CONQUISTA DE LAS MENTES”

LUIS MESA DELMONTE
El Colegio de México

NUEVA COYUNTURA E INTERESES CONSTANTES

Los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001 no sólo han sido el golpe más traumático que haya sufrido Estados Unidos en su territorio a lo largo de toda su historia, sino que además propiciaron una respuesta bélica inmediata como parte esencial de la nueva “guerra global contra el terrorismo”.

La administración republicana, llegada a la Casa Blanca en reñida contienda electoral con veredicto final para muchos dudoso, con un presidente en inmediata decadencia frente a la opinión pública y con una agenda internacional que desde los primeros momentos mostraba fuertes indicios de vocación unilateral con su rechazo a compromisos de alto consenso global, proyectos de defensa antibalística y opciones confrontacionistas en sus agendas iraquí y china, encontró en el 11 de septiembre la motivación ideal para buscar un altísimo grado de consenso interno, invocar esencias patrióticas y requerimientos impostergables de seguridad nacional, e imponer la lógica de la respuesta más fuerte y expedita.

Si bien es cierto que para la eficiente lucha contra el fenómeno del terrorismo de diversa inspiración a escala global resulta mucho más apropiado identificar las causas profun-

das del mismo, sus contextos económicos y sociales, sus cuotas de frustración política y sus plataformas interpretativas ideológicas, y a partir de ello dar prioridad absoluta a la búsqueda de respuestas correspondientes así como al desarrollo de opciones prácticas coordinadas internacionalmente en materia de inteligencia y contrainteligencia, es evidente que hasta hoy Washington ha optado por tajantes acciones de fuerza que están más en línea con predeterminados intereses estratégicos en varias áreas del mundo que con iniciativas exclusivas de un esfuerzo antiterrorista. Particularmente en el caso del Medio Oriente y Asia Central, las motivaciones de base geoestratégica y energética parecen tener un peso central.

Las dos respuestas de mayor envergadura generadas en la etapa posterior al 11 de septiembre, han sido las guerras en Afganistán e Iraq.

Curiosamente, el fenómeno del repudiado gobierno talibán en Afganistán puede ser considerado como mutación incontrolable generada a partir del aliento a una plataforma de tipo islámico ortodoxa para enfrentar la invasión soviética durante los últimos lustros de la guerra fría. El movimiento mujahedeen, con ingredientes afganos y también islámicos de nacionalidad múltiple, recibió una instrucción ideológica de corte extremista en las *madrasas* ubicadas en territorio paquistaní, financiamiento esencialmente saudí y de alguna que otra monarquía del Golfo, así como atención predilecta, entrenamiento combativo y suministros bélicos, de parte de la Agencia Central de Inteligencia (CIA) de Estados Unidos.

Con el transcurso del tiempo, no sólo el extremismo talibán se alejó del diseño original, sino que se convirtió en santuario predilecto de la organización Al Qaeda encabezada por Osama bin Laden, otro producto ultraortodoxo de guerra fría, que ya con vida propia en la posguerra decidió arremeter fundamentalmente contra la monarquía saudí y contra su principal soporte estratégico en Occidente: Estados Unidos.

El golpe del 11 de septiembre hizo que Estados Unidos arremetiera militarmente en contra de los talibanes, para lo

cual aprovechó el casi absoluto rechazo internacional a tal gobierno afgano así como la coyuntura de repudio mundial por los ataques en Nueva York y Washington. En su más o menos tolerada “acción en defensa propia” empleó su enorme poderío militar, aplicó tácticas avanzadas de operaciones especiales y concertó tanto con factores afganos clave (Alianza del Norte y otros componentes del espectro político en la diáspora) como con diversos actores regionales que le garantizaron un acceso logístico indispensable y le suministraron importante información de inteligencia.

La rápida y eficiente guerra, no exenta de los llamados “daños colaterales” y traumatismos que se añaden a la ya frustrante situación del pueblo afgano, dio lugar a una nueva etapa de reconstrucción política y económica del país que obviamente no deja de seguir presentando fuertes dinámicas de divisiones internas y un insuficiente apoyo y compromiso económico por parte de la comunidad internacional. De cualquier manera, con todas las críticas que se le puedan señalar al actual proceso afgano y al grado de incidencia estadounidense en su reconfiguración política y de poder no es menos cierto que al menos se ha podido eliminar en lo esencial la tendencia extremista y antihumana de los talibanes.¹

¹ Como ya hemos recordado, existe una buena cuota de responsabilidad por parte de Occidente y de Estados Unidos cuando en momentos de la guerra fría se inclinaron por apoyar tendencias de corte islámico extremo frente a posibles alternativas de corte nacionalista o socialista, con mayor o menor inserción directa dentro de la lógica bipolar de entonces. De cualquier manera, el repudiable extremismo talibán no fue causa suficiente para que paulatinamente se viera como un poder con el cual lograr algún tipo de arreglo, específicamente en lo tocante a su espacio geográfico como vía propicia para el transporte de recursos energéticos procedentes de las regiones centroasiáticas. Para tales efectos siempre se recuerdan las transacciones y estudios realizados por la compañía Union Oil of California (UNOCAL) y sus contactos con el gobierno talibán. El proyecto fue un anacronismo antihumano desde sus inicios, pero sólo se convirtió en materia extirpable una vez que se convirtió en un obstáculo importante frente a Washington.

Sin embargo, la designación del caso iraquí como segundo capítulo importante en la declarada guerra de Estados Unidos contra el terrorismo global sí estuvo repleto de contradicciones y críticas desde los primeros momentos.

Hay que recordar que luego de más de diez años de sanciones, originadas por la abierta violación iraquí del derecho internacional con su invasión, ocupación y anexión de Kuwait en agosto de 1990, la opinión mayoritaria tanto de la comunidad internacional como dentro del propio Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas responsable de la aplicación de tales medidas coercitivas de carácter económico, era que Iraq ya había cumplido esencialmente con las exigencias recogidas en las múltiples resoluciones (por ejemplo, desarme, reconocimiento de Kuwait, demarcación fronteriza, pago de indemnizaciones, etc.) por lo que se imponía una reevaluación del tema.

La larga duración de las sanciones y su periódica reimplantación bajo iniciativa estadounidense fundamentalmente reforzaban la crisis humanitaria del país, y así comenzaron a ser evaluadas como medidas contraproducentes con los principios de la carta y la ética humanista.

Ante el deterioro notable del consenso antiiraquí, la nueva administración Bush no sólo intensificó su esquema militar de supervisión, vigilancia y ataques periódicos contra puntos en territorio iraquí, sino que reforzó su discurso en aras de seguir mostrando a ese país como una amenaza para la paz y seguridad internacionales. El reanálisis en Washington pasó por una primera etapa de enfrentamiento de dos alternativas: la propuesta del secretario de Estado estadounidense Colin Powell a favor de una readaptación de la mecánica coercitiva de la ONU para la posible implantación de las llamadas “sanciones inteligentes” que, al mismo tiempo que impidieran el proceso de rearme, permitieran responder de mejor manera a la crisis del pueblo iraquí; mientras, paralelamente, las principales figuras del Departamento de Defensa (Rumsfeld y Wolfowitz) así como el vicepresidente Richard

Cheney se inclinaban por la opción militar definitiva en contra del gobierno de Saddam Hussein, tendencia que se fue imponiendo.

Ni el regreso de los inspectores de la ONU a sus labores en territorio iraquí, ni las peticiones expresas generadas en el organismo internacional en favor del seguimiento y la solución del conflicto dentro de un marco negociado y multilateral fueron suficientes para que Washington se obstinara en aplicar la variante militar lo antes posible. Para ello se basó en los particulares cálculos y tipos de respuestas iraquíes ante apresurados ultimátums, y en el tratamiento exagerado de algunos débiles indicios de inteligencia para imponer en tono concluyente que Iraq había reanudado su programa de producción de armas no convencionales y de sus misiles portadores con capacidad para golpear puntos mucho más allá de la región, y de que además existían vínculos indudables entre el gobierno baasista iraquí y la red terrorista Al Qaeda.

Frente al cuestionamiento generalizado de sus argumentos y del notable rechazo de la sociedad civil mundial ante la anunciada guerra, Washington optó por seguir reforzando su actuación eminentemente unilateral, logrando incorporar a unos muy pocos miembros con participación limitada en la nueva coalición, obviando la autorización de Naciones Unidas e insertando todo ello dentro de su nueva doctrina estratégica del “golpe preventivo”. Ahora el golpe se aplicaba contra un actor que no constituía una amenaza evidente, ni tampoco quedaba claro si potencialmente podría llegar a serlo.²

Las enormes capacidades militares empleadas en la guerra y su pronto desenlace no sorprendió a muchos; en realidad fue un resultado bastante imaginado y esperado. Sin embargo, existen al menos dos elementos que sí han llamado la

² Para un análisis de los principales problemas que incidieron en las dinámicas anteriores a la guerra de 2003 consúltese: Luis Mesa Delmonte y Rodobaldo Isasi Herrera, *Estados Unidos e Iraq: Prólogo para un Golpe Preventivo*, México, Porrúa, CIESAS, COLSAN, 2004, 200p.

atención de muchos observadores a nivel internacional en la etapa de la posguerra iraquí. En primer lugar, los altos niveles de resistencia de naturaleza múltiple que ha tenido que enfrentar el fuerte aparato militar estadounidense en el país y, en segundo lugar, la constatación absoluta de la no existencia de armas químicas, bacteriológicas o nucleares, ni de misiles portadores.

Tanto las reiteradas declaraciones del ex jefe del grupo de inspectores en Iraq, el sueco Hans Blix, como los resultados de la investigación desarrollada in situ durante meses por el Iraq Survey Group, dirigido por David Kay,³ unido a las aseveraciones de ex funcionarios y científicos iraquíes que alguna vez participaron en tales programas, han corroborado que muchos de estos planes fueron abandonados luego de la guerra de 1991, y que otros armamentos no convencionales y misiles fueron destruidos por los equipos de expertos de la ONU que estuvieron laborando en Iraq hasta el año 1998, los que evidentemente tuvieron un desempeño exitoso.

Tales constataciones tan contundentes han motivado que tanto la CIA como los servicios de inteligencia británicos hayan sido objetos de fuertes críticas en Gran Bretaña y en Estados Unidos. No obstante, ambas comunidades de inteligencia han logrado resistir los embates defendiendo la calidad de sus trabajos de recopilación, por lo que han dado paso a que la atención investigativa de comisiones especiales y de comités senatoriales se oriente no sólo al estudio de los mecanismos de recolección y análisis, sino a detectar el manejo exagerado que los poderes ejecutivos en Washington y Lon-

³ Ex miembro del equipo de inspectores de la ONU, dirigió este grupo compuesto por 1 400 expertos estadounidenses y británicos. El grupo fue creado por el presidente Bush y ha sido siempre asesorado directamente por la CIA. Consúltese al respecto: "Iraq weapons inspector David Kay's congressional testimony Iraq Survey Group Report on WMD in Iraq", *Documents*, 3 de octubre de 2003, reproducido por The Council for the Advancement of Arab-British Understanding en: <http://www.caabu.org/press/documents/iraq-survey-group.html>

dres realizaron en aras de alcanzar determinados objetivos específicos de política exterior.⁴

La incongruencia argumental prebélica es tan fácilmente detectada que el discurso de la administración estadounidense es transformado para hablarnos ahora de que las amenazas del régimen iraquí tenían un carácter “potencial” y que a fin de cuentas se necesitaba un cambio de régimen, pues Saddam Hussein “era un peligro para el mundo”.⁵ Ante al fracaso justificativo, las especulaciones analíticas respecto al *leitmotiv* estadounidense se fortalecen en la actualidad para seguir insistiendo tanto en el interés de lograr nuevos posicionamientos hegemónicos a escala global, como de garantizar un mayor acceso y control sobre las mayores reservas de energéticos mundiales concentradas en la región del Pérsico-Cáucaso-Asia Central.

Y, efectivamente, todo este despliegue y accionar militar se realiza en la región más importante de reservas energéticas del mundo, por lo que una de las máximas neoliberales de los últimos tiempos, que da prioridad absoluta a los

⁴ La Defense Intelligence Agency ha concluido que la mayor parte de la información suministrada por desertores iraquíes del Congreso Nacional Iraquí era de poco o ningún valor, y muchos de ellos inventaron o exageraron sus credenciales respecto al conocimiento de los planes no convencionales iraquíes. Douglas Jehl, “Agency Belittles Information Given by Iraq Defectors”, *The New York Times*, 28 de septiembre de 2003, <http://www.nytimes.com/2003/09/29/international/middleeast/29DEFE.html>

Por otra parte, el Comité de Inteligencia ha criticado el National Intelligence Estimate de octubre de 2002 que siempre se tomó como base argumental fundamental para el expediente contra Iraq, y ha considerado que: “La ausencia de pruebas respecto a la destrucción de armas químicas y biológicas, y sus programas conexos fue considerada como una prueba de la continuidad de su existencia”, citado por Carl Hulse y David E. Sanger, “New Criticism on Prewar Use of Intelligence”, *The New York Times*, 28 de septiembre de 2003, <http://www.nytimes.com/2003/09/29/international/middleeast/29INTE.html>

⁵ “Saddam was a danger to the world”, 3 de octubre de 2003, <http://breaking.tcm.ie/2003/10/03/story115913.html>

mecanismos de mercado y a la eficiencia empresarial como determinantes en la competencia de acceso a los recursos y mercados, parece no ser atendida por la actual administración republicana que se inclina a consolidar su presencia militar en regiones de alto interés económico.

Mientras que en la zona del Golfo Pérsico se encuentra el 65% de las reservas mundiales de petróleo (679 mil millones de barriles) y el 35% de las reservas de gas, en la zona del Cáucaso y del Asia Central las reservas petroleras se estiman entre 18 y 35 mil millones de barriles, aunque algunos cálculos más optimistas se elevan hasta 235 mil millones de barriles. Respecto al gas, las reservas del Cáucaso, más las reservas rusas llegan a totalizar 34% de las globales, es decir, son casi de la misma magnitud que las reservas de gas del Golfo.

Si tomamos en cuenta que todas las proyecciones y estudios pronóstico respecto al consumo de fuentes de energía indican que se producirá un incremento sostenido del consumo global en los próximos años, especialmente en petróleo y gas, es elemental concluir que ambos rubros seguirán siendo de importancia trascendental para todos los actores internacionales. En el caso particular de Estados Unidos, ese país importa más de la mitad del petróleo que consume su economía,⁶ y esta tendencia seguirá elevándose hasta 62% en el año 2020.⁷ El caso europeo es aún más traumático pues se estima que para el año 2030 tendrá que importar 92% del petróleo y 81% del gas que consuma.

Aunque mucho se ha hablado con razón de la gran presencia en la actual administración republicana de altas figu-

⁶ Sus importaciones provienen en un 50% del hemisferio occidental, en un 30% del Golfo Pérsico y en un 15% de África. Hoy Europa importa 40% de sus energéticos desde la región del Golfo, mientras que en el caso japonés la cifra es de 75 por ciento.

⁷ Consúltese: "Statement of the Honorable Spencer Abraham, Secretary of Energy Before the Committee on International Relations", *US House of Representatives*, 20 de junio de 2002, http://www.usembassy.it/file2002_06/alia/a2062006.htm

ras comprometidas con el sector de los energéticos⁸ y con el llamado complejo militar industrial, podremos imaginar que el interés en el acceso y control de tales recursos sobrepasa por mucho la coyuntura del poder político en Estados Unidos y se convierte mucho más en un imperativo de carácter sistémico, aunque podrían existir otras opciones distintas a la actual proyección extremadamente militarizada y francamente neoimperial. Hoy parece actuarse en concordancia con los postulados esenciales recogidos en el US National Energy Policy Report 2001 (conocido como Cheney Report)⁹ que reconoció el impacto que la importación de energía tiene sobre la seguridad nacional de Estados Unidos y recomendó incrementar la producción nacional, expandir y diversificar las fuentes de suministros energéticos y garantizar un acceso prioritario a las fuentes energéticas del Golfo Pérsico.

EXPANSIÓN Y FORTALECIMIENTO DEL ESQUEMA MILITAR

Por más de medio siglo la estrategia estadounidense ha venido avanzando en la construcción de un marco militar para la zona del Medio Oriente, pero en particular para la subregión del Golfo Pérsico. Si las llamadas doctrinas Truman y Eisenhower abogaron por incrementar la participación de las compañías estadounidenses en la explotación de los recursos energéticos locales, evitando a toda costa el avance soviético en la zona, la administración Nixon en los años setenta desarrollaría estrechas relaciones con actores locales como Irán y Arabia Saudita bajo la denominada “twin pillar policy”, que perseguía los mismos propósitos luego de consumada la retirada británica de la zona.

⁸ Especialmente Bush, Cheney, Rice, Khalilzad, Norton, Evans y otros.

⁹ Reliable, Affordable, and Environmentally Sound Energy for America's Future”, *Report of the National Energy Policy Development Group*, mayo de 2001, http://www.pppl.gov/common_pages/national_energy_policy.html

Ya con la administración Carter, y en medio de acontecimientos regionales de gran envergadura como fueron la revolución islámica iraní, la guerra irano-iraquí y la ocupación soviética de Afganistán, se declararía tácitamente al Golfo y sus recursos energéticos como de “interés vital para Estados Unidos”, por lo que cualquier acción que atentara contra los mismos sería respondida con todos los medios necesarios, incluso los militares. Este enunciado de la llamada Doctrina Carter fue complementado con la creación de las Fuerzas de Despliegue Rápido¹⁰ en 1981 para poder actuar directamente en la zona.

El espacio particular de esta nueva estructura bélica es perfeccionado dos años después en la etapa reaganista y transformada en el Comando Central de Estados Unidos (USCENTCOM),¹¹ el cual fue especialmente clave luego de la invasión iraquí de Kuwait en 1990. A partir de ello se experimentó un nuevo fortalecimiento del esquema militar estadounidense para la zona, lográndose una continuidad de la presencia militar directa en varios territorios en la etapa posbélica, el preposicionamiento de material bélico en puntos clave, el incremento de las ventas militares, asesorías, y maniobras conjuntas, garantías para nuevos accesos aéreos y navales, y compromisos de acceso inmediato en casos de crisis, entre otros. Igualmente se garantizó un control estratégico permanente sobre Iraq con las llamadas “zonas libres de vuelo” y se facilitó el ataque constante a puntos estratégicos de tal país, así como otras operaciones como en el caso somalo, por ejemplo.

El área de atención del USCENTCOM sería ampliada en 1999 al incorporársele los países del Asia Central ex soviética, y así abarcar 25 países en total que se encuentran entre esta región y el este africano.

Los acontecimientos del 11 de septiembre también propiciarían una mayor ampliación y fortalecimiento de esque-

¹⁰ Rapid Deployment Joint Task Forces.

¹¹ Consúltese los datos sobre su historia, estructura y principales operaciones en <http://centcom.mil>

ma militar estadounidense para toda la región, logrando nuevos accesos estratégicos, mayor presencia, y mayores niveles de coordinación regional para, dentro de la anunciada lucha contra el terrorismo, poder desarrollar diversas acciones puntuales y otras de mayor dimensión bélica como las guerras en Afganistán e Iraq.

Toda esta proyección para la zona ha sido respaldada conceptualmente por diversas propuestas y postulados que han aparecido durante la última década y que han venido recomendando toda una reorganización de la presencia militar estadounidense a escala global¹² para enfrentar nuevos retos con una nueva arquitectura de defensa. Algunas de las ideas más importantes para lo que ha sido considerado como la mayor reestructuración de las fuerzas globales estadounidenses desde 1945 han sido: lograr un mejor posicionamiento global de las fuerzas militares estadounidenses para responder de forma más eficiente a los nuevos retos estratégicos; redimensionar las bases militares tradicionalmente emplazadas en varios lugares del mundo; garantizar prioritariamente el acceso a “emplazamientos avanzados y distantes” para poder proyectar una “presencia avanzada” alrededor del mundo; aumentar la velocidad de desplazamiento de las fuerzas militares; e incrementar los volúmenes de material bélico preposicionado para ser empleados en momentos de crisis.

Douglas J. Feith, subsecretario de Defensa, quien ha estado encabezando este proceso para la conformación de una

¹² Véase por ejemplo: Donaid Kagan, Gary Schmitt y Thomas Donnelly, “Rebuilding America’s Defenses. Strategy, Forces and Resources For a New Century”, *A report of The Project for the New American Century*, septiembre de 2000, <http://www.newamericancentury.org/RebuildingAmericasDefenses.pdf>; The US Commission on National Security/21st Century (conocida como Comisión Hart-Rudman) “Road Map for National Security: Imperative for Change”, febrero de 2001, <http://www.nssg.gov/PhaseIIIFR.pdf>; “Prepared Testimony of US Secretary of Defense Donaid H. Rumsfeld”, *Senate Armed Services Committee*, 21 de junio de 2001, <http://armed-services.senate.gov/statemnt/2001/010621rumsfeld.pdf>; y Kurt M. Campbell y Celeste Johnson Ward, “New Battle Stations?”, *Foreign Affairs*, septiembre-octubre de 2003.

red global de “forward operating bases” (FOB) y “forward operating locations” (FOL) o “cooperative security locations”, ha explicado que para poder lograr una proyección de poder sustantiva en teatros de operaciones distantes, las fuerzas militares tendrán que adquirir la habilidad para introducirse, atravesar y salir de naciones huéspedes que acojan y apoyen este concepto de despliegue.¹³ Se mantendrán grandes bases en países como Alemania, Gran Bretaña, Japón e Italia, pero ello será complementado con:

1. “bases operativas de avanzada” (FOB) en diversos países, en los cuales permanecerán menores concentraciones de fuerzas y material bélico de forma permanente, con alto valor de apoyo logístico, y centros de comando y control de operaciones, y
2. “locaciones avanzadas operativas o para la cooperación de seguridad” (FOL), que serán puntos en diversas regiones a los cuales podrán acceder de manera inmediata las fuerzas estadounidenses en caso de conflicto. No tendrán una presencia permanente, pero serán empleados periódicamente para el desarrollo de ejercicios de entrenamiento.¹⁴

Tanto las FOB como las FOL tendrán capacidades diseñadas para expandirse notablemente en momentos de acciones militares y ser capaces de recibir inmediatamente a grandes flujos de personal militar y equipo bélico.¹⁵

¹³ Citado en Sean Moir, “What Empire? The Proliferation of US Military Bases”, *Chronicles*, febrero de 2004, <http://www.ChroniclesMagazine.org>

¹⁴ Consúltese a Bradley Graham, “US May Halve Forces in Germany”, *The Washington Post*, marzo 25 de 2004, p. A01, <http://www.washingtonpost.com>

¹⁵ Consúltese a Stephen Blank, “US Strategic Priorities Shifting in Central Asia”, *Eurasia Insight*, 25 de marzo de 2004, <http://www.eurasianet.org>

La naturaleza de las fuerzas emplazadas también cambiará, pues una buena parte de las unidades pesadas serán sustituidas por equipamiento más ligero, de fácil desplazamiento y que garantice una mayor movilidad y agilidad de desplazamiento a las unidades combativas móviles para poder cubrir puntos más distantes en potenciales escenarios de combate para las próximas décadas. La reorganización no sólo contempla el regreso de algunas fuerzas a emplazamientos en el propio Estados Unidos, sino que hace hincapié en el perfeccionamiento del equipo de combate preposicionado, y en el alcance estratégico naval y aéreo. Estos planes reconocen que los retos estratégicos han cambiado desde la etapa de la guerra fría. Antes se colocaban las fuerzas en el escenario mismo del combate, ahora se logran puntos más avanzados para garantizar futuros desplazamientos hacia múltiples áreas de combate potencial. Igualmente, el desarrollo tecnológico ha incidido en las nuevas concepciones en la medida en que hoy el reconocimiento y el espionaje militar puede hacerse por medios satelitales avanzados y desde territorio estadounidense, así como por el crecimiento muy notable de los niveles de efectividad y poder destructivo de la fuerza aérea, por ejemplo.¹⁶ El factor de eficiencia cualitativa bélica permite reajustar muchas de las normas cuantitativas que han prevalecido hasta tiempos muy recientes.

La nueva región en la que se proyectan las principales acciones militares ha sido considerada como un inmenso “arco de inestabilidad” que se extiende desde América del Sur, atraviesa una buena parte del continente africano, pasa por los Balcanes, el Cáucaso, el Medio Oriente, Asia Central, y llega hasta el Sudeste Asiático.

Mientras que en el caso de América Latina el Plan Colombia y el tema de la lucha antinarcóticos ya ha garantizado nuevos puntos de acceso a las fuerzas estadounidenses en ese

¹⁶ “The next American empire”, *The Economist*, World. North America. Military Strategy, 18 de marzo de 2004, <http://www.economist.com>

y otros países de la zona, con África se toma como argumento la necesidad de la lucha antiterrorista y de la posible proliferación de células de Al Qaeda para desarrollar nuevas relaciones en la esfera de la seguridad (Mali, Mauritania, Níger, Chad, Argelia, Marruecos y Túnez),¹⁷ lograr intercambios de información de inteligencia, desarrollar ejercicios militares conjuntos y permisos para accesos a bases aéreas (Argelia, Nigeria, Angola, Sudáfrica), así como avanzar en acuerdos para el desarrollo de infraestructura de carácter dual económica y militar con países de la rica zona petrolera del Golfo de Guinea, como Sao Tomé y Príncipe.¹⁸ En la “nueva” Europa del este ex comunista, se piensan lograr accesos permanentes en países como Polonia, Rumania, Hungría y Bulgaria.

¹⁷ La iniciativa pansaheliana (Pan Sahel Initiative) pretende proteger fronteras, combatir el terrorismo y promover la seguridad y cooperación regional. Esta iniciativa que contempla inicialmente a Mali, Mauritania, Níger y Chad podrá incluir en el futuro a otros países como Senegal, y en la práctica ha sido fortalecida con una visión más amplia que abarca a otros países francófonos de la región del norte africano. Washington dice mostrarse preocupado por informes de inteligencia que refieren un aumento de la presencia de células de Al Qaeda en esta gran zona, pero evidentemente intensifica su influencia local en detrimento del tradicional protagonismo francés. Algunos consideran que luego de las experiencias de Afganistán e Iraq, los estrategas estadounidenses se inclinan ahora por un enfoque distinto que da prioridad a la participación de fuerzas especiales en coordinación con fuerzas locales, en vez de proyectar una voluminosa fuerza militar estadounidense. Consúltense al respecto: “Pan Sahel Initiative”, US Department of State, Office of Counterterrorism, 7 de noviembre de 2002, <http://www.state.gov/s/ct/rls/other/14987.htm>; Hussein Majdoubi, “Powell’s Maghreb Visit Significance”, UPI, 28 de noviembre de 2003, <http://washingtontimes.com/upi-breaking/20031128-104612-7625r.htm> y Craig S. Smith “US Training African Forces to Uproot Terrorists”, *The New York Times*, 11 de mayo de 2004, <http://www.nytimes.com>

¹⁸ Declaraciones del general Charles Wald, subcomandante del US European Command (EUCOM), reproducidas en: “US general seeks access to African military bases”, *The News*, International Internet Edition, World News, Pakistan, 1 de marzo de 2004, <http://www.jang.com.pk/thenews>

Durante los primeros meses de 2004 ya se hablaba con mayor detalle respecto de proceder a la reubicación de una parte notable de los efectivos concentrados en Alemania, Corea del Sur y Japón, lo que comenzaría a cambiar una visión estratégica conservada desde la segunda guerra mundial. En el caso alemán, se hablaba de una disminución aproximada de 50% de los 71 mil efectivos, pero conservando la gran base aérea de Ramstein como una de enorme valor estratégico global:¹⁹ para el caso coreano se decidió el traslado de efectivos estadounidenses desde la zona fronteriza hacia puntos más al sur, lo que al mismo tiempo que garantiza la profundidad estratégica y respuesta ante cualquier contingencia militar en el escenario coreano, permite que las fuerzas estadounidenses puedan proyectarse desde el sur de la península hacia otros teatros en la zona con mayor facilidad; en el caso japonés se estudiaba la posibilidad de reubicar parte de las fuerzas asentadas en Okinawa²⁰ hacia otros puntos asiáticos, fundamentalmente en Australia²¹ y Guam.

En realidad, hemos presenciado una notable proliferación de la presencia militar de Estados Unidos en diversas regiones del mundo durante los últimos años, destacando particularmente la zona del Golfo Pérsico y del Asia Central. Sinteticemos a continuación los avances y reajustes tácticos más importantes que se han experimentado dentro del área de atención del USCENTCOM.

¹⁹ Bradley Graham, "US May Halve Forces in Germany", *The Washington Post*, 25 de marzo de 2004, p. A01, <http://www.washingtonpost.com>

²⁰ La presión popular ha motivado que se solicite a Washington la reducción de su presencia militar en Okinawa. Véase "Okinawa governor urges Rumsfeld to reduce US bases", *Japan Today*, 17 de noviembre de 2003, <http://www.japantoday.com>

²¹ Mike Head, "US military chief call for 'staging post' base in Australia", *World Socialist Web Site*, 22 de enero de 2004, <http://www.wsws.org/articles/2004/jan2004/myer-j22.shtml>

Península de Arabia e Iraq

Arabia Saudita

Su relación tradicional con Washington se ha visto afectada con el surgimiento de notables tensiones a partir del 11 de septiembre, especialmente en lo relacionado con el tema del terrorismo y algunos aspectos centrales de la crisis mediorienta. En el año 2003 se efectuó la retirada de efectivos estadounidenses de territorio saudí, quedando solamente grupos de asesores. Desde 1990 la presencia militar directa ha sido vista como un elemento argumental importante de la oposición de base islámica, junto con las críticas antimonárquicas, y el deterioro de las tradicionales condiciones económicas y sociales en el reino. La sede del estratégico Combined Air Operations Center (CAOC) fue trasladada a Qatar,²² mientras Estados Unidos insiste en que Al Qaeda se ha infiltrado en las fuerzas de seguridad y militares del reino, excepto en la aviación.

Qatar

Se ha convertido rápidamente en el centro alternativo para el mando operativo estadounidense en la región del Golfo. Existen miles de efectivos, equipamiento militar y aviación estadounidense concentrada en la nueva base aérea de al-Udeid. Su pista aérea, una de las más extensas con que cuenta Estados Unidos en ultramar, ha sido clave para el desarrollo de operaciones militares en la zona.

Bahrein

La base naval de Juffair es la sede de la 5ta Flota de Estados Unidos, fuerza que constituye el brazo naval del USCENTCOM

²² Jim Garamone, "Saudi Base to Close, Ops Center Moves to Qatar", *American Forces Information Service*, US Department of Defense, 29 de abril de 2003, <http://www.defenselink.mil/news/Apr2003>

para cubrir las aguas del golfo Pérsico, mar de Arabia, partes del Índico y el mar Rojo. Además es importante la base aérea Sheikh Isa. Bahrein fue designado en 2002 como “aliado importante no miembro de la OTAN”.

Kuwait

En el país se encuentran miles de efectivos militares estadounidenses desde 1991. La base militar de Camp Doha junto con las bases aéreas Ali Al-Salem y Ahmed Al-Jaber constituyen los principales puntos estratégicos con los que cuentan las fuerzas estadounidenses.

Emiratos Árabes Unidos

Brinda acceso a su base naval de Jebel Ali, y a sus bases aéreas de Al-Dhafra y Fujairah. Ha comenzado recientemente la construcción de una nueva base aérea con un costo superior de mil millones de dólares que será también empleada por fuerzas estadounidenses.

Omán

En él existen importantes cantidades de armamentos almacenados. Brinda acceso a sus bases aéreas en Thumrai, Seeb y la isla de Masirah. Estados Unidos está financiando una nueva base aérea en Al-Musnana para poder acoger bombarderos estratégicos.

Iraq

Washington intentará consolidar una presencia militar a largo plazo en el país, para lo cual espera contar con el apoyo de las futuras estructuras del poder iraquí. Como parte de ello pretende conservar su acceso a puntos clave tales como las pistas aéreas de Bagdad, Tallin (cerca de Nasiriyah en el

sur), el aeropuerto de Bushum en el Kurdistán, y la pista H-1 en el occidente del territorio. También se ha conocido sobre la construcción de dos grandes instalaciones de inteligencia a un costo de 500 millones de dólares y en las que trabajarán 4 mil ingenieros y especialistas en inteligencia estadounidense, una en Mosul y otra en Bagdad, lo que es muestra también de su interés en lograr una presencia prolongada.²³ Con estas se pretende perfeccionar el potencial de inspección y control electrónico sobre todo el territorio iraquí, y sobre áreas de países vecinos como Siria e Irán, complementando notablemente a los puestos de observación y recopilación de inteligencia con los que cuenta Estados Unidos en Turquía.

Cuerno africano y Mar Rojo meridional

Yemen

El puerto de Aden ha servido como reabastecimiento para la marina estadounidense en los últimos años. El atentado contra el USS Cole en el año 2000 unido a las repercusiones del 11 de septiembre de 2001 han favorecido el incremento notable de la cooperación estratégica bilateral y del intercambio de información de inteligencia. Yemen ha recibido asesoría estadounidense para la lucha antiterrorista, desarrollando operaciones conjuntas contra células locales de Al Qaeda y contra el Aden-Abyan Islamic Army integrado por sujetos de varias nacionalidades. En julio de 2003 se abrió una nueva oficina del FBI para fortalecer la cooperación bilateral en materia de seguridad, e incluso se ha llegado a la paradoja de que, como parte de los acuerdos bilaterales, los estadounidenses han financiado la compra de aviones de combate MIG-29 rusos.

²³ Fuentes de inteligencia citadas en *DEBKAfile*, Headlines, "Two Huge US Intelligence Centres Go up in Iraq", 29 de junio de 2003, <http://www.debka.com>

Djibuti

Específicamente en la base francesa de Camp Lemonier han estado estacionados cientos de efectivos de fuerzas especiales del grupo Delta estadounidense en los últimos años. En mayo de 2003 se trasladó hacia esa misma base al centro de mando antiterrorista para la región del Cuerno africano (Combined Joint Task Force- Horn of Africa; CJTF-HA) que anteriormente se ubicaba en el buque USS Mount Whitney. Desde allí se realizan además las operaciones de espionaje y golpes aéreos por parte de una unidad operativa del avión no tripulado “Predator”, tanto en blancos en territorio yemenita como en territorios del cuerno.

Eritrea

El puerto de Assab es empleado por fuerzas navales estadounidenses, además de que ya las mismas cuentan con acceso a las renovadas instalaciones militares en el archipiélago de Dalak, que en etapas anteriores fueron empleadas tanto por la URSS como por Israel.

Sudán

Con Sudán Washington ha logrado reacomodos muy importantes. A fines de mayo de 1993 llegaron por primera vez al país militares estadounidenses pertenecientes al CJTF-HA. Tal reacomodo llama notablemente la atención si tomamos en consideración las tensas relaciones bilaterales existentes desde el ascenso de Al-Bashir en el golpe de 1989, el capítulo de la estadía de Osama bin Laden entre 1991 y 1996, el bombardeo estadounidense contra instalaciones farmacéuticas en Khartoum en 1998, etc. Estados Unidos ha reconocido la contribución sudanesa en la lucha contra el terrorismo en general, y contra la red Al Qaeda en particular, mediante el intercambio de información de inteligencia, la extradición de

sospechosos y otras medidas. La mediación estadounidense ha sido también muy importante para alcanzar el cese al fuego y firmar acuerdos para la reconfiguración del proyecto político sudanés. Los pasos importantes dirigidos hacia la normalización de las relaciones bilaterales han coincidido también con el creciente interés de las compañías estadounidenses en acceder a la explotación de los recursos petroleros del sur de Sudán.

Kenya

Estados Unidos trabaja en aras de incrementar los niveles de cooperación con los mandos militares y de seguridad del país desarrollando maniobras conjuntas y avanzando su coordinación en materia de inteligencia a escala regional.

Asia Central, Paquistán y Afganistán

Paquistán

La contienda antitalibana exigió la expansión de la cobertura estratégica estadounidense, por lo que a partir de entonces las fuerzas estadounidenses lograron acceso a diversos campos aéreos en varios puntos estratégicos del país.²⁴ Ha aumentado la coordinación entre fuerzas estadounidenses y paquistaníes en aras de proseguir las acciones contra ex talibanes y miembros clave de la red Al Qaeda, aunque tal proceso ha seguido mostrando dificultades notables.

Afganistán

En el Afganistán posbélico han permanecido concentraciones de fuerzas especiales y efectivos estadounidenses que son

²⁴ Zia Iqbal Shahid, "US seeks new bases in Pakistan, India", *The News*, Pakistán, International Internet Edition, 9 de diciembre de 2003, <http://www.jang.com.pk/thenews>

empleados en constantes labores de vigilancia y persecución contra pequeños bolsones y agrupamientos talibanes aún dispersos por el país. Cuenta con acceso a varias bases aéreas en Kabul, Bagram, Kandahar y Mazri-Sharif.

Uzbekistán

Aquí se encuentran miles de militares estadounidenses y medios bélicos concentrados en la base de Khanabad.

Kirguistán

En la muy estratégica base de Manas también hay concentraciones de tropas y medios de combate. Esta presencia ha generado particulares preocupaciones en medios militares rusos y chinos.

Tajikistán

Estados Unidos contó con acceso a instalaciones en Dushanbe que fueron clave para el apoyo logístico en las operaciones afganas. Se están estudiando las posibilidades para garantizar otros tipos de acceso permanente en el futuro.

Turkmenistán

Ha brindado permisos de sobrevuelo y garantías de aterrizaje en casos necesarios.

Kazajastán

Otorgó permisos de vuelo, y facilitó rutas para el suministro logístico durante las operaciones en Afganistán. Ha desarrollado maniobras conjuntas con Estados Unidos y recibe asesoría para sus fuerzas armadas y de seguridad, así como para la modernización de sus instalaciones navales en el Mar Caspio.

Toda esta estructura regional del USCENTCOM se complementa en momentos de acciones bélicas con la base aeronaval de Diego García en el océano Índico en la cual pueden atracar grandes buques militares estadounidenses, y estacionarse bombarderos de largo alcance como los B-52, B-1 y B-2.

En la región del Cáucaso (que no aparece bajo la responsabilidad del USCENTCOM) Estados Unidos ha logrado nuevos acuerdos para la lucha antiterrorista que contemplan: asesoría y suministros militares, envío de contingentes de tropas especiales, y discusiones para el establecimiento de futuros emplazamientos. Esta proyección es congruente también con las interpretaciones estratégicas prevalecientes para toda la región del continente asiático en general.²⁵

La estrecha y constante relación de Estados Unidos con Israel, así como la continuidad no exenta de dificultades en sus relaciones estratégicas con Turquía, son también importantes dinámicas de decisivo impacto regional.

DETERIORO DE IMAGEN E INTENTOS POR “CONQUISTAR LAS MENTES”

El 11 de septiembre ha servido para reforzar el tradicional activismo estadounidense en diversas partes del mundo; mostrar una notable vocación unilateralista en detrimento de la opinión pública mundial, del consenso de los organismos internacionales e incluso de sus relaciones con algunos de sus aliados más importantes; optar por variantes militares en medio de una declarada campaña global contra el terrorismo

²⁵ La determinación estadounidense de conservar su acceso militar a largo plazo en Asia Central se imbrica con toda la visión de Washington para Asia en general, sus intercambios con India para garantizarle un paraguas misilístico defensivo y tratar de lograr algún acceso estratégico, las ideas para la conformación de una organización de seguridad colectiva para Asia (la llamada OTAN asiática), la expansión de sus vínculos militares con Singapur, Tailandia y Australia, entre otros factores.

a la que se incorporan agendas argumentales forzadas bajo una muy cuestionada reinterpretación doctrinal del golpe preventivo; y para ampliar, reorientar y fortalecer su esquema militar global especialmente en áreas de elevado interés económico y geoestratégico. Pero sin dudas, todo ello ha contribuido a generar preocupaciones y rechazos en múltiples espacios internacionales y especialmente en la región mediorienta, la que para muchos analistas resulta central en la actual consumación hegemónica estadounidense.

De manera sintetizada, los principales temas de oposición a Estados Unidos en la zona del Medio Oriente giran en torno a:

1. Crítica a la relación preferencial política, económica y militar de Estados Unidos con Israel, la que favorece la continuación de la ocupación de territorio palestino, y un desbalance estratégico que perjudica a la parte árabe.
2. Crítica a la aplicación de un régimen prolongado de sanciones contra Iraq, y a la imposición de una opción bélica a pesar de que existía la opción de una solución negociada multilateral.
3. Convencimiento de que las acciones en Iraq y el fortalecimiento del esquema militar regional con nuevas bases y garantías de acceso, obedece al interés de lograr nuevos avances e implantaciones en zonas clave de disputa geoestratégica global, garantizando el control sobre recursos energéticos y mineros clave.
4. Crítica al discurso “democratizador” estadounidense por su aplicación coyuntural y selectiva, cuando paralelamente ha brindado apoyo a regímenes autocráticos y antidemocráticos, pero que promueven o apoyan los intereses estadounidenses en la zona.
5. Crítica al tratamiento estereotipado tradicional de los factores árabes e islámicos, agudizados a partir del 11 de septiembre.

No obstante es importante destacar que si bien es cierto que la oposición al comportamiento de Estados Unidos se ha incrementado notablemente en el mundo árabe e islámico en general, diversas encuestas y estudios de opinión realizados²⁶ indican que un elevado por ciento de rechazo y condena se concentra en la frustrante política exterior de Washington, y en sus acciones políticas y militares en el área, pues paralelamente se detectan actitudes positivas hacia diversos elementos de la sociedad estadounidense como la educación, el desarrollo científico y las libertades democráticas. “Ellos pueden estar violentamente en desacuerdo con las políticas estadounidenses, pero no odian a Estados Unidos. Esa es la paradoja.”²⁷

No obstante, esta paradoja desaparece en algunos sectores poblacionales y en grupos de inspiración islámica extrema que muestran rechazos más tajantes y generalizadores, y que precisamente han protagonizado algunos de los hechos de mayor grado de enfrentamiento violento y de terror contra objetivos occidentales en general y estadounidenses en particular.

Aunque el pensamiento neoconservador no se detiene a analizar las causas más profundas que explican la acumulación de frustraciones e impotencias y el accionar violento, y prefieren repetir visiones estereotipadas de incompatibilidad religiosa y cultural hay otros muchos segmentos del pensamiento político y estratégico estadounidense²⁸ que sí se preocupan por el deterioro que sufre la imagen de Estados Unidos ante estos pueblos en la medida en que se avanza estratégicamente.

²⁶ Consúltense por ejemplo a Abdel Mahdi Abdallah, “Causes of Anti-Americanism in the Arab World: A Socio-Political Perspective”, *Middle East Review of International Affairs* (MERIA), vol.7, núm. 4, diciembre de 2003, <http://meria.idc.ac.il>

²⁷ Nicolas Francis, Moisés Naim y Abdel Monem Said Aly, “Anti-Americanism: What’s New, What’s Next?”, World Economic Forum, annual meeting, febrero 1 de 2002, <http://www.weforum.org/site,/knowledgenavigator.nsf/Content/Anti-Americanism>

²⁸ Por ejemplo, Marcus Corbin, analista del Center for Defense Information ha señalado que los nuevos desplazamientos militares estadounidenses podrán ser vistos como avances agresivos y amenazadores, mien-

Diversos estudios han abordado en los años más recientes la afectación general de la imagen, y brindado numerosas propuestas en aras de revitalizar la “diplomacia pública” de Estados Unidos.²⁹ Particularmente para el caso del mundo árabe islámico, uno de los documentos analíticos que ha intentado hacer una síntesis de los principales problemas, y buscar antidotos para este deterioro es *Changing Minds Winning Peace*, que fue dado a conocer en octubre de 2003.³⁰

Este estudio fue elaborado por el Grupo Asesor sobre Diplomacia Pública para el Mundo Árabe e Islámico, encabezado por el ex embajador Edward Djerejian. Tal equipo bipartidista se conformó a partir de una sugerencia del Comité de Apropiaciones de la Cámara de Representantes que fue apoyada por el Departamento de Estado.

tras Kart Campbell (CSIS) sigue insistiendo en que uno de los problemas centrales del mayor avance bélico es el rechazo de las poblaciones locales, lo que puede crear nuevas crisis políticas importantes. Citados por Michael Filian, “Expansion of military bases overseas fuels suspicions of US motives”, *Chicago Tribune*, 23 de marzo de 2004, www.chicagotribune.com. El caso de Arabia Saudita en los últimos años puede ser muy ilustrativo de las contradicciones que se generan.

²⁹ Algunos de estos son: *Building America's Public Diplomacy Through a Reformed Structure and Additional Resources*, informe de la US Advisory Commission on Public Diplomacy (2002); *Finding America's Voice: A Strategy for Reinvigorating US Public Diplomacy*, informe de una fuerza de tarea independiente patrocinada por el Council on Foreign Relations (2003); *US Public Diplomacy*, realizado por la General Accounting Office (2003); *Strengthening US-Muslim Communications*, elaborado por el Center for the Study of the Presidency (2003); *How to Reinvigorate US Public Diplomacy*, de Stephen Johnson y Helle Dale publicado por la Heritage Foundation (2003); y *The Youth Factor: The New Demographics of the Middle East and the Implications for US Policy*, de Graham Fuller publicado por la Brookings Institution (2003).

³⁰ *Changing Minds Winning Peace. A New Strategic Direction for US Public Diplomacy in the Arab and Muslim World*, Report of the Advisory Group on Public Diplomacy for the Arab and Muslim World, Edward Djerejian, Chairman, 1 de octubre de 2003, Submitted to the Committee on Appropriations, US House of Representatives. <http://www.state.gov/documents/organization/24882.pdf>

El estudio considera que, en la actualidad, el aparato de la diplomacia pública ha sido inadecuado e incapaz de contribuir al esquema de seguridad nacional. La diplomacia pública, mediante la información, la construcción de compromisos, e influyendo sobre gente muy distinta alrededor del mundo, debe ser capaz de promover el interés nacional de Estados Unidos. Fue un instrumento útil durante los años de la guerra fría y hoy debe seguir teniendo un peso central según los estrategias estadounidenses, pero para ello señalan que se hace imprescindible realizar una transformación a fondo, trazar una nueva dirección estratégica con un notable respaldo de recursos financieros, que le permita a Estados Unidos comunicar sus valores y aplicar sus políticas en congruencia con sus necesidades de seguridad nacional. Ello es particularmente importante en su proyección hacia el mundo árabe-islámico.

El documento reconoce que de acuerdo con las encuestas y otros estudios realizados, gran parte del resentimiento hacia Estados Unidos se origina a partir de sus políticas aplicadas, teniendo un peso trascendental el conflicto palestino-israelí y el caso de Iraq, y cita como datos ilustrativos del año 2003: En Indonesia, país con la mayor población musulmana del mundo, el apoyo a Estados Unidos cayó de un 61% a comienzos de 2002 hasta un 15%; en Arabia Saudita sólo 7% de la población tiene una opinión muy favorable a Estados Unidos, mientras que 49% tiene una opinión muy negativa; en Turquía el apoyo a Washington también cayó de 52% en el año 2000 hasta 15%. Igualmente se hace notar que el deterioro no es exclusivo del mundo árabe-islámico, y se cita como ejemplo el caso de España, aliado en la guerra contra Iraq, y en el que su población mostró sólo 3% de visión muy favorable a Estados Unidos, frente a 39% con una opinión muy negativa.³¹

Reconociendo el empeoramiento de las actitudes hacia Estados Unidos, las insuficiencias de la actual diplomacia pública, el papel que deben desempeñar las comunicaciones, la

³¹ *Changing Minds...*, ob. cit., p. 19.

educación y la divulgación, el descenso notable de los recursos económicos destinados a estas labores durante la posguerra fría, la necesidad de contar con mejores recursos humanos en estas labores, y lo imprescindible de desarrollar un proceso transformativo en el que participen instancias clave como la Casa Blanca, los departamentos de Estado y de Defensa, y la Agencia para el Desarrollo Internacional (USAID), el informe presenta varias recomendaciones específicas, como por ejemplo.³²

- Transformar la diplomacia pública a través de una nueva arquitectura y proceso operativo que afecte a varias estancias de gobierno. Especialmente la USAID y el Departamento de Defensa que participan en actividades con una importante dimensión de diplomacia pública, deben tener un comportamiento lineal con el reforzamiento de la dirección estratégica que se propone.
- Debe desarrollarse una nueva cultura a favor de medir el impacto de los programas aplicados. Todo programa se desarrollará en la medida en que muestre efectivamente un índice razonable de éxito y que sus beneficios sobrepasen los costos. El éxito en general será lograr una mejoría respecto a las actitudes hacia Estados Unidos.
- Promover el estudio de las sociedades árabes e islámicas, sus relaciones con Estados Unidos, así como el diálogo intercultural e interreligioso.
- Constituir una Corporación para la Diplomacia Pública con carácter independiente para facilitar el financiamiento de transmisiones privadas y servicios de Internet mediante canales y compañías locales árabes e islámicas. Las transmisiones internacionales desde Estados Unidos deben ser supervisadas por la nueva Oficina de Consultoría Especial del Presidente, y ser lineales con los grandes objetivos de política y seguridad.

³² *Changing Minds...*, ob. cit., pp. 69-71.

- Se necesita un gran incremento de los fondos para poder fortalecer la actividad de la diplomacia pública, pues el actual nivel es “absurdo y peligrosamente inadecuado”. Igualmente es imprescindible contar con mejores recursos profesionales, con habilidades lingüísticas y conocimientos de las sociedades árabe-islámicas.
- Es necesario aumentar el número de becas otorgadas a estudiantes de la región por parte de la USAID y destinar más recursos para el desarrollo de Internet y otras tecnologías de comunicación. También hay que incrementar el número de estudiantes árabes e islámicos con acceso a la educación estadounidense, tanto en el propio Estados Unidos como en sus respectivos países al estilo de instituciones como American University (Beirut y Cairo), y otras que puedan servir de contraparte a instituciones educativas estadounidenses.
- Hay que promover y financiar la enseñanza del inglés, así como desarrollar centros culturales y bibliotecas. Una iniciativa importante podrá ser la American Knowledge Library que comprende la traducción de miles de obras estadounidenses a lenguas locales, con una difusión de las mismas por varias estructuras educativas. También será útil incrementar los programas de intercambios educativos y profesionales, y crear programas de estudios sobre Estados Unidos en países árabes e islámicos.

Al someterse estas ideas y propuestas ante el Congreso, Margaret Tutwiler, funcionaria del Departamento de Estado encargada de la diplomacia pública, se mostró de acuerdo con los principales elementos contemplados en el estudio y reconoció que la imagen de Estados Unidos internacionalmente se ha deteriorado hasta tal punto, que “se requerirán muchos años, y trabajo intenso y enfocado para poder restaurarla (...) Es un problema que ha afectado durante años a administraciones demócratas y republicanas, y para resolverlo no se contará con una sola respuesta o con un plan

simple (...) El apoyo exterior a Estados Unidos ha caído hasta el fondo”.³³

Entre los principales instrumentos con los que Estados Unidos intenta cambiar su imagen en el mundo árabe específicamente aparecen Radio Sawa y la nueva televisora Al-Hurra (La Libre).³⁴ Washington considera que las transmisiones radiales siempre desempeñaron un importante papel dentro de su diplomacia pública, y que las experiencias como la Voz de las Américas (VOA), Radio Europa Libre y Radio Libertad, contribuyeron a ganar la guerra fría, por lo que las transmisiones radiales y televisivas pueden seguir siendo útiles instrumentos ideológicos de propaganda en la actual coyuntura, y en su proyección árabe-islámica.

Radio Sawa fue lanzada en 2002 para remplazar al servicio en árabe de la VOA,³⁵ y cuenta con transmisores tanto en FM como en AM para cubrir una buena parte del Medio Oriente y el Mediterráneo oriental.³⁶ Su propósito es atraer audiencias árabes juveniles con programación eminentemente musical e informativa, pero existen dudas respecto a su efectividad debido tanto a la predominante hostilidad antiestadunidense

³³ Declaraciones de Margaret Tutwiler citadas por Tom Regan, “US image abroad will take years to repair”, *The Christian Science Monitor*, 9 de febrero de 2004, <http://www.csmonitor.com>

³⁴ Otra iniciativa en este mismo sentido ha sido la publicación de la revista *Hi*.

³⁵ La VOA opera en más de 50 países, pero ya no cuenta con transmisiones en árabe. Transmite para Cuba con Radio y TV Martí; con Radio Free Europe para la ex Unión Soviética, los Balcanes y Afganistán; Radio Free Asia para China, Birmania y Cambodia; Radio Farda para Irán; Worldnet como servicio de televisión global en inglés; y Radio Sawa para los países árabes.

³⁶ Radio Sawa tiene transmisores de FM en Jordania, Kuwait, Dubai, Abu Dhabi, Qatar, Bahrein y Djibuti. También en Bagdad, Irbil y Sulaymaniya en Iraq. Emplea transmisores de AM instalados en Chipre y Grecia para cubrir Egipto, Líbano, Siria, los territorios palestinos y el Mediterráneo oriental. Su presupuesto anual sobrepasa los 20 millones de dólares, <http://www.radiosawa.com>

de la audiencia árabe, al escepticismo que siempre genera una estación radial o televisiva de auspicio gubernamental, y de que a diferencia de las poblaciones ex socialistas que recibían casi todas sus informaciones a partir de las estructuras estatales se estima que los ciudadanos de los países árabes reciben hoy abundantes flujos informativos de diferentes fuentes, muchas de las cuales han ganado notable credibilidad y legitimidad en los últimos tiempos, como han sido las televisoras Al-Jazeera y Al-Arabiya. En años de proliferación de televisión satelital también la región del Medio Oriente exhibe diversos niveles de penetración que oscilan entre un elevado 75% para los países del Golfo, 30% para los territorios palestinos, o sólo entre 10 y 20% para Egipto, por ejemplo.

Precisamente el proyecto de una Middle East Television Network ya vio la luz a partir de febrero de 2004 con el nombre de Al-Hurra. Este proyecto, patrocinado por el gobierno estadounidense, pretende competir con otras televisoras que transmiten programas en árabe para poder llegar con mayor facilidad al público local y convertirse en una alternativa a las televisoras mediorientales, casi siempre críticas de la actuación política de Estados Unidos. El presidente Bush, en su presentación de la nueva estación televisiva, declaró que Al-Hurra³⁷ está dirigida a contrarrestar la “propaganda cargada de odio que llena las ondas del mundo musulmán”, así como “decir la verdad respecto a los valores y las políticas de Estados Unidos”. Televisoras como Al-Jazeera (Qatar) y Al-Arabiya

³⁷ Al-Hurra transmite desde una instalación en Springfield, Virginia, y costará 62 millones de dólares durante su primer año de operación. Es el esfuerzo gubernamental de mayor costo desde el 11 de septiembre de 2001 encaminado a cambiar las opiniones respecto a Estados Unidos en el mundo árabe. Es dirigido por el libanés Mowaffak Harb y cuenta con un grupo de trabajo de 200 personas, muchas de ellas de origen árabe. Transmite durante las 24 horas para todo el mundo árabe mediante los satélites Arabsat y Nilesat, y tiene una programación de corte noticiosa, deportiva, cinematográfica y educacional, dirigida predominantemente hacia los sectores juveniles, <http://www.alhurra.com>

(Dubai) han sido muy criticadas por Estados Unidos por haber brindado una visión contraria a la estadounidense en los conflictos más agudos de la zona.

Curiosamente, la misma maquinaria política que exhorta a la libertad de prensa y comunicación de ideas, identifica como problemática antiestadunidense, dañina o “violentamente anticoalición” (según Rumsfeld) a medios que brindan una visión propia, pero que evidentemente no se ajustan a las líneas informativas y propagandísticas de Estados Unidos. Es decir, se propone la libre circulación de ideas, pero de las que sean congruentes con las ideas y objetivos estadunidenses, y no las que brinden una alternativa o lleguen a adoptar una posición contraria. En realidad, estas alternativas informativas han tenido un enorme impacto en momentos bélicos y posbélicos, y han roto en los últimos años con el monopolio informativo que Estados Unidos impuso en la guerra de 1991 y con el plan del Pentágono para que los reporteros de los medios estadunidenses acompañen a las fuerzas militares en sus acciones y de esa manera influir notablemente en el contenido de sus despachos, como fue durante la invasión a Iraq en 2003.³⁸

Para muchos la televisora no podrá cambiar la imagen negativa sobre Estados Unidos mientras no se hagan cambios importantes en su política hacia la región y mantenga su “doble estándar” en la zona; otros consideran que Washington está equivocado desde el origen de su concepción al pensar que los árabes son básicamente proclives hacia los valores e ideales estadunidenses; no se dan cuenta de que la actitud árabe es mucho más compleja y que aunque existen algunas

³⁸ Por ejemplo, en abril de 2004, durante las violentas acciones estadunidenses en contra de la resistencia y de la población civil iraquí en Fallujah, voceros militares demandaron la salida de la televisora Al-Jazeera para tratar de evitar que se diera a conocer la realidad de los hechos. Mustafá Abdel Halim “US Forces Want Al-Jazeera Out of Fallujah”, *Islam On Line*, 9 de abril de 2004, <http://www.islam-online.net/English/News/2004-04/09/article06.shtml>

valoraciones positivas, ellas se expresan paralelamente en actitudes negativas hacia la política exterior estadounidense, y hacia algunas características de su modo de vida considerado como promiscuo y contrario a las enseñanzas de Dios.

En medios árabes se ha interpretado predominantemente como una simple ampliación de la “maquinaria de propaganda” estadounidense, una intensificación de su “guerra psicológica”, una “guerra alternativa” e “invasión en el plano del pensamiento y las ideas” que está destinada al fracaso; con una programación noticiosa pobre en comparación con el volumen noticioso de televisoras árabes; guiada por una “política editorial proestadunidense y proisraelí”; y como un “instrumento arrogante” que acompaña a los planes estadounidenses para atacar y controlar al mundo árabe, imponiendo su visión y desechando las otras.³⁹ Otros la han visto con escepticismo e indiferencia, o como un insulto al pensamiento árabe, mientras que algunos grupos de base islámica la critican por “ser peor incluso que las bases militares” al pretender “lavar el cerebro de árabes y musulmanes, y han llamado al boicoteo de la misma y a la promulgación de edictos religiosos prohibitivos por promover ideas contrarias a los valores del islam”.⁴⁰

³⁹ Opiniones citadas por Zeina Karam, “US government satellite TV station begins broadcasts to Arab countries”, Associated Press, 14 de febrero de 2004, <http://www.sfgate.com>; Salimah Ebrahim, “Freedom TV”, *The Cairo Times*, 28 de febrero de 2004, <http://www.cairotimes.com>. También han aparecido algunas opiniones minoritarias que exhortan a no ser tan críticos ante el proyecto y concebirlo como “un nuevo color que se añade al caleidoscopio de la libertad” pero que sólo tendrá éxito si no se convierte en el vocero de la política exterior estadounidense, y si es capaz de abrir un diálogo entre diversas opiniones.

⁴⁰ Hussain Hindawi, “Arabs skeptical of Al-Hurra TV”, *Middle East Times*, febrero de 2004, <http://www.metimes.com>; una muy buena recopilación de opiniones sobre Al-Hurra aparecidas en distintos medios de prensa árabes e internacionales se encuentra en: “Al-Hurra TV: Arabs say cosmetics won’t change ugly US policies”, US Department of State, International Information Programs, Office of Research, Issue Focus, Foreign Media Reaction, 18 de febrero de 2004, <http://usinfo.state.gov/products/medreac.htm>

Es imposible que en las actuales circunstancias, estas iniciativas informativas auspiciadas por el propio gobierno de Estados Unidos no sean rechazadas o al menos vistas con sospecha, si tomamos en consideración: la actuación estadounidense marcadamente unilateral y violenta en la zona; el fortalecimiento y ampliación de su estructura militar regional; su evidente interés en hacer avanzar paralelamente sus intereses económicos; su alejamiento y descomprometimiento del proceso negociador palestino-israelí junto a su posición parcializada y protectora de las acciones de Israel; y la posguerra iraquí altamente complicada tanto por la resistencia desarrollada en contra de la invasión como por la falsedad corroborada de sus argumentos justificativos. Intentar diluir el peso de los hechos concretos con maniobras manipuladoras no parece ser un instrumento efectivo para Washington en el actual contexto mediorienta, l,

Un estudio de opinión elaborado por el Pew Research Center y dado a conocer en marzo de 2004 señaló entre sus más notables resultados: el incremento del descontento con la política estadounidense tanto en el mundo islámico como en Europa, el deterioro de la credibilidad estadounidense respecto a los motivos reales en la lucha contra el terrorismo; la predilección europea por concretar acuerdos de política exterior y seguridad independiente de Estados Unidos; e incluso se detectaron altos grados de aprobación en diversos países islámicos respecto a los actos suicidas y hacia la figura de Osama bin Laden, reiterándose la percepción de que la motivación fundamental del accionar estadounidense es el control de la energía mediorienta, fortalecer su papel dominante global, así como apoyar a Israel.⁴¹

El ya citado informe *Changing Minds Winning Peace* recomendó que se hiciera una revisión independiente de esta

⁴¹ Consúltese *The Pew Research Center for the People and the Press*, "A Year after Iraq War. Mistrust of America in Europe Ever Higher, Muslim Anger Persists", Survey Reports, Summary of Findings, dado a conocer el 16 de marzo de 2004, <http://people-press.org/reports/display.php3?ReportID=206>

iniciativa televisiva, pues sus autores reconocieron que tenían dudas respecto al impacto real que transmisiones auspiciadas gubernamentalmente puedan tener sobre la opinión pública árabe. Se considera que estos esfuerzos necesitan objetivos claros y tienen que demostrar que son capaces de cambiar las actitudes de las audiencias frente a Estados Unidos, que puede avanzarse en ganar “influencia”, “entendimiento” y pasar por “desacuerdos constructivos” para poder llegar definitivamente al triunfo ideológico al lograrse un “apoyo activo”. Las transmisiones radiales y televisivas tienen que ser una parte muy importante del proceso de diplomacia pública, por lo que no deben ser independientes en objetivos, fuentes y directivos, sino insertarse en la estrategia global de Estados Unidos.⁴² Pero para algunos observadores, aunque tales iniciativas lograran ganar algún tipo de aceptación, el esfuerzo es demasiado costoso, y esos recursos podrían canalizarse de otra manera más apropiada en aras de evitar el rechazo de los receptores.

De cualquier manera, todos estos esfuerzos se diluyen casi absolutamente cuando se constatan ofensas tan agudas como el escándalo dado a conocer durante mayo de 2004 respecto a los abusos y violaciones cometidos por las fuerzas estadounidenses en la cárcel de Abu Ghraib en Bagdad, prácticas que no sólo parecen haber contado con el apoyo de instancias superiores del Departamento de Defensa en su intento por recopilar mayor información de inteligencia,⁴³ sino que son muestras fehacientes de un alto nivel de degradación de valores humanos elementales. Si tales acciones han

⁴² *Changing Minds...*, ob. cit., pp. 28-32.

⁴³ Al respecto consúltese el muy comentado artículo de Seymour Hersh, “The Gray Zone. How a secret Pentagon program CAME to Abu Ghraib”, *The New Yorker*, 24 de mayo de 2004, <http://www.newyorker.com> en el cual señala que las raíces del escándalo de la prisión de Abu Ghraib no radican en la inclinación criminal de algunos militares de la reserva, sino en una decisión aprobada en 2003 por el mismo secretario de Defensa Donald Rumsfeld.

tenido un rechazo global indiscutible es fácil imaginar que en el mundo árabe-islámico la repugnancia por las mismas sean aún mayores, aumentando la indignación popular frente al gran poder que pretende erigirse como principal portador de los valores de la libertad, la dignidad y los derechos humanos.

Tal como ha señalado David Remnick: “Abu Ghraib no fue un rumor; fue un hecho, uno dentro de un patrón de incidentes de indisciplina, crueldad y fracaso moral. Las fotografías e informes han agudizado resentimientos y toda sensación de agravio y sometimiento. Nuestra posición moral en la región era suficientemente baja antes de Abu Ghraib. La idea de los iraquíes (para ni hablar del resto del mundo árabe) aceptando a Estados Unidos como un ejemplo moral, ahora está totalmente fuera de alcance”.⁴⁴

LA INICIATIVA DEL “MEDIO ORIENTE AMPLIO”

Otra propuesta que ha pretendido recuperar la legitimidad de la política de Washington para la zona ha sido la “Greater Middle East Initiative”,⁴⁵ que posteriormente se transformara en la “Broader Middle East and North Africa Initiative”.

Algunos autores⁴⁶ han señalado que los orígenes de la misma radican en la política del “enlargement of democracy” enunciada por la administración Clinton; en el anuncio del secretario de Estado Collin Powell en diciembre de 2002 de

⁴⁴ David Remnick, “Hearts and Minds”, *The New Yorker*, 17 de mayo de 2004, <http://www.newyorker.com>

⁴⁵ El texto de la propuesta, “G-8 Greater Middle East Partnership”, fue obtenido y divulgado por el diario egipcio *Al-Hayat*, el 13 de febrero de 2004, <http://www.english.daralhayat.com>

⁴⁶ Consúltese por ejemplo: International Crisis Group, “The Broader Middle East and North Africa Initiative: Imperilled at Birth”, *Middle East and North Africa Briefing*, Brussels/Ammam, 7 junio de 2004, <http://www.icg.org>

la US-Middle East Partnership Initiative (MEPI) a favor del libre comercio, la educación y derechos políticos; y especialmente en el discurso del presidente Bush ante el National Endowment of Democracy, en noviembre de 2003 cuando dijo:

Sesenta años de excusas y acomodo por parte de las naciones occidentales ante la carencia de libertad en el Medio Oriente no contribuyó a nuestra seguridad, pues a la larga la estabilidad no puede conseguirse a expensas de la libertad. Mientras el Medio Oriente siga siendo un lugar donde no florece la libertad, seguirá siendo un espacio de estancamiento, resentimiento y violencia lista para ser exportada (...), por ello Estados Unidos ha adoptado una nueva política, una estrategia avanzada para la libertad en el Medio Oriente.⁴⁷

Una primera versión de la propuesta se dio a conocer a comienzos de 2004, aunque su discusión formal se anunció para junio del mismo año, en ocasión de la celebración de varias reuniones importantes como la Cumbre del Grupo de los Ocho en Estados Unidos, el encuentro entre Bush y líderes europeos en Irlanda, y la cumbre de la OTAN en Turquía.

La iniciativa elaborada por Estados Unidos, también unilateralmente y sin ningún tipo de proceso de consulta o intercambio con ningún país hacia la que está dirigida, tomó como base los informes sobre Desarrollo Humano Árabe elaborados por Naciones Unidas en los años 2002 y 2003, en los cuales se identifican carencias notables que requieren de un proceso de reformas en materia política económica y social.⁴⁸ Los

⁴⁷ Remarks by President George Bush at the twentieth anniversary of the National Endowment for Democracy, Washington D. C., 6 de noviembre de 2003.

⁴⁸ Aunque es imaginable que la iniciativa estadounidense pretenda lograr legitimidad al tomar como punto de partida un documento de Naciones Unidas elaborado precisamente por expertos árabes, es útil tener en cuenta que algunos de esos mismos autores, como el científico social egipcio Nader Fergani, ha exhortado a realizar una interpretación honesta del informe y a no tomarlo como justificación.

problemas socioeconómicos unidos a los bajos niveles educativos, restricciones políticas y escasa participación de la mujer, efectivamente caracterizan a buena parte de los países norafricanos y mediorientales, y algunos de los datos más ilustrativos que se citan son:

- El producto nacional bruto total de los 22 países árabes es menor que el de España.
- Aproximadamente 40% de los adultos árabes (65 millones de habitantes) son analfabetos, de los cuales dos terceras partes son mujeres.
- Altas tasas de desempleo sin perspectivas para las nuevas oleadas de jóvenes que se incorporan al mercado laboral; bajos niveles de ingreso y bajas tasas de crecimiento en sus economías. Gran potencial migratorio especialmente hacia países de Europa.
- Las mujeres sólo ocupan 3.5% de los asientos en los parlamentos árabes.

La propuesta estadounidense intenta colectivizar la pre-ocupación por la región, y en esa misma medida buscar un nuevo consenso para la acción política (consenso que el propio Washington se ha encargado de dividir y debilitar a partir de sus intereses y acciones unilaterales), y afirma que los diversos problemas del mundo árabe “han contribuido a crear condiciones que amenazan el interés nacional de todos los miembros del G-8”.⁴⁹ La nueva iniciativa pretende fundir propuestas anteriores recogidas en la Asociación Euromediterránea y la iniciativa para la Asociación Estados Unidos-Medio Oriente,⁵⁰ e incluye también “los esfuerzos de reconstrucción

⁴⁹ G-8 Greater Middle East..., ob. cit.

⁵⁰ En noviembre de 2003 el presidente Bush comenzó a hablar de una “estrategia avanzada para la libertad en el Medio Oriente”, y explicó que “sesenta años de excusas y acomodos de parte de las naciones occidentales con la carencia de libertades en el Medio Oriente no nos brindaron seguridad, pues a largo plazo la estabilidad no puede comprarse a

multilateral en Afganistán e Iraq”.⁵¹ Por ello el “G-8 deberá conformar una asociación a largo plazo con los líderes reformistas del Greater Middle East y lanzar una respuesta coordinada para promover la reforma política, económica y social en la región”.⁵²

Al reconocer que: “Mientras que en la región siga creciendo el número de individuos con privaciones económicas y políticas, seremos testigos de un incremento del extremismo, el terrorismo, el crimen internacional y la migración ilegal”, Washington se acerca más a interpretaciones que han estado presentes en el pensamiento europeo y tercermundista contemporáneo a la hora de explicar crisis y manifestaciones de violencia, y deja a un lado algunas de sus visiones más conservadoras respecto a la incompatibilidad cultural de corte huntingtoniana, por ejemplo.

Con la definición de una región que no sólo contempla como elemento identificador común la raíz cultural árabe, sino que incluye a otros países como Irán, Paquistán, Afganistán, Turquía e Israel, se hace un ejercicio de definición a voluntad que puede ser criticado y sustituido por otras concepciones de división geográfica igualmente argumentables, mediante la sustracción de algunos de los países incluidos, o también mediante la adición de países y grupos de países contiguos al área definida, y que ejercen una creciente influencia dentro del conjunto estratégico general como pudieran ser los países del Cáucaso y del Asia Central.⁵³ De cualquier

expensas de la libertad”. En diciembre de 2003 el secretario de Estado Colin Powell anunció una “US-Middle East Partnership Initiative” según la cual Estados Unidos promovería el crecimiento económico regional, la emancipación de la mujer y una mayor participación ciudadana en el gobierno.

⁵¹ *Ibidem.*

⁵² *Ibidem.*

⁵³ En realidad, desde su surgimiento a comienzos del siglo xx, el término Medio Oriente siempre ha sido definido de formas muy diversas por su carácter poco preciso o flexible. Puede o no incluir a varios países

manera, la definición geográfica seleccionada parecería contribuir también a la futura inserción del actor regional más crítico: Israel.

En síntesis, la propuesta para el Greater Middle East contempla:

- Promover el desarrollo de la democracia y la gobernabilidad; propiciar el desarrollo de elecciones libres y justas; suministrar asistencia y entrenamiento para la supervisión de las contiendas electorales; hacer énfasis en el desarrollo del voto femenino; promover reformas jurídicas y legales; intercambio parlamentario y entrenamiento en esta materia; desarrollar la prensa y medios de difusión informativa con carácter independiente. Promover medidas en favor de una mayor transparencia gubernamental y en contra de la corrupción; fortalecer las organizaciones de la sociedad civil, ONG y asociaciones de derechos humanos para que operen sin restricciones.
- Construir una sociedad del conocimiento; reformar la educación; fortalecer la educación básica; continuar con el programa de alfabetización especialmente en el caso de las mujeres; impulsar la traducción al árabe de textos básicos de filosofía, literatura, sociología y ciencias naturales; promover la computación; desarrollar relaciones e intercambios entre instituciones educativas del G-8 y de la región.
- Expansión de las oportunidades económicas; elevar el potencial del sector privado; promover la pequeña y mediana empresa; propiciar el desarrollo de una clase empresarial; incrementar las tasas de crecimiento económico y de generación de empleos; promover formas de

del norte de África, así como a un mayor o menor número de países del Asia occidental. En los años de posguerra fría, también algunos autores han comenzado a sugerir otra conceptualización de un “Medio Oriente ampliado” que podría aglomerar a actores caucásicos y centroasiáticos.

financiamiento para el pequeño, mediano y gran negocio; crear un nuevo Banco para el Desarrollo de toda la región; integrar la región dentro del sistema financiero global; disminuir el dominio estatal de las finanzas; promover la actividad comercial entre los países de la región; crear un foro de intercambio permanente entre el G-8 y toda la región en aras de discutir respecto a las reformas económicas.

La propuesta recibió inmediatas críticas desde los primeros momentos en que su contenido fue dado a conocer indirectamente. Egipto y Arabia Saudita, dos de los principales actores que se han opuesto a la iniciativa, argumentaron que “no aceptan que un patrón particular de reforma sea impuesto desde el exterior sobre países árabes e islámicos”,⁵⁴ pues los países árabes transitan por el desarrollo, la modernización y la reforma “de acuerdo con sus valores e intereses de sus pueblos”. Y aunque efectivamente la determinación de los “intereses y valores populares” son en muchas ocasiones definidos e impuestos por cúpulas que poco representan a las legítimas aspiraciones de sus pueblos, no es menos cierto que existe una enorme diferencia entre un proceso inductivo y de intercambio de valores a escala global, y otro que diseñe recetas impositivas en aras de forzar un cambio según visiones e intereses de los actores más poderosos en el ámbito mundial. Tales imposiciones generan rechazos más fuertes, y sirven de excelente argumentación para la defensa de un discurso de corte nacionalista o islamista que frente a la interferencia y agresividad externa favorezca la perpetuidad del statu quo.

Por otra parte, si es imposible negar la responsabilidad específica que tienen los diversos regímenes de la región respecto a los problemas políticos, económicos y sociales que presentan sus países, tampoco es posible no tener en cuenta el impac-

⁵⁴ Comunicado conjunto saudí-egipcio citado en “Saudi, Egypt reject US democracy view”, 25 de febrero de 2004, <http://www.aljazeera.net>

to de décadas de dominación colonial, y muy especialmente la constante reactivación de las mecánicas de dominación neocolonial para el control de sus recursos financieros y energéticos.

La principal crítica generalizada radica en la incongruencia que existe entre una propuesta que pretende abordar algunos temas importantes de la zona, cuando paralelamente no hace esfuerzos por resolver el tema central de la misma: el conflicto árabe-israelí, o desarrolla una agenda caótica en Iraq. Muchos ven la iniciativa precisamente como una maniobra de distracción “democratizadora” estadounidense ante las críticas por su fracaso en Iraq y su constante apoyo a Israel, o como forma de desviar la atención respecto a la agenda real de la administración que es lograr un acceso inobjetable a los recursos de petróleo y gas de la zona.⁵⁵ Según opinión editorial del diario egipcio *Al-Ahram*: “La expansión de las fronteras geográficas de la región diluye la importancia del problema palestino, central dentro del escenario político del Medio Oriente, y lo traslada hacia una posición marginal, sólo como uno más de diversos temas candentes de los cuales está plagada toda una región mucho más amplia”.⁵⁶

Igualmente ha sido muy criticada la metodología de no consulta con la parte central que se pretende transformar, por ello se reproduce de manera muy natural una percepción insincera e impositiva, y la propuesta es vista como un *dictat* y no como una oferta de cooperación. Para Zeyno Baran: “Se verá mucho más como una forma de construcción de una hegemonía económica y cultural.”⁵⁷ El hecho de que sea una

⁵⁵ Ahmad Faruqui, “The Greater Middle East Initiative”, *Daily Times*, 9 de marzo de 2004, <http://www.dailytimes.com.pk>

⁵⁶ Mohamed Sid-Ahmed, “The Greater Middle East”, *Al-Ahram Weekly Online*, núm. 678, 26 de febrero al 3 de marzo de 2004, <http://weekly.ahram.org.eg/2004/679/op3.htm>

⁵⁷ Zeyno Baran, “Getting the Greater Middle East Initiative Right”, *The National Interest*, 3 de marzo de 2004. Baran es director de los programas de energía y seguridad internacional del Nixon Center. <http://www.inthenationalinterest.com/Articles/Vol3Issue9/Vol3Issue9Baran.html>

propuesta para discutir dentro del marco G-8, en el contexto americano-europeo y en la OTAN, excluye nuevamente a la política multilateral árabe, reforzando la percepción negativa por ser inconsulto y no participativo.⁵⁸

El ex asesor de seguridad nacional, Zbigniew Brzezinski, hizo una aguda observación cuando consideró que: “La democracia en este momento es un eslogan. Probablemente peor que eso, es un instrumento falso para justificar la posposición del proceso de paz. Y ello tendrá consecuencias dañinas en nuestra posición en Iraq y con el mundo árabe”.⁵⁹

Muchos de los regímenes políticos objetos de atención, con tendencias autoritarias, seguirán contemplando la sociedad civil, los medios de comunicación no controlados centralmente, y el crecimiento de una oposición democrática como instrumentos para desplazarlos del poder, por lo cual seguirán arremetiendo con todas sus fuerzas ante tales tendencias, ya sean generadas naturalmente, o por inducción con asesoría y apoyo financiero desde el exterior, explicándolos como maniobras desestabilizadoras y amenazas a sus respectivos esquemas de seguridad nacional.

No obstante, existen voces dentro del contexto señalado que se mostraron favorables a la iniciativa, como ha sido el caso de Qatar, cuyo canciller defendió la nueva propuesta y exhortó a los países árabes “que no tienen condiciones para lanzar sus propias iniciativas de reforma debido a sus intereses disímiles”,⁶⁰ a prestarle mayor atención al plan democratizador estadounidense, estudiar sus contenidos, examinar sus

⁵⁸ Según declaraciones del presidente egipcio Hosni Mubarak, “Escuchamos acerca de estas iniciativas que se presentan como si la región y sus Estados no existieran, como si no tuviéramos soberanía sobre nuestras tierras”.

⁵⁹ Citado en Glenn Kessler y Robin Wright, “Arabs and Europeans Question ‘Greater Middle East’ Plan”, *The Washington Post*, 22 de febrero de 2004, <http://www.washingtonpost.com>

⁶⁰ Declaraciones del canciller qatarí Hamed bin Jassem bin Abr al-Thani citadas en “Qatar defends US reform plan for Mideast”, 16 de marzo de 2004, <http://www.aljazeera.net>

ideas racionalmente y establecer una asociación estratégica entre los países de la región y las potencias mundiales. La tendencia a favor de “dejar de culpar a los otros y comenzar a arreglar nuestras propias casas” se desplaza dialécticamente entre las posibilidades y potenciales reales de transformación propia “desde adentro” (al estilo de los cambios paulatinos en Jordania, Marruecos y Bahrein), y la crítica que la concibe como un resultado de la campaña propagandística estadounidense.

Más allá de declaraciones divergentes de rechazo y apoyo a la iniciativa, la contrapropuesta árabe no pudo ser elaborada en un primer momento. La división y posiciones encontradas han prevalecido, lo que no sólo fue evidente en la reunión de cancilleres árabes celebrada en El Cairo a comienzos de marzo de 2004, sino en el fracaso estrepitoso de la Cumbre Árabe programada para Túnez a fines de ese mismo mes, la cual tuvo que cancelarse horas antes de su inicio por precisamente no lograrse una posición consensuada de respuesta a la iniciativa estadounidense por notables desacuerdos respecto a la reforma de la Liga Árabe, y por las contradicciones respecto al tratamiento o no del problema palestino en momentos de agudización notoria de la crisis.⁶¹

Definitivamente la Cumbre se logró efectuar a fines de mayo en medio de tensiones y agudas contradicciones, y además de condenar el terrorismo en general y las acciones indiscriminadas contra civiles en el conflicto palestino-israelí, adoptó un programa de trece puntos dirigido a promover las reformas políticas, económicas, sociales y educacionales que debería tomar en consideración la voluntad de las sociedades particulares, sus valores culturales y religiosos, y sus

⁶¹ Las tensiones se habían elevado considerablemente luego del asesinato del líder de Hamas, Ahmed Yassín. Según el rey Abdullah de Jordania, en dicha Cumbre se aprobaría una propuesta de reforma propiamente árabe para ser presentada como respuesta a la iniciativa de Washington en la misma reunión del G-8. Las discusiones respecto a una nueva Carta Árabe han abordado diversos temas como la reforma política interna, mayor participación política, reforma económica, etcétera.

propias posibilidades, así como promover los derechos humanos en general y los de la mujer en particular.⁶²

Dentro de la política europea también surgieron posiciones críticas y escépticas, justificadas en buena medida por la muy marcada vocación protagónica de Washington y por su práctica de lanzar iniciativas con “gran fanfarria” y poco seguimiento concreto, semejante a la famosa “Hoja de ruta”. Por ejemplo, el canciller francés Dominique de Villepin al expresar su preocupación, insistió en que si se quiere tener credibilidad en la política hacia la región, no puede ignorarse el conflicto palestino-israelí, pues es indispensable recrear una dinámica de paz para el avance de cualquier iniciativa. “No podemos dictarle el futuro a los países de la región.”⁶³ Francia y Alemania se han mostrado en favor del apoyo europeo al avance de reformas en el Medio Oriente, pero especificando que ello debe hacerse de manera independiente a Estados Unidos con enfoques y objetivos propios mediante sus propias instituciones y medios, y fuera del marco de la OTAN. Ello es divergente de la posición estadounidense que ahora pretende una asociación transatlántica para encarar los retos democratizadores en la zona y que contempla un papel para la OTAN, también dividida a partir de la reciente experiencia iraquí. “La OTAN será parte importante de estos cambios en el Medio Oriente (...) podrá cooperar en asistencia ante terremotos, seguridad fronteriza, lucha contra el narcotráfico, inmigrantes, o armas de destrucción masiva (...) queremos avanzar en el apoyo a la reforma económica, política y educativa, y todo ello podrá ser más exitoso si existe seguridad, y la OTAN tiene un papel que desempeñar en ello.”⁶⁴

⁶² Arab summit adopts reform document”, *Al-Jazeera*, 23 de mayo de 2004, <http://english.aljazeera.net/NR/exeres/B8E27794-A232-4E21-AF8B-EA28307394E8.htm>

⁶³ Citado por despacho cablegráfico AP, “US seeks NATO role in Middle East reform drive”, 6 de marzo de 2004, <http://www.ap.org>

⁶⁴ Declaraciones del subsecretario de Estado estadounidense Marc Grossman, recogidas en “US seeks NATO role...”, obra citada.

Gran Bretaña por su parte tomó una posición intermedia al apoyar que las reformas sean presentadas de forma independiente por los propios países árabes, pero contemplan-do también presiones paralelas provenientes del exterior.⁶⁵

Algunos pensadores europeos opinan que, en medio de un año electoral, a Washington le interesa reconciliar sus intereses con los de los aliados así como disminuir las agudas contradicciones en el plano interno que su proyección exterior ha ocasionado, y sospechan que, con la nueva propuesta, Estados Unidos pretende utilizar a Europa y comprometerla en un esfuerzo financiero titánico que al final sólo contribuirá al avance de la visión geopolítica estadounidense en el Medio Oriente. Varios observadores perciben que hay cierta similitud entre las ideas del Greater Middle East y muchas de las propuestas de cooperación planteadas desde hace años en el diálogo euromediterráneo del “Proceso de Barcelona”, no obstante Europa ha insistido en general que el impulso de cambio debe provenir de la propia región, y que tiene poco sentido hablar en términos de una misma estrategia viable desde Mauritania hasta Afganistán.⁶⁶

Es bueno tener en cuenta que la Unión Europea, luego de las fracturas sobre el tema iraquí, intentó unificar su posición respecto a la seguridad europea e internacional con la adopción de su Estrategia de Seguridad Europea⁶⁷ adoptada en diciembre de 2003, mientras paralelamente mantiene intercambios con Estados Unidos en esta materia. La estrategia europea describe amenazas tales como el terrorismo, las

⁶⁵ Khalil Fleihan, “Britain following up initiatives for the Middle East”, *Daily Star*, reproducido en *Lebanon Wire*, 9 de marzo de 2004, <http://www.lebanonwire.com>

⁶⁶ Consúltese al respecto a Claire Tréan y Laurent Zecchini, “Les Etats-Unis lancent leur projet d’un Grand Moyen-Orient”, *Le Monde*, 26 de febrero de 2004, <http://www.lemonde.fr>

⁶⁷ European Security Strategy, A Secure Europe in a Better World”, 12 de diciembre de 2003, [http://www.eu-delegation.org.eg/en/special_features/European %20Security%20Strategy.doc](http://www.eu-delegation.org.eg/en/special_features/European%20Security%20Strategy.doc)

armas de destrucción masiva, los conflictos regionales, el fracaso de modelos estatales y el crimen organizado que comprende el narcotráfico, la migración ilegal y el tráfico de seres humanos, considerando que gran parte de estos riesgos provienen de la zona norteafricana y mediorienta, pero expresa claramente la necesidad de no confundir el islam con el terrorismo, y apunta que el terrorismo proviene de causas complejas derivadas de las presiones modernizadoras, crisis culturales, políticas, económicas y sociales, así como de la alienación que sufren jóvenes que viven en sociedades foráneas. También define la resolución del conflicto palestino-israelí como una “prioridad estratégica”, sin la cual existirán pocas posibilidades de solucionar otros problemas en el Medio Oriente, y no se podrá avanzar en la democratización, la cooperación económica y la seguridad regional.

A pesar de los diferentes enfoques que existen en ambos lados del Atlántico, casi todos los autores coinciden en que el interés por buscar nuevos reacomodos y solventar las diferencias más agudas, la existencia de un consenso respecto a la necesidad de aplicar reformas en el mundo mediorienta y la convicción de que “el Medio Oriente será el centro de la geopolítica internacional al menos durante la próxima década”,⁶⁸ harán que Europa no se oponga tajantemente a iniciativas estadounidenses como esta u otras semejantes, pues a fin de cuenta existe la visión de que: “La relación trasatlántica es irremplazable. Actuando de manera conjunta, la Unión Europea y Estados Unidos pueden ser una fuerza positiva formidable en el mundo”.⁶⁹

Todo este debate crítico propició que para la reunión del G-8 en junio de 2004, Washington presentara una propuesta revisada: The Broader Middle East and North Africa Initiative, y que esta reunión cumbre diera a conocer una declaración

⁶⁸ Volker Perthes, “European perceptions, America’s Greater Middle East”, *The Daily Star*, 11 de marzo de 2004, <http://www.dailystar.com.lb>

⁶⁹ European Security Strategy..., ob. cit., p. 13.

final de doce puntos en la cual se recogieron puntos de vistas centrales de la diplomacia europea, entre ellos:⁷⁰

- Nuestro apoyo a la reforma en la región avanzará paralelamente a nuestro apoyo por una solución justa, total y duradera del conflicto árabe-israelí.
- El éxito de la reforma depende de los países de la región, y el cambio no debe y no puede ser impuesto desde el exterior. Cada país es único y su diversidad debe ser respetada.
- Cada sociedad llegará a sus propias conclusiones respecto al tempo y rango del cambio (...) Pero lo distintivo, independientemente de todo lo importante que resulta ser, no podrá ser explotado para evitar la reforma.

Por último, ya algunos expertos en temas mediorientales y en política estadounidense, como Shibley Telhami, miembro del Council on Foreign Relations y profesor de la Universidad de Maryland, apuntan que ante el notable deterioro de la imagen de Estados Unidos y el alarmante nivel de creciente desconfianza y resentimiento creado por su política hacia la región, y una vez que ya se ha constado lo absurdo que era la predicción respecto a una fácil reconstrucción iraquí y las terribles consecuencias que este caos puede tener en la futura política exterior de Estados Unidos, Washington parece convencerse ahora de que no puede comprometerse con un segundo frente, ya sea en la zona o fuera de la misma, y “como resultado de ello ha cambiado su enfoque para lidiar con amenazas posibles, no mediante una política de cambio de régimen sino presionando a favor de un cambio en su actuación”.⁷¹

⁷⁰ Fragmentos de la declaración del Grupo de los Ocho citados en “G-8 agrees on Middle East reform plan”, *Al-Jazeera*, 10 de junio de 2004, [hItp://english.aljazeera.net](http://english.aljazeera.net)

⁷¹ Shibley Telhami, “US and the Middle East: Nurturing Democracy or Breeding Resentment?”, ideas de su reciente libro *The Stakes: America and*

Los recientes cambios en la posición libia y específicamente en su relación con Occidente en general y con Estados Unidos en particular, favorecen esta tendencia. Trípoli, luego de años de notable activismo internacional e intentos de liderazgo en los contextos árabe, africano y tercermundista en general, y ante la evidente predilección de acción militar de la actual administración concretada en los casos de Afganistán e Iraq, optó por el inmediato desmantelamiento de su programa bélico no convencional bajo supervisión occidental. Es muy posible que este primer reacomodo en materia estratégica sea en años posteriores acompañado de nuevas presiones en aras de la modificación política del proceso libio, pero por lo pronto, Washington no sólo expresa su reconocimiento a la dirección de ese país, sino que obtiene un resultado positivo indirecto con su posición de fuerza extrema, lo cual añade otro elemento de complejidad al debate estratégico de toda la región.

OBSERVACIÓN FINAL

El notable fortalecimiento de la estructura militar estadounidense para la región del Medio Oriente, Asia Central y Cáucaso, con recursos energéticos vitales para el conjunto de la economía internacional, ha sido visto con creciente preocupación por países de la zona y otros actores de importancia en el ámbito mundial. Perfeccionar estructuras militares en regiones de interés económico parece en buena medida contrariar a repetidos enunciados que proponen la absoluta competencia de capitales y mercados.

La imagen y credibilidad de Estados Unidos ha sufrido un muy notable deterioro, pues a su tradicional comportamiento dual en la zona y su respaldo constante a Israel, ahora

the Middle East, presentadas en el Middle East Institute, Policy Brief, 21 de enero de 2004, <http://www.mideast.org/articles>

se añade su no compromiso con el proceso negociador, y la imposición de un *casus belli* injustificado en el caso iraquí, con un escenario de posguerra muy complicado no sólo por la resistencia de naturaleza diversa frente a la ocupación militar, sino por la demostración tácita de la falsedad de los argumentos manejados, los excesos cometidos, y los reales intereses económicos y estratégicos que están en juego.

Es obvio que en la región del Medio Oriente, como en muchas otras, se hace necesaria una profundización del ejercicio de identificación de problemáticas políticas, económicas y sociales agudas, lo que debe estar acompañado de una exhortación constructiva hacia la reforma paulatina y propia en aras de garantizar mayores niveles de respuestas materiales y espirituales para sus poblaciones. Procesos de diálogo y nuevas formas de fusión cultural podrían garantizar autotransformaciones legítimas. Pero es evidente que variantes eminentemente impositivas y no consensuadas, atadas a intereses particulares y coyunturales, no recibirán una acogida apropiada, por el contrario reforzarán la visión del impulso exógeno como improcedente, fortaleciendo no sólo el criticismo automático, sino convirtiéndose en útil instrumento inhibitorio para el cambio que se propone impulsar.

A pesar de las nuevas propuestas estadounidenses para hacer cambiar su imagen, tanto en su diplomacia pública como a través de nuevas plataformas para la transformación política, económica y social del Gran Medio Oriente, y aunque Washington insista verbalmente en que: “Las reformas no pueden ni serán impuestas desde el exterior. Las mejores ideas provendrán de ustedes”,⁷² la incredulidad y rechazo son elevados y lógicos frente a una actuación reciente atada a intereses concretos directos y a una visión de protagonismo

⁷² Declaraciones del subsecretario de Estado Marc Grossman, citadas por Gamal Essam El-Din, “Asserting home-grown reform”, *Al-Ahram Weekly Online*, núm. 679, 4-10 de marzo de 2004, <http://weekly.ahram.org.eg/2004/680/eg1.htm>

unilateral mundial. La estrategia de dominación para la región mediorienta parece contar al menos con dos componentes esenciales: el dominio militar directo con impacto regional y geopolítico global, y un renovado intento en materia ideológica en aras de recuperar parte del prestigio perdido por una actuación errática, pero transparente.

5. TURQUÍA Y EUROPA: EL ESPEJO TIENE DOS CARAS

ÉRIKA RUIZ SANDOVAL
EDUARD SOLER I LECHA
Observatorio
de Política Exterior Europea

Turquía y Europa¹ mantienen una relación especial, que bien podría describirse como de “amor-odio”. Los vínculos históricos, políticos, económicos y sociales que les unen son muchos, muy antiguos y también muy complejos. Pero lo que hace especial a esta relación no es sólo su cercanía o su complejidad, ni tampoco exclusivamente su potencial, sino también lo mucho de Turquía que puede verse en el espejo europeo y lo mucho que de Europa puede aprenderse a la luz de sus relaciones con Turquía.

Tanto Europa cuanto Turquía son símbolo de cruce de caminos y corrientes. Turquía supone para Europa un reto que le obliga a cuestionarse quién es y qué quiere ser en todos sus ámbitos de acción, y lo mismo ocurre en el sentido opuesto, es decir que Europa es para Turquía un factor de definición política, económica, social y cultural. Si se lleva esta

¹ Por Europa deberá entenderse en general, salvo cuando se especifique otra cosa, a la Unión Europea (UE), el proceso de integración más avanzado del mundo que incluye a Alemania, Austria, Bélgica, Chipre —aunque dividido—, Dinamarca, Eslovaquia, Eslovenia, España, Estonia, Finlandia, Francia, Grecia, Hungría, Irlanda, Italia, Letonia, Lituania, Luxemburgo, Malta, Polonia, Países Bajos, Portugal, Reino Unido, República Checa y Suecia.

idea hasta el extremo, en el espejo europeo el mundo islámico podría, a través de Turquía, conocer más del llamado “Occidente” y quizá comprenderlo mejor, con sus defectos y virtudes, e incluso constatar que no es un bloque homogéneo. El mismo caso podría presentarse si a través del espejo turco Europa puede iniciar un proceso de mayor entendimiento y acercamiento hacia el Medio Oriente, el Asia Central y el Cáucaso.

Es propósito de este texto hacer una revisión histórica de las relaciones entre Turquía y Europa, destacar sus encuentros y desencuentros, y situar al lector en el debate actual. Tras las transformaciones vividas en el sistema internacional una vez concluida la guerra fría y, más recientemente, tras los atentados del 11 de septiembre de 2001 y la guerra de Iraq —un nuevo parteaguas que se antoja de proporciones similares a la caída del Muro de Berlín o el colapso de la Unión Soviética— es más importante que nunca revisar el estatus de las relaciones euroturcas, particularmente tras la decisión europea de diciembre de 2004 de dar luz verde a las negociaciones de adhesión con Turquía y la de octubre de 2005 de iniciarlas efectivamente. El desarrollo y la conclusión de estas negociaciones marcarán a ambas entidades puesto que pondrán a prueba el éxito o el fracaso tanto del proceso de reforma turco cuanto del proyecto mismo de integración europea, así como de la contribución europea al orden internacional.

UN LARGO CAMINO HACIA EUROPA

La voluntad de Turquía de integrarse en la Unión Europea no es sino el corolario de una evolución histórica que tiene sus raíces en el siglo XIX, un proceso de acercamiento hacia Occidente y, más concretamente, hacia el modelo político, económico y social europeo, por parte del Imperio Otomano. Todo el mundo árabe musulmán vivía con inquietud y hasta con humillación un retraso cada vez más evidente respecto a las grandes potencias europeas, aquellos que antaño desde-

ñaron por bárbaros. Pero si bien en el mundo árabe o incluso en el subcontinente indio se optó por hacer frente a la modernidad a partir de un renacimiento del mundo musulmán (*nahda*), los dirigentes otomanos tomaron un camino opuesto; el “hombre enfermo de Europa”, como lo definió el zar Nicolás I, se disponía a acercar su sistema jurídico, político y social al del resto de las potencias europeas. Este proceso, conocido como *Tanzimat*, consistía en la centralización administrativa, la modernización del aparato estatal y en especial de su ejército, la importación de los grandes progresos técnicos, la secularización —aunque con restricciones— del derecho y de la enseñanza y, muy especialmente, la adquisición del concepto de ciudadanía y de igualdad ante la ley, cuya mejor expresión fue la primera Constitución de 1876.²

Aunque este proceso se viera frenado por la reacción absolutista de Abdulhamid II, el camino hacia la modernización con base en modelos occidentales ya se había asentado en el Imperio Otomano. Esto, junto a una penetración cada vez mayor de las influencias políticas y culturales europeas, explica que el modelo de Estado de Mustafá Kemal (Atatürk), İsmet İnönü y otros líderes de la guerra de la independencia fuera el de hacer de la nueva República Turca una nación civilizada en el concierto de las naciones europeas.³ No obstante, la relación de estos líderes con Europa no dejaba de ser ambivalente; si bien Europa era el modelo político, social y económico a seguir, no era menos cierto que acababa de vivirse el intento por parte de las grandes potencias de dividirse no sólo las provincias árabes del imperio, sino también de apropiarse del control de Estambul y de los estrechos así como una parte significativa de la península de Anatolia. Tal

² Véase Robert Mantran (dir.), *Histoire de l'Empire Ottoman*, París, Fayard, 1989, especialmente el capítulo dedicado a las Tanzimat de Dumont.

³ Véase, entre otros, Andrew Mango, *Ataturk*, Londres, John Murria, 1999, y Suna Kili, *The Atatürk Revolution, a Paradigm of Modernization*, Estambul, Türkiye İis Bankası-Kültür Yayınları, 2003.

era la situación que rubricaba el Tratado de Sèvres y es por ello que aún hoy continúa hablándose de un cierto “síndrome de Sèvres” cuando se hace referencia a la desconfianza turca hacia los planes de Europa para la región; en concreto suele aludirse a este periodo histórico cuando se argumenta que desde Europa se intenta manipular las tensiones internas (por ejemplo, el tema kurdo) para debilitar la cohesión del país e incluso conducirlo hacia la desintegración.⁴

A pesar de las resistencias internas, los gobiernos turcos del periodo de entreguerras dirigidos por Mustafá Kemal tomaron medidas occidentalizadoras drásticas, a menudo en contra de la opinión mayoritaria de la población. Entre las más significativas destacan la abolición del califato en 1924; la adopción de códigos civiles, penales y comerciales calcados de los de algunos Estados europeos; la depuración de préstamos arábigos y persas de la lengua turca; y la adopción del alfabeto latino en 1928, así como la definición de obligaciones en la indumentaria de los ciudadanos inspirada en la moda europea del momento. Un programa de reformas tan ambicioso despertaba inquietud en buena parte de la ciudadanía; la reacción de las opciones más conservadoras, de inspiración religiosa, así como una revuelta en la zona poblada por kurdos se cernieron entonces como graves problemas internos. Es por ello que durante las primeras décadas el espíritu modernizador no pudo combinarse con el espíritu democratizador sino que se aplicó con cierta dosis de despotismo ilustrado. Además, el clima político en la Europa de entreguerras tampoco favorecía el desarrollo democrático.

El inicio de las hostilidades de la segunda guerra mundial fue vivido con gran preocupación. No quería caerse en otro error diplomático como el de 1914 cuando el gobierno de los jóvenes Turcos se alió con los imperios germánicos y provocó así la muerte del Imperio Otomano. Así pues, Ankara

⁴ Sobre el Tratado de Sèvres véase Nadine Picaudou, *La décennie qui ébranla le Moyen Orient*, París, Complexe, 1992.

optó por mantener una neutralidad activa, resistiéndose a las presiones británicas para que acudiera en ayuda de los aliados cuando los nazis invadieron Grecia y sólo entró en la contienda cuando la derrota del Tercer Reich era ya inminente. A partir de entonces Turquía tuvo que hacer frente a los nuevos retos del sistema bipolar.

UN SOCIO EUROPEO EN PLENA GUERRA FRÍA

Tras la derrota alemana, los soviéticos empezaron a poner encima de la mesa reclamaciones territoriales y jurídicas sobre Turquía, lo que causó gran temor en Ankara. Stalin exigió el control del Bósforo y los Dardanelos, pidió la devolución de las provincias de Kars y Ardahan (georgianas de 1878 a 1921) y la revisión del Tratado de Montreaux de 1936 y del Tratado de Amistad de 1925. Ante las demandas soviéticas, Estados Unidos acudió en ayuda de Turquía, sobre todo a partir de 1948. Desde entonces Ankara empezó a recibir ayudas del Plan Marshall y se incluyó a Turquía en la Organización para la Cooperación Económica Europea (OCEE), predecesora de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE),⁵ es decir instituciones que sirvieron de piedra angular para el posterior proceso de integración europea. Ankara también se convertiría, en 1949, en miembro del Consejo de Europa.⁶

⁵ La primera prueba del compromiso estadounidense con Turquía puede encontrarse en el discurso del presidente Truman ante el Congreso de Estados Unidos en el que afirmó que Grecia y Turquía estaban siendo amenazadas por una agresión directa o indirecta que socavaría las bases de la paz mundial y, por consiguiente, de la seguridad de Estados Unidos. Así, Truman abogó en ese discurso por acudir en ayuda de estos pueblos libres que resistían a las presiones de minorías armadas o de agentes externos.

⁶ Sobre los primeros pasos de Turquía en estas organizaciones véase Şaban Çaliş, "Turkey's integration with Europe: initial phases reconsidered", *Perceptions*, vol. V, núm. 2, 2000.

Más tarde, y gracias a la preocupación cada vez mayor de Washington, así como a un proceso de democratización y algunos gestos de claro alineamiento occidental como la participación de tropas turcas en la guerra de Corea, Turquía acabó integrándose en el sistema de defensa occidental (ingresó a la Organización del Tratado del Atlántico Norte —OTAN— en 1952). El paso siguiente fue solicitar su adhesión a la Comunidad Económica Europea (CEE) en 1959.

A pesar de la solicitud de adhesión, las relaciones entre la CEE y Turquía se enfriaron debido al golpe de Estado de 1960. De hecho, sólo diez años antes se había producido la primera alternancia democrática al frente de la República: el Partido Demócrata de Adnan Menderes había vencido en las elecciones al antiguo partido único fundado por Atatürk y había llevado a cabo un intenso proceso de cambio que combinaba la apertura hacia Occidente con mayor sensibilidad hacia las demandas de los sectores más tradicionalistas y religiosos de la Turquía rural. El malestar entre los sectores laicos fue en aumento, especialmente por las tendencias autoritarias que el Partido Demócrata adquirió desde 1957. En mayo de 1960 el ejército intervino, ejecutó a Menderes y varios de sus ministros y, tras un periodo transitorio de poco más de un año, se votó una nueva Constitución y se restituyó el poder a manos civiles. Esta nueva Constitución aumentó considerablemente las libertades individuales de los ciudadanos pero también instituyó, en el artículo 111, la intervención militar en cuestiones fundamentales, una disposición que ha sido y sigue siendo una de las mayores preocupaciones de Europa con respecto a la posible adhesión de Turquía.

En todo caso, fue ese nuevo gobierno quien negoció con las autoridades comunitarias el que aún hoy es el marco que rige las relaciones entre la UE y Turquía: el Acuerdo de Ankara. Este acuerdo se firmó el 12 de septiembre de 1963 y entró en vigor el 1 de diciembre del año siguiente. Un elemento importante de este acuerdo, quizás el que más, es que no excluía la posibilidad de que Turquía ingresara, algún día, a la

Comunidad Económica Europea. No obstante, entonces se previó solamente avanzar hacia la consecución de una unión aduanera que, de todos modos, no llegaría a producirse sino hasta mucho más tarde, a mediados de la década de los noventa.

Como han comentado algunos analistas, el acercamiento de Turquía al proyecto europeo no sólo tenía que ver con su evolución occidentalizadora y modernizadora. Estuvo muy relacionado, por un lado, con la solución de la crisis de los misiles cubanos. Cuando estadounidenses y soviéticos acordaron la retirada de misiles Júpiter instalados en Turquía, desde Ankara se empezó a sentir un debilitamiento del compromiso estadounidense con la seguridad del país y se hizo evidente la necesidad de afianzar otras alianzas.⁷ Por otro lado, las relaciones económicas entre Turquía y la CEE iban en aumento, desplazando a Estados Unidos como principal socio comercial; estas relaciones llevaban asociado un componente humano importante, es decir el número creciente de mano de obra turca que empezó a dirigirse hacia los países de Europa occidental. Así, Turquía, como potencia media regional, pronto empezó a jugar sus cartas y a tratar de conseguir el favor tanto de Estados Unidos, sumido en el combate bipolar, cuanto de Europa, concentrada en afianzar su propio proyecto de integración y consolidar su recuperación.

A pesar de todos estos elementos que favorecían un mayor entendimiento entre la CEE y Turquía, las relaciones avanzaron no sólo lentamente sino que también con grandes altibajos. Ello se debió, casi exclusivamente, a una debilidad manifiesta de la democracia en Turquía.⁸ Así, las relaciones se vieron gravemente afectadas no sólo por los golpes de

⁷ Yasemine Çelik, *Contemporary Turkish Foreign Policy*, Westport, Praeger, 1999, p. 48.

⁸ Decimos que casi exclusivamente porque otro elemento que hay que tener en cuenta es el alto nivel de proteccionismo que caracterizaba entonces a la economía turca.

Estado de 1971 y 1980 sino también por la intervención turca en el norte de Chipre en 1974.⁹ La medida más drástica se produjo tras el golpe de 1980 pues la CEE decidió suspender el acuerdo de asociación. Sin embargo, los militares volvieron a ceder el poder a los civiles tres años después del golpe, aunque para muchos las primeras elecciones libres no fueron las de 1983 sino las de 1987.

Ese mismo año tiene un significado especial para las relaciones entre Turquía y el resto de Europa. El gobierno encabezado por Turgut Özal solicitó de nuevo la adhesión de su país a la CEE. La respuesta llegó en 1989: ninguna ampliación de la CEE podía tenerse en cuenta hasta que se constituyera el mercado único; además se le decía a Turquía que, de querer entrar a la CEE, antes debería llevar a cabo reformas importantes en campos diversos. A pesar de la advertencia, Turquía veía abierta de nuevo la posibilidad de formar parte del “club”; eso sí, el proceso de admisión ya se preveía largo y complicado. Para más añadidura, Europa y el mundo se vieron sorprendidos con la caída del Muro de Berlín ese mismo año (1989) y la posterior desintegración de todo el bloque soviético. Europa cambiaba y para la candidatura turca esto tendría graves implicaciones.

TURQUÍA Y EUROPA TRAS LA CAÍDA DEL MURO DE BERLÍN

La última década del siglo XX supuso un cambio geopolítico radical, especialmente en Europa. La nueva situación quedaba rubricada con la “Carta de París para una nueva Europa” y era sólo el preludio de la reconfiguración de todo el sistema político y de seguridad europeo.¹⁰ En 1990 se hizo efectiva

⁹ El caso de Chipre se tratará *infra*.

¹⁰ Sobre este nuevo escenario véase Esther Barbé, *La seguridad en la nueva Europa: una aproximación institucional*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 1995. Una reflexión interesante sobre la nueva geopolítica, particular-

la reunificación alemana, una suerte de ampliación encubierta de la CEE. Posteriormente se iniciaron las negociaciones con distintos países del antiguo bloque soviético con el objetivo de integrarlos al mercado común europeo en el futuro.

Por otra parte, el fin del mundo bipolar conllevó cambios importantes para la situación estratégica de Turquía. Por un lado perdió su papel de gendarme de occidente frente al peligro soviético, pero, por el otro, quedaba situada como un actor enclavado entre un sinfín de áreas conflictivas: los Balcanes, Oriente Medio, y otras. En este sentido, el estallido de la guerra del Golfo de 1991 puso de relieve la importancia estratégica de Turquía para el futuro.¹¹ Además, se empezó a hablar de su posible papel como modelo para las antiguas Repúblicas Soviéticas de Asia Central, con las que comparte un mismo tronco lingüístico, en competencia con la Federación Rusa y con el régimen iraní.¹² Para otros, se estaba ante el posible resurgimiento de un nacionalismo turco como el de las primeras décadas del siglo xx e incluso se especulaba con la posibilidad de un distanciamiento de su vocación europea para intentar construir un “mundo túrquico”.¹³ Todo ello haría que Turquía pasara de ser un mero escenario del conflicto bipolar a ser un actor regional a tener en cuenta.

mente con relación al papel de Turquía en el nuevo sistema europeo, es Pierre Béhar, *Une géopolitique pour l'Europe: vers une nouvelle Eurasië*, París, Desjonquères, 1992.

¹¹ Philip Robins, “The Foreign Policy of Turkey”, en Raymond A. Hinnebusch y Anoushiravan Ehteshami, *The Foreign Policies of Middle East States*, Londres, Lynne Rienner Publishers, 2002.

¹² Idea desarrollada extensamente en Idris Bal, *Turkey's Relations with the West and the Turkic Republics*, Aldershot, Ashgate, 2000.

¹³ Esta idea, popular en la Turquía de principios de los noventa, impregnó también los análisis de autores extranjeros como Graban Fuller. Con el paso del tiempo se ha comprobado que en este caso los deseos no coinciden con la realidad y que Asia Central sigue siendo una zona bajo influencia rusa y, más recientemente, estadounidense.

Pero lejos de este alejamiento de Europa —que sólo adquirió visos de realidad durante el gobierno de Necmettin Erbakan quien emprendió una política de acercamiento con otras potencias del mundo islámico y, momentáneamente, tras el rechazo europeo a la candidatura turca en 1997— la tónica dominante ha sido la de hacer de la entrada a la UE la prioridad máxima de la política exterior turca. Así, se ha defendido hasta la saciedad que la dimensión euroasiática de Turquía era perfectamente compatible con su voluntad europea y que, con su entrada, la propia UE vería reforzado su papel como actor global.¹⁴ Turquía incluso llega a presentarse ante la UE como un proveedor de seguridad a cambio de su entrada; sin embargo, no son pocos quienes consideran que esta estrategia es errónea y que contradice en buena medida el concepto de comunidad de seguridad existente en Europa.¹⁵

EUROPA VISTA CON OJOS TURCOS

¿Qué representa para Turquía su posible entrada en la UE? ¿Quiénes son sus máximos partidarios y quiénes sus detractores? ¿En qué aspectos saldría Turquía más beneficiada y cuáles pueden acarrear dificultades de adaptación? Hacerse estas tres preguntas es fundamental para comprender el debate que se produce en el seno de la sociedad turca sobre esta cuestión.

La entrada de Turquía en la Unión Europea supone el punto de llegada de una larga trayectoria histórica calificada

¹⁴ Éste fue un argumento utilizado especialmente por el antiguo ministro de Asuntos Exteriores, Ismael Cem, cuyos artículos, conferencias y declaraciones se encuentran recogidos en Ismael Cem, *Turkey in the New Century*, Estambul, Rustem Publishing, 2001. Más recientemente algunos círculos próximos al primer ministro Erdogan han retomado este argumento.

¹⁵ Véase Dietrich Jung, "Turkey and Europe. Ongoing Hypocrisy?", *COPRI Working Paper* 35, 2001, pp. 8-11.

como de modernización, occidentalización o europeización, términos que para el caso turco son casi análogos pero con matices sustantivos. Sea como sea, hoy la esperanza de poder formar parte algún día del “club europeo” genera un alto nivel de consenso entre los partidos, las fuerzas vivas y el conjunto de la sociedad en tanto que supone unas altas expectativas de progreso económico, mayor estabilidad política y social, mayor garantía del respeto de los derechos humanos y las libertades fundamentales y, finalmente, el reconocimiento de Turquía como un igual en el concierto de los Estados europeos.

Según numerosos estudios turcos y las encuestas realizadas por la propia Comisión Europea, en un hipotético referéndum sobre la adhesión del país a la UE la opción europeísta cosecharía un amplio apoyo popular, mucho mayor que el ya registrado en las consultas populares celebradas en los países que se adhirieron a la Unión el 1 de mayo de 2004.¹⁶ Sin embargo, como mostraba un estudio realizado por la Universidad del Bósforo y la fundación TESEV entre mayo y junio de 2002, este apoyo no es homogéneo entre todas las corrientes ideológicas, grupos sociales o regiones del país. En términos generales, el perfil europeísta estaría representado por gente joven, con educación formal, urbana, impregnada de valores democráticos y mayoritariamente secularizada; mención aparte merece la población de cultura kurda que también se encuentra entre los mayores defensores de la entrada del país a la Unión. Por el contrario, entre las franjas de población más humildes, de zonas rurales, con fuertes sentimientos nacionalistas y con un mayor apego religioso, el nivel de europeísmo decrece significativamente.¹⁷

¹⁶ El caso más extremo es el de Malta, donde apenas poco más del cincuenta por ciento de los votantes se decantó por el “sí”.

¹⁷ Ali Çarkoğlu, Refik Erzan, Kemal Kirişçi y Hakan Yılmaz Yılmaz, *European Union Survey: Turkish Public Opinion on the European Union*, TESEV-Bogazici University, 2002.

¿Hasta qué punto tiene esto una traducción real en las posiciones que defienden los principales partidos políticos turcos? Esta pregunta merece un aparte pues las elecciones de noviembre de 2002 supusieron un cambio radical en el arco parlamentario turco. De seis partidos representados en el parlamento se pasó a sólo dos, en gran medida por un sistema electoral que fija la barrera para obtener representación en un 10% pero también por el creciente descrédito de los partidos tradicionales. De los dos partidos representados en la Asamblea, el Partido de la justicia y el Desarrollo (AKP, por sus siglas en turco), que puede caracterizarse como conservador de raíces islámicas (“islamodemócrata”, si se establece la analogía con los partidos de la democracia cristiana), obtuvo la mayoría absoluta. En la oposición quedaba el Partido Republicano (CHP, por sus siglas en turco), que había estado ausente del parlamento en la legislatura anterior y que representa un centro izquierda fiel a los valores del kemalismo.¹⁸ A pesar de los temores iniciales sobre la llegada al poder del islamismo moderado en Turquía, se configuró un sistema mucho más estable que las rocambolescas coaliciones de antaño y, lo que es más importante en relación con el tema de la Unión Europea, estas elecciones borraron del arco parlamentario a los partidos más reacios a aplicar las medidas que la Unión exige para empezar las negociaciones de adhesión con Turquía.¹⁹

En suma, tanto el partido de gobierno cuanto el principal partido de oposición coinciden hoy en el objetivo de in-

¹⁸ Para más información sobre el sistema de partidos turco véase Barry Rubin y Metin Heder, *Political Parties in Turkey*, Londres, Frank Cass Publishers, 2002. Sobre las elecciones véase Ali Çarkoğlu, “Turkey’s November 2002 elections: a new beginning?”, en *MERIA*, vol. 6, núm. 4, pp. 30-41.

¹⁹ Nos referimos al MHP, histórico partido nacionalista de derecha, pero también a otras fuerzas populistas que concurrían a las elecciones como el Genç Partisi que había hecho bandera de su oposición a la injerencia de la UE y del Fondo Monetario Internacional en los asuntos internos del país.

corporar el país a la Unión y en su empeño de implementar las reformas necesarias para satisfacer los criterios exigidos por Bruselas. Esto es especialmente significativo porque, por un lado, el tipo de reformas adoptadas (disminución del poder del ejército, derechos culturales para los kurdos y otras) no suscitan el entusiasmo del kemalismo tradicional y, por otro, porque el discurso clásico del islamismo político turco había marginado la opción de la integración europea en favor de tejer alianzas con países islámicos. Diferentes interpretaciones se han esbozado para explicar la conversión europeísta de los sectores moderados del islamismo pero la más extendida es la que lo relaciona con la experiencia vivida el 28 de febrero de 1997, cuando se inició un proceso que, en pocos meses, desalojaría del poder al gobierno islamista de Necmettin Erbakan con un “golpe de Estado blando”. Así, para los miembros del AKP, pero también para otros movimientos políticos, la UE supone el mejor garante para una democracia real y estable en el país, que les protegería de un *establishment* militar que se cree guardián de los principios republicanos y laicos del Estado.

A pesar de este panorama, no debe obviarse que las fuerzas contrarias al proceso de adhesión siguen existiendo, aunque son cada vez más minoritarias. Así, un alto mando militar sugirió en 2002 que la Unión jamás aceptaría a un país musulmán como Turquía en su seno y que, por consiguiente, debían buscarse alianzas alternativas con países vecinos como Rusia o Irán. Por otro lado, como argumenta Philip Robins, la conversión del AKP al europeísmo ha hecho que algunos secularistas reevalúen su posición en la materia²⁰ y es que, como argumenta Andrew Mango, un sector importante del kemalismo vive con una gran desconfianza respecto al mundo exterior, una sensación que suele resumirse en una conocida frase: el turco no tiene más amigos que los

²⁰ P. Robins, art. cit., 2002, p. 554.

turcos (*Türk'ün Türk'ten baska dostu yok*).²¹ Esta misma desconfianza ve en el reconocimiento de los derechos culturales de la población kurda una temible amenaza a la integridad y cohesión de una república altamente inspirada en el modelo jacobino francés. Finalmente, algunos sectores viven con un cierto desasosiego el hecho de que Turquía sea un día el país más pobre de Europa cuando podría ser la locomotora de Oriente Medio y de toda el Asia Central, y se plantean el sempiterno debate de qué es mejor, si ser cola de león, en una Europa de 26 o más miembros, o cabeza de ratón en Oriente Medio/Asia, pero con la responsabilidad de lidiar con semejantes vecinos sobre sus hombros. Es el eterno dilema de países “bisagra” o “rotos”, según aparecen en el ya clásico texto de Samuel Huntington *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, entre los que se incluye sin duda Turquía, pero también a otros Estados como México, a caballo entre el desarrollo y la modernidad, y el atraso y las formas de vida ancestrales.

La polémica en torno a la candidatura turca no es, como puede verse, un tema más de la agenda exterior de Turquía. Es una cuestión que genera un alto nivel de interés y controversia política y que, lejos de quedar limitada al ámbito internacional, afecta directamente a la política interna. Además, no es un tema que quede restringido al ámbito político convencional; al contrario, entre lo que puede llamarse “sociedad civil organizada” se ha desarrollado una importantísima tarea tanto dentro como fuera del país para mostrar los beneficios de la entrada de Turquía a la Unión.²² En este sentido, tanto

²¹ Andrew Mango, “Kemalism in a New Century”, en Brian Beeley W., *Turkish Transformations, New Century New Challenges*, Huntington, Eothen Press, p. 31.

²² Ziya Önis, “Domestic Politics, International Norms and Challenges to the State: Turkey-EU Relations in the post-Helsinki Era”, en Ali Çarkoğlu y Barry Rubin, *Turkey and the European Union, Domestic Politics, Economic Integration and International Dynamics*, Londres, Frank Cass Publishers, 2003, pp. 19-20.

la patronal como los sindicatos, la prensa, el ámbito académico, numerosas ONG e incluso movimientos musulmanes moderados como el de Fentullah Gülen han hecho campaña a favor de la Unión Europea.²³

Tal grado de compromiso sólo puede explicarse por la magnitud de los beneficios que se espera obtener gracias a la entrada de Turquía en la UE y, en una primera etapa, gracias a la perspectiva de adhesión. Quizás los más evidentes tienen que ver con el ámbito económico —aunque no especialmente en el ámbito comercial, pues la unión aduanera entre Turquía y la UE entró en vigor en 1996— sobre todo en lo que se refiere a dar una mayor confianza al inversor extranjero; éste no tendrá la misma percepción de seguridad al invertir en un país miembro o candidato de la UE que en un país en vías de desarrollo. A su vez, todo el proceso de adhesión supondrá previsiblemente un aumento sustantivo de las ayudas financieras de la UE a Turquía, aunque éstas no alcancen las cifras invertidas en la ampliación mediterránea (España, Portugal, Grecia) o la oriental de 2004. No obstante, se confía en que, en su camino hacia la adhesión, Turquía intensifique su proceso de modernización y progreso económico de modo que pueda recortar distancias respecto al resto de los Estados miembros de la Unión Europea.

Por otro lado están los beneficios en el ámbito político y simbólico, tanto en su vertiente interna como exterior. Como afirma Barry Rubin, la pertenencia a la UE reviste una importancia para Turquía que trasciende las consideraciones de índole material y adquiere unas proporciones casi místicas pues es el corolario de la evolución contemporánea de todo el país.²⁴ Una de las frases más citadas de Atatürk es la que dice “paz en casa, paz en el mundo”. A nadie escapa que ambos objetivos son mucho más fáciles de obtener dentro

²³ Hasan Kösebalaban, “Turkey’s EU membership: a clash of security cultures”, *Middle East Policy*, vol. 9, núm. 2, p. 137.

²⁴ A. Çarkoğlu y B. Rubin, *op. cit.*, 2003, p. 1.

de la Unión que fuera de ella. La UE tiene una reconocida solvencia como proveedora de estabilidad y de seguridad, tanto a nivel interno como en relación con sus vecinos. Además, la adhesión a la UE puede contribuir decisivamente a la consolidación del sistema democrático turco a hacer imposibles golpes de Estado (duros o blandos) como los vividos a lo largo del siglo XX y también a reducir la dependencia de Estados Unidos.

UNA MIRADA EUROPEA SOBRE TURQUÍA

Con las obvias salvedades del caso, Turquía ha manifestado su interés en formar parte de la Unión Europea sin ambages. En contraste, Europa aún no tiene definida una respuesta clara a la solicitud turca y en los últimos años, conforme se agotan las razones de peso para dilatar la entrada de Turquía, ha buscado por todos los medios apenas ganar tiempo.

Esta reacción se explica porque la solicitud de admisión de Turquía pone el dedo en dos llagas europeas. La primera es la que tiene que ver con su definición interna, es decir que los europeos primero tienen que dar respuesta a la pregunta de "¿qué es Europa?" para saber si Turquía es o no un país europeo y puede o no ingresar a la Unión Europea. La segunda tiene que ver con su definición de cara al exterior, es decir la pregunta de qué papel quiere desempeñar Europa en el orden internacional debe contestarse antes de averiguar si Turquía le ayuda o no en la consecución de cualquiera de los objetivos que se establezcan en este sentido. Ninguna de las dos preguntas tiene una respuesta fácil y en una Europa que es cada vez más heterogénea se vuelve más complicado llegar a posiciones de consenso.

La historia más reciente de las relaciones euroturcas puede relatarse desde el punto de vista de la versión oficial, es decir de lo que las instituciones comunitarias han estipulado como requisitos básicos que Turquía debe cumplir an-

tes de poder iniciar negociaciones con la Europa de los 25. Pero también puede contarse a partir de versiones no oficiales, en las que destacan motivos para impedir la entrada de Turquía que no se discuten abiertamente por considerarse políticamente incorrectos, pero que sirven, cuando menos parcialmente, para ilustrar los alcances de este añejo debate.²⁵

Desde el punto de vista “oficial”, la adhesión de Turquía a la UE parece una carrera de obstáculos sin fin, pero con la meta a la vista. En términos prácticos y a primera vista lo que Europa pide de Turquía es lo mismo que ha pedido a todos los demás aspirantes: en suma, que cumpla con los llamados Criterios de Copenhague, establecidos por los Estados miembros en 1993. Según dichos criterios, los países candidatos deben alcanzar niveles aceptables en tres áreas clave: en materia política se trata de que el Estado candidato mantenga instituciones estables que garanticen la democracia, el Estado de derecho, el respeto de los derechos humanos y la protección de minorías; los criterios de naturaleza económica tienen que ver con la capacidad de mantener una economía de mercado funcional y mostrar la capacidad de lidiar con las presiones que ejercen la competencia y las fuerzas del mercado dentro de la Unión, entre otros; por último, cualquier país que desee incorporarse a la Unión Europea debe adoptar el *acquis communautaire* o acervo comunitario, es decir el cúmulo de normas y reglas establecidas por la Unión Europea que deben trasponerse a la legislación nacional, tarea a cargo de la administración pública nacional.²⁶

²⁵ A la pregunta de con quién limita Europa, Bastenier responde que: “Yendo de Oriente a Occidente, el primer catecúmeno es Turquía. La corrección política hace que casi nadie se muestre frontalmente opuesto a su ingreso en la UE, y, por ello el argumento central contra Ankara es el de que los turcos no son todavía una democracia homologable”. (En su artículo “La frontera de Europa”, *El País*, 29 de abril de 2004.)

²⁶ Es importante destacar la ayuda que la UE ha brindado a Turquía desde 1999, en el marco de su estrategia de preadhesión.

A estos criterios, que parecen ser una buena pauta a seguir, se han sumado directa o indirectamente otros que tienen que ver con las reformas que debe llevar a cabo la Unión Europea para poder adaptar su marco institucional a la entrada de nuevos miembros. Sin duda, estas necesidades tienen más que ver con los Estados de Europa del Este que ingresaron en mayo de 2004, pero también atañen a Turquía, aunque no haya sido considerada aún en la nueva configuración del reparto de votos, por ejemplo. En este sentido, hay que considerar lo concluido en el Consejo Europeo de Luxemburgo (1997), cuando se subrayó que “como un prerrequisito para la ampliación de la Unión, la operación de las instituciones debe fortalecerse y mejorarse según estipulan las disposiciones institucionales del Tratado de Ámsterdam”. Actualmente hay quien sigue sosteniendo que quizás la UE debería darse un respiro antes de seguir ampliándose y este tipo de reflexión se ha vuelto aún más común tras el fracaso en la adopción de la Constitución Europea debido a los fallidos referendos de Francia y los Países Bajos en 2005.

El hecho de que se hayan iniciado negociaciones con Turquía indica que cuanto menos la UE ha dado una respuesta a quienes se preguntaban si Turquía era un país europeo y, por consiguiente, si era susceptible de iniciar estas negociaciones. Si Turquía no hubiera sido considerada un Estado geográficamente europeo no hubiera habido necesidad de dar tantas largas a la solicitud turca y se hubiera podido rechazar simplemente por no cumplir con ese criterio geográfico, tal como sucedió en 1987 con Marruecos.²⁷ Además aunque buena parte del territorio turco se localice formalmente en Asia Menor, la Guyana Francesa, por ejemplo, tampoco es parte físicamente del continente europeo y sin embargo es parte de la UE. No obstante, aunque parezca inútil discutir

²⁷ Véase la discusión al respecto en el documento titulado “EU-Turkish Relations Dossier”, preparado por Esther Barbé y Eduard Soler i Lecha, en www.uab.es/iuee

ahora si Turquía es o no europea, ha habido personalidades prominentes del mundo europeo que han manifestado abiertamente sus opiniones al respecto y su consecuente oposición a que Turquía sea admitida algún día en la Unión Europea. Estamos ante la geografía como pretexto.

Estas manifestaciones no parecen ser hechos aislados.²⁸ Aunque, dada su posición geográfica, Turquía siempre ha sido una pieza fundamental para la seguridad de Europa, esta última parece haber erigido desde tiempos del Imperio Otomano una barrera constituida por valores y normas, cívicas o religiosas, en una suerte de *cordon sanitaire* que le permitía mantener su distancia respecto del conflictivo mundo de Medio Oriente y Asia Central. No es una cuestión puramente de geografía. Más bien hay que pensar que esta actitud europea parte de la necesidad primaria de definirse por oposición al “otro” —en este caso Turquía— para poder empezar a “ser”, a existir en el imaginario colectivo como una nueva construcción basada en un conjunto de principios y creencias comunes.²⁹ En consecuencia, no son pocas las voces que, con el tiempo, han empezado a reconocer que el principal obstáculo para que Turquía forme parte de la UE es que, amén de no tener sólidas bases democráticas —un obstáculo de tipo cívico, equivalente al no cumplimiento de uno de los Criterios de Copenhague— no comparte los mismos principios religiosos.³⁰

²⁸ Véase Ignacio Sotelo, “La nueva Europa de los 25”, *El País*, 7 de mayo de 2004: “Late en el fondo el problema de la adhesión de Turquía, que no cumple el principal requisito para entrar en la Unión, ser un país europeo en cualquiera de los términos, históricos y geográficos, que definamos Europa”.

²⁹ “[Al argumentar que los turcos no son todavía una democracia homologable], los que están en contra se ganan una prórroga para difuminar otros razonamientos mucho menos presentables, que cabe resumir en uno solo: Turquía es el *otro*, el que no es Europa, uno de los mayores sujetos de tanto saber orientalista, que es la forma más culta del racismo.” (M. Á. Bastenier, art. cit., 2004.)

³⁰ Otros, como el ex presidente francés Valéry Giscard d’Estaing, presidente de la Convención para el Futuro de Europa, se han evitado en-

Es decir que algunos en Europa, una vez enfrentados al reto que supone la incorporación de Turquía, terminan saliéndose por la tangente para hablar de una suerte de “club cristiano” en el que ese país no tiene acomodo.

Estos argumentos son cada vez menos sostenibles, incluso a la luz de las discusiones sobre la ahora paralizada Constitución Europea en la que algunos Estados —como Polonia y España en la era Aznar— querían una mención expresa a la contribución que el cristianismo ha hecho a la construcción europea. Europa es hoy, más que nunca antes, un mosaico de culturas y religiones, no sólo porque cuenta ya con 25 Estados miembros, sino también porque las poblaciones de éstos son cada vez más diversas, producto de las migraciones del último cuarto de siglo. Y, obviamente, Europa tiene también un rostro musulmán.

Cabe recordar que en cuanto Europa empezó a experimentar la realidad de su recuperación en la segunda posguerra se convirtió en un imán para aquellos que desde otros confines buscaban mejores oportunidades. Europa dejó de ser, entonces, expulsor de migrantes para convertirse en punto de acogida de muchas y muy diversas poblaciones. Primero fueron migrantes “internos” —españoles, portugueses— pero después se fue ampliando el abanico, atrayendo después a turcos, magrebíes y europeos orientales antes de que ingresaran a la Unión. Hoy hay que contar también a los africanos subsaharianos y a los latinoamericanos, cuyas peripecias para

trar en detalles diciendo simplemente que Turquía no es un país europeo. (Véase Kevin Myers, “There’s a place for Turkey in Europe”, *The Telegraph*, 15 de diciembre de 2002.) Myers dice con profunda ironía que seguramente Giscard tiene razón, ya que Turquía ha sido una república multicultural y multiétnica durante décadas y que durante ese tiempo no ha gaseado a ninguna de sus minorías, como Alemania; ni ha peleado guerras coloniales a costa de millones de vidas, como Francia; ni tiene una religión estatal, como Gran Bretaña; ni tiene un primer ministro que estaría mejor en la cárcel, como Italia; y sus cortes han sido absolutamente claras en el tema del terrorismo, a diferencia de Irlanda.

alcanzar un lugar en la Europa de los 25 recuerdan mucho a quienes desde México arriesgan la vida cruzando el Río Bravo para llegar a Estados Unidos.

Ante esta realidad, es difícil definir a la Europa de hoy como un “club cristiano”.³¹ Si acaso, podrá pensarse en un “club laico”, acorde a la visión de una Europa posmoderna, posnacional y que debía ser posreligiosa, como han pretendido hacer los franceses al prohibir el uso de símbolos religiosos ostensibles como el velo musulmán, pero al final siempre

³¹ Según datos de Daniel Pipes, director del Middle East Forum, Europa es progresivamente más islámica, debido a dos razones principales: Europa es cada vez más una sociedad poscristiana, es decir que el número de creyentes y practicantes cristianos se ha colapsado en las últimas dos generaciones. La segunda razón está en las bajas tasas de natalidad de los europeos. Ni siquiera se alcanzan las tasas de recambio poblacional, situadas en un promedio de 2.1 hijos por mujer. En Europa las mujeres tienen, si acaso, un hijo, lo que en términos generales implica una tasa de 1.5. Algunos estudios indican que si las tendencias poblacionales siguen así, y la inmigración disminuye, la población actual disminuirá en al menos 100 millones para el año 2075. Estos vacíos son los que está llenando el islam. Antes de la última ampliación, más de 5% de quienes vivían en la Unión Europea, más de 20 millones de personas, se autoidentificaba como musulmanes. Si estas tendencias perduran, el porcentaje podría superar el 15% para 2020. (Véase su artículo “Muslim Europe”, *New York Sun*, 11 de mayo de 2004.) Otros textos apuntan que son ya más de 400 000 los musulmanes que viven en Bélgica, por ejemplo, y que hay más de un millón de musulmanes tanto en Francia cuanto en Reino Unido. (Véase K. Myers, art. cit. 2002.) Por su parte, Timothy Garton Ash apunta que: “En la actualidad viven, al menos, 10 millones de inmigrantes musulmanes en la UE, para no hablar de los más de cinco millones que viven en otras partes de Europa desde hace siglos, como Bosnia, Albania y Kosovo... Durante la próxima década, Europa recibirá probablemente a 10 millones de musulmanes más, además de otros 60 millones si la UE cumple su promesa de incorporar a Turquía... A medida que la población europea nativa envejece, pronto podríamos encontrarnos con que uno de cada 10 europeos es musulmán”. (En su artículo “¿Puede volver a unirse Occidente sobre Oriente Próximo?”, *El País*, 29 de abril de 2003.) Todo esto tiene y tendrá efectos significativos en la vida política, económica, social y cultural de Europa.

se llegará a la conclusión de que Europa es rica en su diversidad y que debe aceptar todos los credos en su seno, simplemente porque ya es un *fait accompli* y no hay marcha atrás. No se trata de replicar el modelo de *melting pot* que ha caracterizado a Estados Unidos desde su fundación, pero sí es urgente que se encuentren estrategias de asimilación para estas poblaciones variopintas de migrantes que no pueden seguir siendo marginadas.³² Además, el día llegará en que haya que considerar la candidatura de un país como Bosnia, según el dicho de distintas autoridades comunitarias, y ¿qué se hará entonces? ¿También se discutirá, aunque sea informalmente, que no pueden entrar porque algunos de ellos son musulmanes? Más de uno considera que tras Rumania y Bulgaria los siguientes serán los Balcanes, incluso antes que Turquía.³³

En todo caso, podría hacerse de la necesidad virtud y pensar que el ingreso de Turquía a la Unión Europea le permitirá ser un mejor interlocutor del mundo islámico, e incluso de las poblaciones que ya habitan sus territorios.³⁴ El lema

³² Cabe recordar aquí que la política democrática europea se ha visto sacudida en los últimos años por partidos populistas que han obtenido una parte importante del voto, sobre todo, gracias a la hostilidad hacia la inmigración. Y hoy, en Europa, inmigración es sinónimo de inmigración musulmana. Europa es un mosaico de identidades que además es laico, y esto dificulta la asimilación. Estados Unidos, en contraste, es una sociedad religiosa, pero pluralista, que se concibe a sí misma como receptora de migrantes de todos los signos. Según Pipes, en Europa los musulmanes de segunda generación se han convertido en un grupo socialmente marginado y económicamente desempleado, además de alienado culturalmente. (En su artículo "Europe's Threat to the West", *New York Sun*, 18 de mayo de 2004.) A la luz del islamismo radical, esto se traduce en que la principal amenaza para Occidente "emana principalmente de Europa". (*Ibid.*)

³³ Ignacio Sotelo, "La nueva Europa de los 25", *El País*, 7 de mayo de 2004. Otros, como Ralf Dahrendorf, consideran que la integración de los Balcanes será incluso más difícil que la de Turquía, "...porque en esa parte del mundo la democracia es más frágil que en el resto de Europa". (En entrevista concedida a *El País*, 1 de mayo de 2004.)

³⁴ En cuanto ingrese en la Unión Europea, va a ser la puerta de la UE a Asia, y de Asia a Europa. La Unión Europea puede desempeñar un

propuesto para la Unión de “unidad en la diversidad” tal vez sea un buen principio, siempre y cuando en el concepto se incluya la diversidad de todo tipo.³⁵

Para los británicos, por ejemplo, admitir a Turquía mandaría una buena señal al mundo islámico con respecto a que la relación entre europeos y musulmanes no es una de conflicto por definición.³⁶ Admitir a Turquía sería la manera de dar un ejemplo claro de que los valores de tolerancia y pluralismo no son, en el caso de Europa, sólo elementos del discurso sino que son parte de la vida cotidiana y que por eso pueden defenderse como valores universales. Turquía sería una suerte de bautizo de fuego en este sentido.³⁷ Por eso es que la relación Turquía-Europa va más allá en sus implicaciones y tiene una repercusión internacional importante, ligada desde luego al papel que Europa quiere desempeñar en el mundo, una vez que se ha liberado de las cadenas que la mantenían en un segundo plano durante la era bipolar.

Otro argumento también usado en contra de la candidatura turca es que no se puede seguir ampliando la Unión,

papel de actor en Asia utilizando a Turquía. En el mar Caspio. En Oriente Próximo también. Esa estructura modélica ya está preparada. Si Turquía entra, el mundo musulmán va a cambiar su visión de Europa.” (Palabras del primer ministro turco Erdogan, en entrevista concedida a Andrés Ortega para *El País*, 19 de octubre de 2003.)

³⁵ A esto habría que añadir algo que se tiende a pasar por alto: Turquía misma quiere formar parte de Europa; ciertamente prefiere a Europa que a Asia, y, de hecho, está ya en Europa con sus millones de emigrantes esparcidos por todo el continente, e incluso en la parte turca de Chipre aunque por el momento esa región esté aislada. Quienes se manifiestan a favor de la entrada de Turquía piden una sola cosa: que se forme el Estado de derecho, y que haya una auténtica separación entre Estado y religión.

³⁶ Según el primer ministro turco Erdogan: “Para neutralizar las tendencias radicales, Europa necesita un modelo que pueda demostrar que el islam y la modernidad pueden coexistir. Ese modelo es Turquía”. (Peru Egurbide, “Erdogan rechaza que la UE se convierta en un club cristiano”, *El País*, 18 de octubre de 2003.)

³⁷ “Turkey ‘is acid text for Europe’”, *BBC News*, 23 de marzo de 2004.

porque se diluirá su capacidad de acción interna y externa. Sin embargo, tras la ampliación de 15 a 25 llevada a cabo el 1 de mayo de 2004, y los nuevos límites que empiezan a barajarse —por medio de la Política Europea de Vecindad— dicho argumento ha perdido fuerza.

Pero también cabe recordar que, debido a su importancia estratégica, Turquía había podido mantener una posición flexible durante la guerra fría y era capaz de negociar con las grandes potencias para su propio beneficio. Factores geográficos, humanos, económicos e incluso culturales, amén del control de los estrechos dieron a los políticos turcos una “enorme flexibilidad en el manejo de su política exterior, mucho mayor a la que tienen aquellos Estados dominados por una sola gran potencia (el caso de México y Estados Unidos es el ejemplo obvio)”.³⁸ Por tanto, si bien su situación geográfica aumenta el peso internacional de Turquía, también le imposibilita mantenerse al margen de la política internacional. En ese sentido, habría que preguntarse, como lo hace Europa, qué se podría hacer con Turquía en el marco europeo, en donde se ha hecho evidente la dificultad existente para acordar una política exterior común. Así, Turquía es vista desde Europa bien como una potencia regional emergente, que desempeña un papel importante para la seguridad europea, o como una piedra en el zapato de una Europa que aún tiene problemas para definirse en un mundo sin guerra fría.³⁹

Por otra parte, Turquía y Europa no están solos. Hay un tercero en discordia que a lo largo de la historia ha tenido más o menos influencia en cómo se llevan turcos y europeos. Ese otro actor es Estados Unidos, quien particularmente a partir del fin de la segunda guerra mundial y del inicio de la guerra fría ha mantenido una intensa relación con los turcos debido, sobre todo, a su posición estratégica y al peligro inminente

³⁸ William Hale, *Turkish Foreign Policy 1774-2000*, Londres, Frank Cass Publishers, 2000, p. 7.

³⁹ *Ibid.*, p. 1.

de que ésta sucumbiera a un ataque soviético. Cabe recordar que, en los inicios de la segunda posguerra, las relaciones políticas con los Estados de Europa Occidental eran importantes para Turquía principalmente porque éstos eran socios de Estados Unidos y no tanto como actores políticos independientes y por su propio derecho como habían sido antes de 1945.⁴⁰ Estados Unidos ha sido un importante promotor de la candidatura turca⁴¹ y, en estos días en que soplan vientos de división entre los socios trasatlánticos, tanto interés de los estadounidenses puede ser contraproducente para Ankara.⁴² No obstante, las relaciones Estados Unidos-Turquía también deberán sufrir una suerte de “operación cicatriz” tras la negativa del parlamento turco para que los estadounidenses usaran su territorio como base durante la invasión a Iraq. Pero, como Turquía es un país importante para Washington, pues es uno de los pocos Estados de la región que ha reconocido a Israel y es un pilar fundamental, por su situación geográfica y por el número de sus tropas, en la estructura de la OTAN, no será difícil lograr la reconciliación.

Pero más allá de su posición geográfica, o de la religión predominante en la población turca, e incluso sin importar con quiénes tiene alianzas o no, el problema es también uno de tamaño. Cabe recordar que Turquía tiene una superficie similar a la de Francia o Reino Unido, 70 millones de habitantes —según este dato del censo de 2000, sería el segundo país más poblado de la Unión, sólo después de Alemania—, unas 600 000 tropas y una economía que la coloca sexta después de España en el ámbito europeo. Por tanto, no es un socio fácil de integrar, cuyo impacto en el proceso de construcción

⁴⁰ *Ibid.*, p. 174.

⁴¹ Washington, en su eterno intento por encontrar modelos para Medio Oriente, ha considerado a Turquía un ejemplo constructivo. (“A Turkish Success Story”, *The New York Times*, 28 de enero de 2004.)

⁴² Algunos ven a Turquía como una suerte de “caballo de Troya” estadounidense. (Ignacio Sotelo, “El dilema de Europa”, *El País*, 30 de marzo de 2004.)

europea pueda minimizarse. Asimismo, debe subrayarse que la evolución económica de Turquía en la última década ha sufrido graves fluctuaciones. Aunque desde 2002 el ritmo de crecimiento ha sido altísimo y se han podido reducir significativamente la tasa de inflación, el déficit y la deuda pública, aún está vivo el recuerdo de la gravísima crisis económica de 2000 y 2001 que provocó una de las mayores depauperaciones de su historia reciente. En materia política se han dado avances importantes en los últimos seis años al abolir la pena de muerte, reformar las leyes sobre los derechos culturales y religiosos, restringir el papel del ejército y legislar en contra de la tortura, entre otras, aunque aún falta ver si lo que está en el papel se traduce en la realidad.⁴³ Si a esto se añaden las diferencias étnicas y religiosas que caracterizan al país, en específico el tema de los kurdos, y el nacionalismo turco latente, la situación se complica y hay razones para pensar que los representantes de las instituciones europeas tienen razones fundadas para ser cautelosos al considerar la solicitud de adhesión de Turquía. Sólo que todo proceso tiene un fin.

BRUSELAS VÍA COPENHAGUE Y ¿NICOSIA?

Durante muchos años se pensó que las largas a la candidatura turca tenían que ver con la división de Chipre, tras la invasión turca en 1974,⁴⁴ provocada por un conato de golpe de Estado en la isla que buscaba la unificación con el territorio griego (*enosis*). Desde entonces, Turquía ha ocupado el tercio norte de la

⁴³ "Turkey edges toward EU goal", *BBC News*, 18 de marzo de 2004. Por el momento, el Comité de Vigilancia del Consejo de Europa le ha liberado del proceso de vigilancia y control que esa institución puso en marcha en 1996, gracias a los avances conseguidos. (Carlos Yárnoz, "Turquía se acerca a la UE gracias a un informe del Consejo de Europa", *El País*, 4 de marzo de 2004.)

⁴⁴ Véase por ejemplo, el editorial de *The New York Times*, titulado "A Turkish Success Story", art. cit., 2004.

isla, en franca violación de la legislación internacional, y a partir de 1983 se proclamó la República Turca del Norte de Chipre, que sólo está reconocida internacionalmente por Turquía.

Durante esos 30 años, muchas han sido las iniciativas presentadas para tratar de dar solución a esta cuestión. Es de destacar que la Unión Europea no se involucró hasta muy tarde, por lo que cualquier intento de acuerdo era discutido entre los Estados llamados garantes —Grecia, Turquía y Reino Unido— y las partes —los gobiernos greco y turcochipriota—, con el beneplácito del gobierno estadounidense. Todas las iniciativas habían tropezado con la negativa del gobierno turcochipriota, amparado por el gobierno turco. Poco a poco se fue insistiendo en que las propias aspiraciones de Turquía para ingresar a la UE dependían de un acuerdo final para terminar con la división de la isla.⁴⁵

A partir de 1990, cuando Chipre pidió su adhesión a la UE, Europa tuvo que enfrentarse de lleno al tema, lo que sin duda ha contribuido a que se discuta más abiertamente una solución que deje satisfechas a las partes, pues al apoyo de la ONU y de Estados Unidos se sumó el de los entonces 15.⁴⁶ En 1995 se decidió que la situación de la isla no podía ser un obstáculo para iniciar las negociaciones de adhesión, pero a cambio de dar celeridad a la solicitud de Chipre pidió a Grecia que levantara su veto a la unión aduanera con Turquía. Desde entonces, se había venido ejerciendo una fuerte presión sobre los turcochipriotas y los turcos para dar por fin solución al problema antes de que tuviera lugar la última adhesión de la Unión Europea.⁴⁷

⁴⁵ Warren Hoge, "Cyprus Greeks and Turks Agree on Plan to End 40 Year Conflict", *The New York Times*, 14 de febrero de 2004.

⁴⁶ Cabe destacar la importante ayuda que ha decidido brindar la UE a la isla con miras a recuperar el norte turcochipriota y ponerlo en condiciones para la tan esperada reunificación.

⁴⁷ Stelios Stavridis, "Chipre: un momento crucial", Análisis del Real Instituto Elcano de Estudios Internacionales y Estratégicos, Madrid, 23 de febrero de 2004.

Las cosas empezaron a cambiar para Turquía en este sentido con el quinto Plan de Naciones Unidas, presentado por su secretario general, Kofi Annan, y rechazado por la parte griega de Chipre en el referéndum celebrado el 24 de abril de 2004. A decir de los grecochipriotas, el plan fue rechazado porque convertía a Turquía en un país dominante sobre Chipre y, sin duda, tenían menos que ganar que los turcochipriotas, rezagados desde la invasión.⁴⁸

Según el plan, la reunificación de la isla se haría siguiendo un modelo sui géneris de gobierno federal, una audaz mezcla entre el belga y el suizo. Por otra parte las fuerzas turcas se reducirían gradualmente de 40 000 a 650 después del año 2018 y permanecerían en Chipre incluso después de la posible incorporación de Turquía a la UE, lo cual fue inaceptable para los griegos de la isla. El plan también dice que tres años y medio después, parte del territorio que ahora está ocupado pasaría al mando del gobierno grecochipriota y más de 80 000 ciudadanos grecochipriotas desplazados podrían volver a sus hogares, asumiendo todas las pérdidas. Para lograr esto, los turcochipriotas, que equivalen a menos de un cuarto de la población de la isla, pero que actualmente controlan el 37% de su territorio, tendrían que ceder una quinta parte del mismo.

Al final, el gran problema es que el plan dejaba todo en manos de las partes y de su voluntad de cumplir con el acuerdo, sin mayores garantías. Tras tres décadas de conflicto, es difícil pedir a ambas poblaciones, y a los Estados que han usado a Chipre para escenificar el conflicto entre ellos por *proxy*, que se atengan a sus respectivas buenas voluntades.

Aunque el más reciente Plan Annan fracasó en el referéndum y Chipre ingresó a la Unión Europea dividido el 1 de mayo de 2004,⁴⁹ contrario a lo que se esperaba, Turquía

⁴⁸ Kypros Chrysostomides, "El porqué del 'no' en el referéndum de Chipre", *El País*, 17 de mayo de 2004.

⁴⁹ Esto también tiene consecuencias para la Unión Europea. Admitir a Chipre le ha permitido contar con un estratégico portaaviones y ha

no ha salido completamente perjudicada del resultado del proceso, no tanto porque no se llegara a la reunificación de la isla, sino porque la voluntad mostrada para arribar a dicha solución por parte del gobierno de Erdogan empezó a cambiar la imagen de Turquía y a que se empezara a aceptar con mayor naturalidad su candidatura a la UE.⁵⁰ Esto permite vislumbrar un camino más despejado para Ankara, en su viaje hacia Bruselas. Al menos por ahora, ya no parece pasar por Nicosia. A decir de Andrés Ortega, "... (la) posibilidad que, vía Chipre [ingrese Turquía en la UE] ha ganado en probabilidad".⁵¹

Muestra de este cambio de actitud es lo ocurrido recientemente en la relación con Grecia, el mayor opositor de la candidatura turca. Para empezar, es de destacar que el resultado del referéndum no haya derivado en una nueva andanada de críticas entre uno y otro gobierno. La relación no sólo no se perjudicó, sino que la búsqueda de una solución para Chipre parece haber servido como impulso para mejorarla. Aunque la distensión greco-turca viene gestándose desde 1999, en 2004 el gobierno griego volvió a escenificar este cambio de actitud, no sólo porque anunció en una declaración que apoyaría la candidatura turca sino porque ésta iba acompañada del establecimiento de una asociación estratégica entre ambos países. Según distintos analistas, Atenas

acercado las fronteras europeas al Medio Oriente, pero también le ha hecho "importar" uno de los conflictos sin solución más añejos del planeta. Empero, una vez que esté Turquía dentro, el problema de soberanía tenderá a relativizarse y será posible pensar en la reunificación de la isla.

⁵⁰ "A New Beginning for Cyprus", *The New York Times*, 29 de febrero de 2004. Más de un analista se ha deshecho en elogios para el primer ministro turco, por su valiente y constructivo liderazgo. Cabe recordar que Erdogan logró algo importante al hacer que el ejército turco aceptara el Plan Annan, lo que confirma el control del gobierno civil sobre el estamento militar.

⁵¹ En su artículo "Chipre: ¿solución o problema europeo?", *El País*, 5 de abril de 2004.

cree que, en el largo plazo, está en su interés que Turquía sea parte de la Unión Europea.⁵² Esto sin duda quita un importante obstáculo para que Turquía ingrese a la Unión, toda vez que Grecia parecía haber tenido un firme veto sobre la candidatura de este país.

¿Y DESPUÉS DE IRAQ QUÉ?

Sin duda, Estados Unidos complicó las cosas al primer ministro Erdogan y los turcos con su guerra de Iraq. Si el parlamento turco, dominado por el AKP, votó en contra de que el Pentágono abriera desde su país un segundo frente contra Iraq fue en todo un ejercicio de democracia y en sintonía con la mayoría de sus más de sesenta millones de habitantes y de la opinión pública internacional.⁵³ Turquía es escéptica ante la aventura estadounidense en Iraq. Desde el principio temió que agravara dos problemas: uno internacional, el del yihadismo, y otro interno, el de su minoría kurda. Parece no haberse equivocado en su apreciación en el caso del primero, y el segundo por el momento se ha mantenido como estaba. Por lo pronto, Turquía cumplió con su parte y apareció como un país que antepuso la voluntad de su opinión pública expresada en el Parlamento a la tentación de ganar el favor de los estadounidenses. Si Turquía, en el curso de las negociaciones, sigue demostrando su independencia de Estados Unidos invalidará la tesis de que busca ser el caballo de Troya estadounidense en el seno de la construcción europea con lo que puede granjearse el apoyo de algunos sectores neogaullistas que hasta ahora se han opuesto a su adhesión por este motivo.

⁵² Greece 'will back Turkey EU bid', *BBC News*, 7 de mayo de 2004.

⁵³ Véase Nasuh Uslu *et al.*, "Turkish public opinion towards the United States in the context of the Iraq question", *Middle East Review of International Affairs*, vol. 9, núm. 3, septiembre de 2005.

¿Pero acaso Europa quiere ser vecina del Iraq post Hussein que están por abandonar los estadounidenses, caracterizado por la violencia y la inestabilidad? La tentación de recuperar el papel de “Estado colchón” (*buffer state*) para Turquía sin duda es grande.⁵⁴ Sin embargo, en el nuevo escenario que ha traído el conflicto en Iraq, Turquía es de los primeros Estados que han empezado a pagar el precio de su vocación secular y acercamiento a Occidente, y por eso es también el primero que está en el punto de mira del fundamentalismo islámico.

La guerra de Iraq ha reavivado el radicalismo islámico en Turquía. Conforme se presentan más pruebas de las torturas y humillaciones a presos iraquíes en la infame cárcel de Abu Ghraib, la indignación de la población crece y su furia se dirige contra intereses de Estados Unidos, Israel y, por defecto quizá, también de Europa. Cabe recordar que en noviembre de 2003 Estambul sufrió graves ataques terroristas contra intereses británicos y sinagogas, y que en mayo de 2004 se suscitaron nuevos bombazos, aunque de menor intensidad, contra intereses comerciales estadounidenses.⁵⁵ A principios de 2006, el tema que suscita la ira de los radicales islámicos turcos es el de las viñetas sobre Mahoma publicadas en diarios europeos. Las imágenes de las demostraciones callejeras y del ataque violento en contra de representaciones diplomáticas europeas seguramente harán sombra a los avances turcos en sus negociaciones con la Unión Europea.

⁵⁴ Entre los que piensan esto está Ignacio Sotelo, “La cuestión turca”, *El País*, 7 de noviembre de 2003. En su opinión, aún se está a tiempo de dar marcha atrás con respecto a la candidatura turca, mayormente impuesta por Estados Unidos, y evitar así modificar los planteamientos estratégicos de la Unión Europea.

⁵⁵ “Con su territorio dividido entre Asia y Europa, una historia siempre a caballo entre Oriente y Occidente y un gobierno islamista moderado que intenta hacer compatible el deseo de incorporarse a la Unión Europea con la pertenencia al mundo musulmán, Turquía era, desde la lógica diabólica de Al Qaeda, un escenario ideal para abrir otro frente en su yihad contra los cruzados.” (Javier Valenzuela, “Un eslabón débil en la batalla de Armagedón”, *El País*, 22 de noviembre de 2003.)

El gobierno islamista moderado de Erdogan “había logrado mantener un difícil equilibrio entre las demandas de los cuadros combativos de su partido y los intereses nacionales de cooperación tradicional con la OTAN, Israel y Estados Unidos...”.⁵⁶ Sin embargo, este equilibrio se vuelve progresivamente insostenible conforme se vuelve más peligroso ser amigo de Washington que no serlo.

Por eso, lo que hizo la Unión Europea con la candidatura turca en diciembre de 2004 y octubre de 2005 fue doblemente importante. Por un lado, arrojó a Turquía una cuerda de salvación que le permitió capear el temporal siendo los europeos los únicos que podían hacerlo. Europa tenía y sigue teniendo la responsabilidad de mantener y fomentar que Turquía se mantenga lejos del radicalismo islámico para lo cual, en aquel escenario, era necesario mantener en pie la promesa de que podrían iniciarse las negociaciones de adhesión. Por otro, el tema del ingreso de Turquía a la UE adquiere una particular importancia a la luz del proceso de definición a que ha obligado la guerra de Iraq a Europa. En este nuevo escenario internacional quizá Turquía pueda ser más un recurso que un obstáculo para Europa. Entre su tamaño, su posición estratégica y su fortaleza militar, Turquía puede dar peso y solidez a cualquier tipo de “ejército” europeo en el mediano y largo plazos invalidando los argumentos del fundamentalismo islámico que ha considerado a Europa tan blanco de sus ataques como Estados Unidos o Israel. En este sentido, es la hora de Europa más que nunca.

REFLEXIONES FINALES

Como aliado en la OTAN, país candidato de la Unión Europea, y Estado secular con población musulmana, Turquía es

⁵⁶ Hermann Tertsch, “Avanza el radicalismo islámico en Turquía”, *El País*, 9 de mayo de 2004.

un país de gran importancia política y estratégica. Su deseo de ser admitida como parte del “concierto europeo” va apañado de una profunda y añeja sospecha con respecto al proceder de los europeos.⁵⁷

Lo mejor que puede pasarle a Turquía ahora, una vez que ha pagado —tal vez con creces— el precio de alcanzar su sueño europeo, es que por fin se considere su candidatura como la de cualquier otro país de la región que desee ingresar, sin más. No puede pedirse a Turquía lo que no se les ha pedido a otros. Tampoco debe basarse toda la defensa de la candidatura turca en la posibilidad que se convierta en un ejemplo o un modelo de “islamismo democrático” para que Medio Oriente tome nota. Si el ingreso de Turquía a la UE a la larga da frutos, se convertirá en ejemplo de forma natural, como ya lo han sido España o Portugal y se espera que sean los europeos del este. Además, conforme Turquía trata de cumplir con los requisitos impuestos por la Unión Europea, su proceso de reformas avanza y se consolida. Eso ya es ganancia.

El proceso de integración y la redefinición del papel de Europa en el mundo dificultaron que los miembros de la UE pudieran hacerse de oídos sordos ante la petición turca, una vez que ese país ha realizado las reformas que se le habían solicitado y que la Comisión Europea así lo certificó. Con el inicio de las negociaciones se pasaría, si ésta fuera una adhesión normal, a un proceso más burocrático y menos político. No obstante, los vaivenes electorales en Turquía o en la UE pueden devolverle su contenido político ya que cada segmento de la negociación ha de cerrarse por acuerdo de todos los Estados miembros así como del país candidato.

En diciembre de 2004 la Unión Europea podía escoger entre la opción de allanar el camino de Turquía para su entrada en la Unión o, por el contrario, reconocer que por fin

⁵⁷ Gareth Jenkins, “Turkey and Europe: diplomatic masquerade?”, en <http://www.opendemocracy.net>, 19 de diciembre de 2001.

había llegado el día que no quería que llegara en que tendría que confesarle su actitud hipócrita y ofrecerle otras opciones, pero no la adhesión. Es decir, Turquía *con* Europa pero no Turquía *en* Europa. Aunque había partidarios tanto de una posición como de la otra al final se optó por el inicio de las negociaciones puesto que una negativa a Turquía por parte de la Unión habría supuesto un riesgo considerable tanto por la pérdida de credibilidad de la UE como por el peligro que supondría una Turquía frustrada, servida en bandeja a los sectores más inmovilistas y reaccionarios y que podría suponer un factor añadido de inestabilidad en la Europa suroriental y en Oriente Medio. Es una cuestión, como todas las que atañen al proceso de integración, de pragmatismo puro y duro.

Quizá algún día se consideró impensable que Turquía entrara a la Unión, pero lo mismo se dijo en los inicios de la segunda posguerra con respecto a que Francia y Alemania pudieran coexistir pacíficamente y justo después dio inicio el extraordinario experimento político que es la integración europea. Ojalá que diciembre de 2004 sea el inicio también de una nueva era, en la que nada sea imposible, y que la entrada de Turquía implique para Europa un nuevo comienzo en su relación con el mundo islámico. Dentro de una década o quizás más se sabrá si la UE y Turquía han estado a la altura del reto o no.

6. EL RECRUDECIMIENTO DEL CONFLICTO ÁRABE-ISRAELÍ A PARTIR DE LOS ATENTADOS DEL 11 DE SEPTIEMBRE DE 2001: TERRORISMO Y OCUPACIÓN MILITAR

ROBERTO MARÍN GUZMÁN
Universidad de Costa Rica

Los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001 y la reacción estadounidense contra el grupo Al Qaeda, contra Osama bin Laden, contra los Talibán de Afganistán y contra las otras agrupaciones árabes y musulmanas que pudieran tener nexos con Bin Laden, trajeron para los israelíes y para los palestinos consecuencias incalculables. El conflicto árabe-israelí, que sigue vigente y que continúa siendo uno de los más complejos del área general del Medio Oriente, con repercusiones en todo el mundo, es básico para comprender los atentados del 11 de septiembre y sus consecuencias regionales y mundiales.¹

Las nuevas definiciones de terrorismo que dio el presidente Bush de Estados Unidos, así como sus debatibles opiniones de que Dios no es imparcial (queriendo decir que Dios se encuentra de su lado) y de que quien no esté con él está en contra de Estados Unidos, han traído también devastadoras consecuencias en el conflicto árabe-israelí. Esas nuevas definiciones de terrorismo han tenido un eco resonante en

¹ Para mayores detalles y análisis del impacto de los atentados del 11 de septiembre de 2001 sobre el conflicto árabe-israelí, véase Camille Mansour, "The Impact of 11 September on the Israeli-Palestinian Conflict", 2002, pp. 5-18.

la política israelí de Sharon contra los palestinos. Los métodos violentos y agresivos israelíes contra la población civil palestina, contra la Autoridad Nacional Palestina (ANP) y, por extensión, contra 'Arafat, contra la OLP y contra los terroristas suicidas fundamentalistas del Hamas y del Jihad Islámico, encuentran una clara justificación en esos nuevos conceptos de terrorismo que Sharon ha hecho propios. La justificación de las acciones militares contra los palestinos en Ramallah, en Tulkarem, en Jenin, en al-Khalil, en Gaza, etc., las encuentra Sharon aduciendo que 'Arafat y su grupo son terroristas y que el presidente de la ANP no hace nada para detener a los terroristas suicidas del Hamas y del Jihad Islámico. Con estos planteamientos Sharon cree obtener la justificación de la represión política y de la violación a los derechos humanos en los territorios palestinos. No hay duda de que sus ataques y represión son reprobables desde todo punto de vista y que el terrorismo de Estado que practica Israel es tan condenable como el acto terrorista de un suicida fundamentalista que ha llegado a la medida extrema de inmolarse, de entregar su vida, que es lo único que le queda. Algunos han llegado a creer que ya no tienen nada más que perder. Es posible interpretar que en la resistencia palestina lo que cuenta es la acción de grupo por encima del individuo.² La reacción palestina ha sido asimismo muy violenta con sus acciones terroristas dirigidas contra objetivos civiles israelíes.

El bombardeo de Israel en Jenin, en los primeros meses del año 2002, bajo el pretexto de acabar con las células extremistas del Hamas y del Jihad Islámico, ha sido una de las más violentas acciones militares israelíes contra población civil palestina. Los ataques militares israelíes en Jenin han causado, por la destrucción y las muertes, una gran consterna-

² Para mayores detalles y una minuciosa discusión sobre el derecho a la resistencia de los palestinos, y la propuesta de Azmi Bishara, miembro palestino del Knesset, véase Richard Falk, "Azmi Bishara, the Right of Resistance, and the Palestinian Ordeal", 2002, pp. 19-33.

ción internacional y han generado innumerables protestas en todo el mundo contra el gobierno de Sharon y contra el ejército israelí. Es probable que nunca logremos saber el número de víctimas en Jenin. Según los palestinos se cuentan por miles. Israel anuncia que han sido menos de un centenar. Sin embargo, Sharon se ha negado a que se haga efectiva la petición palestina de que observadores de la ONU investiguen lo ocurrido en Jenin. ¿Por qué Israel se opone a ello? ¿Qué es lo que desea ocultar? ¿Quiere Israel esconder al mundo la verdad de lo ocurrido en Jenin y que nunca se conozcan las verdaderas dimensiones de estos hechos? ¿Por qué el ejército israelí sacaba secretamente los cadáveres de los palestinos de Jenin para ir a enterrarlos en otros lugares?

El primer ministro Sharon acusó a 'Arafat de ser partidario del terrorismo y de no hacer nada por controlar las acciones suicidas terroristas del Hamas y del Jihad Islámico. Debido a estas acusaciones, Sharon cree encontrar la justificación para sitiar a 'Arafat y dejarlo inmovilizado por más de un mes, cercado por los tanques israelíes en las oficinas gubernamentales de la Autoridad Nacional Palestina en Ramallah, del 29 de marzo al 3 de mayo de 2002. Valga recordar que tan sólo un corto tiempo antes el ejército israelí había destruido los helicópteros de la ANP y sus edificaciones gubernamentales. Para ambas acciones Israel operaba en respuesta a atentados terroristas palestinos. Inclusive antes de ello Sharon ejerció una gran represión contra 'Arafat e impidió que el presidente de la ANP pudiera trasladarse a Belén para las celebraciones religiosas cristianas de Navidad y Año Nuevo (2001-2002). Cuando finalmente Israel levantó el sitio contra 'Arafat en Ramallah, quizá por presiones internacionales, lo hizo con la condición de que no se investigara lo ocurrido en Jenin.

Es oportuno señalar que a Ariel Sharon se le acusa de crímenes de guerra por las masacres de Sabra y Shatila en Beirut en 1982. A lo anterior se pueden agregar los bombardeos sobre Jenin y los ataques intensos sobre Ramallah, al-Kalil, Tulkarem y Gaza en los primeros meses de 2002 y todas

las otras acciones consideradas a nivel internacional como terrorismo de Estado que ha seguido practicando contra poblaciones civiles palestinas en los territorios de Cisjordania y Gaza. Todas estas acciones han tenido un mayor recrudecimiento después de los atentados de septiembre de 2001, durante todo 2002, todo 2003 y hasta la fecha, como lo prueba también el asesinato de Ahmad Yasin, fundador y líder espiritual del grupo fundamentalista Hamas, en marzo de 2004 y el de 'Abd al-'Aziz Rantisi en abril de 2004. No hay duda de que estas acciones, que son la respuesta militar a los ataques terroristas suicidas de los grupos Hamas y Jihad Islámico, cobran muchas más víctimas inocentes de civiles, que los ataques terroristas suicidas. Ambas acciones, las del terrorismo palestino o las represivas israelíes, son de todo punto condenables. Una vez más Israel encuentra la justificación a sus acciones militares en la lucha contra el terrorismo y una vez más reaparece el cuestionado asunto de la seguridad nacional, uno de los grandes mitos de Israel, en opinión de Ralph Schoenman.³ Aquí de nuevo observamos un legado de los atentados del 11 de septiembre de 2001 y las reacciones de Estados Unidos y de Israel en la lucha contra el terrorismo, reacciones que como se ha visto son también violentas. La guerra contra el terrorismo probablemente no logrará terminar con el terrorismo, sino que más bien provocará una escalada de la violencia como se está viviendo actualmente en el conflicto árabe-israelí.

Referente al asunto de los crímenes de guerra de Sharon se debe agregar en la explicación que aquellos que tenían pruebas que aparentemente condenarían a Sharon como criminal de guerra por lo de Sabra y Shatila, Elie Hobeika y Jean Ghanem, desaparecieron misteriosamente. Una vez más el misterio envuelve las acciones de Ariel Sharon, según informa la prensa principalmente libanesa.

³ Para mayores detalles véase Ralph Schoenman, *El conflicto árabe-israelí*, 1991, p. 6.

Elie Hobeika, ex ministro libanés y jefe de los servicios de inteligencia de la milicia cristiana de las Fuerzas Libanesas, fue quien comandó la masacre en Sabra y Shatila en septiembre de 1982. Sin embargo, parece que tuvo el apoyo y la complicidad directa de Ariel Sharon, entonces ministro de Defensa de Israel y dirigente supremo de la operación militar israelí “Paz para Galilea”, que invadió el Líbano en el verano de 1982. Según se informa en la prensa internacional,⁴ Hobeika tenía pruebas y aparentemente había grabado cintas en las que se implicaba directamente a Ariel Sharon con las matanzas de Sabra y Shatila de 1982. Como estaba a punto de entregarlas a abogados y senadores belgas —dado que 23 sobrevivientes de la masacre presentaron una querrela contra Ariel Sharon ante la justicia belga— un atentado con coche bomba puso fin a la vida de Hobeika el 25 de enero de 2002.⁵ El 14 de enero de 2002 murió Jean Ghanem, después de que supuestamente por un ataque cardíaco estrelló su automóvil contra un árbol el 1 de enero de 2002.⁶ Tras dos semanas en coma finalmente murió. Ghanem era el lugarteniente político de Hobeika y quizá también tenía información que entregaría a los jueces belgas que investigan la complicidad de Ariel Sharon en la masacre de Sabra y Shatila de 1982. Aunque todavía no se tienen las pruebas contundentes para inculpar a Sharon, la prensa libanesa, luego de informar estos asuntos, sostiene que Ariel Sharon está detrás de los asesinatos de Hobeika y de su lugarteniente Ghanem. Quizá ambos llevaron a la tumba sus secretos y los datos que involucran a Sharon con las masacres en Beirut.

La violencia y mayor agresividad de Sharon también se observan en muchas de sus aseveraciones, como por ejemplo la que informó la prensa internacional: “Lástima que no

⁴ Véanse *The Daily Star*, 25 de enero de 2002. *La Jornada*, 26 de enero de 2002, p. 21 A.

⁵ *La Jornada*, 26 de enero de 2002, p. 21 A.

⁶ *La Jornada*, 1 de febrero de 2002, p. 28.

maté a 'Arafat".⁷ Esta frase la lanzó Ariel Sharon refiriéndose a los acontecimientos de 1982, cuando en su posición de Ministro de Defensa cercó a 'Arafat en Beirut, en el ya mencionado plan "Paz para Galilea". En aquella oportunidad Sharon quizá hubiera podido matar a 'Arafat, pero no lo hizo, no por razones humanitarias, sino porque, según los cálculos que se hicieron en aquella ocasión, el llegar hasta 'Arafat para matarlo hubiera costado la vida de más de 10 000 soldados israelíes. Posiblemente Sharon temía perder su puesto y su carrera política si sus actividades militares podían costar la vida de tantos soldados judíos.

Por otro lado, es importante señalar que Yassir 'Arafat, como líder de la OLP, estuvo acusado de haber dirigido muchas de las acciones terroristas de esta organización palestina contra civiles israelíes, acciones que condenó la opinión pública mundial. No obstante las acusaciones contra 'Arafat, de haber dirigido secretamente por años tantos actos terroristas, este líder palestino obtuvo el premio Nobel de la Paz (1994) a raíz de la Declaración de Principios y los acuerdos de paz con Israel.

Cuando se dieron los atentados contra las Torres Gemelas en Nueva York y el Pentágono en Washington, el conflicto árabe-israelí se encontraba en una difícil situación. Las negociaciones entre ambos contendientes se habían estancado en los últimos meses del gobierno de Bill Clinton tras el fiasco en Camp David. Es oportuno recordar que en la política de Estados Unidos, en los últimos meses del segundo mandato de un presidente, éste ya no tiene mayor influencia, se encuentra en una débil posición pues está a punto de dejar el mando. El fracaso en estas negociaciones en Camp David se debió tanto a la arrogancia e intransigencia de Barak que ofrecía la devolución de algunos territorios a los palestinos, pero a cambio de grandes sacrificios y enormes concesiones de parte de los palestinos a Israel, como por la intrans-

⁷ Véase *La jornada*, 1 de febrero de 2002, p. 28.

sigencia de 'Arafat. 'Arafat rechazó las propuestas de Barak que daban la impresión de ser generosas, pero en el fondo no lo eran tanto, pues aseguraban y robustecían diversos mecanismos para mantener la ocupación militar israelí e impedir el retorno a Palestina de los refugiados palestinos.⁸ También en el fracaso de la reunión de Camp David se acusó a 'Arafat de intransigencia y de no llevar contrapropuestas a lo que presentaba Barak.⁹ Sin embargo, estas opiniones no deben aceptarse tan fácilmente, pues los palestinos también tenían sus proposiciones.

Desde noviembre de 2000 estalló la segunda Intifada. Se han señalado varias razones. En primer lugar la ocupación militar israelí de Cisjordania y Gaza, la opresión militar israelí contra los palestinos, la violación constante a los derechos humanos,¹⁰ los encarcelamientos, las torturas, las expulsiones, los vejámenes de todo tipo contra la población palestina.¹¹ Todos estos asuntos han provocado una reacción también violenta de los palestinos contra quienes los ultrajan y ocupan militarmente sus territorios, coartan sus libertades,

⁸ Para mayores detalles sobre las negociaciones en Camp David y el problema de los refugiados palestinos, los asentamientos de colonos judíos y el estatus de Jerusalén, véase Akram Hanieh, "The Camp David Papers", 2001, pp. 75-97.

⁹ Edward Kauffman, "El conflicto árabe-israelí", conferencia dictada en el Instituto Manuel María Peralta del Servicio Exterior, Ministerio de Relaciones Exteriores de Costa Rica, el 13 de marzo de 2002.

¹⁰ Para mayores detalles véase Lisa Hajjar, "Human Rights in Israel/Palestine: The History and Politics of a Movement", 2001, pp. 21-38.

¹¹ Véanse Amira Hass, "The mirror does not lie", 2001, pp. 102-103. Luego de explicar las formas en que los judíos controlan el agua, los alimentos, las posibilidades de libre movimiento, y restringen a los palestinos el consumo de los recursos, en especial el agua, les confiscan sus propiedades, les impiden trasladarse libremente de un lugar a otro, además de todas las violaciones a los derechos humanos, finalmente concluye: "The new Intifada, which displays the characteristics of both a popular uprising and a quasi-military one, is a final attempt to thrust a mirror in the face of Israelis and to tell them. Take a good look at yourselves and see how racist you have become".

violan sus derechos, les destruyen sus viviendas, talan sus árboles, les restringen el acceso al agua y los retienen en la miseria extrema y en la represión absoluta.¹² La reacción violenta de los palestinos se manifiesta principalmente en los atentados terroristas del Hamas y del Jihad Islámico. A estas razones para la segunda Intifada se puede agregar, como la gota que derramó el vaso de agua, la visita provocadora de Sharon (entonces líder del Partido Likud) en noviembre de 2000 a los lugares santos musulmanes de al-Sharif en Jerusalén y la profanación de estos sitios sagrados para los musulmanes al entrar con irrespeto y con zapatos a la mezquita de al-Aqsa.

Una rápida referencia en este ensayo a la ocupación militar israelí desde la guerra de los seis días hasta el presente, pasando por la Declaración de Principios (1993) y los tra-

¹² Para más detalles sobre toda esta situación de los palestinos y su difícil condición económica, véase Marwan Bishara, "El Apartheid israelí en Palestina", 2002. Al respecto escribió las siguientes líneas: "Las severas restricciones acelerarán el grave declive de la economía palestina, que ya mermó un tercio entre septiembre de 2000 y diciembre de 2001, además de decrecer otro 25% a lo largo del proceso de paz de siete años de duración. La invasión israelí del mes de marzo representará para los palestinos acaso hasta unos 4 000 millones de dólares adicionales. Las nuevas medidas conducirán a mayores reducciones de plantilla o cese de actividades productivas, elevarán el desempleo (que ya sobrepasa el 50% en las ciudades y el 70% en los campamentos) e intensificarán la pobreza, que ya afecta a más del 50% de la población, con una mayoría de familias que subsiste con dos dólares al día. Según el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, las medidas de aislamiento de núcleos habitados han ejercido el más devastador de los efectos sobre la economía palestina. La burocracia de 'Arafat se engrosó con ciento veinte mil sueldos más a fin de reducir el desempleo. Las restricciones han dificultado asimismo la competencia económica y reforzado el monopolio de 'Arafat sobre los productos básicos. El mayor declive económico podría conducir a una mayor desesperación y a la radicalización en el seno de la sociedad palestina. Igualmente, el funcionamiento eficaz de las fuerzas de seguridad palestinas se verá seriamente coartado".

Para mayores detalles sobre la difícil situación económica de los palestinos véase Sara Roy, "Palestinian Society and Economy: the Continued Denial of Possibility", 2001, pp. 5-20.

tados posteriores que devolvieron a los palestinos algunos territorios, como el Tratado sobre Gaza-Jericó (4 de mayo de 1994), nos servirá para comprender lo que ha significado para los palestinos la ocupación militar de Cisjordania y Gaza y el porqué de sus reacciones violentas, sea con la Intifada, o con los atentados suicidas de los extremistas del Hamas y del Jihad Islámico. Al hacerse un diagnóstico global de toda esta situación podremos observar con claridad el dolor y la desesperación de ambos grupos contendientes en este conflicto. Para los palestinos y en general para todos los árabes, Israel es ahora el agresor, el opresor, el que viola los derechos humanos. Perciben a Israel como el victimario y a los palestinos como las víctimas. Sin embargo, es oportuno observar que cuando los palestinos pueden, también reaccionan violentamente contra la agresión, la represión militar y los ataques israelíes contra civiles palestinos y ellos mismos con ataques suicidas matan civiles israelíes. En un análisis internacional es factible observar que un atentado suicida palestino es víctima y victimario al mismo tiempo. Víctima por la situación que vive el palestino y por su propia inmolación. Victimario por cobrar víctimas civiles judías. Por otra parte, los ataques militares israelíes son sin duda ejemplo de lo que en política internacional se ha llamado terrorismo de Estado.

En términos generales es factible señalar que desde la guerra de los seis días cuando Israel ocupó militarmente las tierras árabes de Cisjordania y Gaza, se inició un régimen de control militar israelí sobre los palestinos. Todo opera con órdenes militares y ello nos lleva a reflexionar y a recordar los orígenes del conflicto árabe-israelí y las repercusiones posteriores sobre la población civil.

En 1894 durante el proceso de traición contra Dreyfus las masas parisinas enfurecidas clamaban: “Muerte al traidor, muerte al judío”. Supuestamente Dreyfus había revelado información militar a los alemanes. Esas opiniones antijudías eran parte de un difundido sentimiento contra los judíos en toda Europa, que les perseguía, expulsaba, discriminaba y

confinaba a muchos a *ghettos* insalubres en condiciones infra-humanas. En París en ese año no se presentaba nada distinto de lo que era ya una práctica generalizada. Precisamente por esas opiniones y debido a las constantes prácticas de discriminación contra los judíos, Theodor Herzl convocó en 1897, en Basilea, el Primer Congreso Internacional Sionista con el propósito de defender a los judíos europeos de toda discriminación y persecución. Sus planteamientos, plasmados en *Der Juden Staat*, se dirigían hacia la creación de un Estado para los judíos. Mucho se discutió desde entonces sobre el lugar de ese posible Estado, en especial después de que el sultán turco rehusó vender Palestina a los sionistas. Se propusieron, además de Palestina, distintos lugares como alternativa para la sede del Estado judío. Sin embargo, para 1903, durante el Congreso Internacional Sionista, se rechazó radicalmente cualquier opción que no fuera Palestina y Jerusalén su capital. Con esa finalidad tan precisa, y después de muchos años de lucha, guerrilla, terrorismo y otras acciones violentas, además de diplomacia y contactos, los judíos lograron la fundación del Estado de Israel en Palestina en 1948, con el apoyo internacional y siguiendo los acuerdos de Naciones Unidas. No hay duda de que la fundación del Estado de Israel también creó un gran antagonismo y significó para los palestinos una enorme injusticia al desplazarlos de una parte de su tierra.¹³

¹³ En relación con los orígenes del conflicto árabe-israelí existe una extensa bibliografía. Algunas obras son ya trabajos clásicos. Al respecto se recomiendan: Mark Tessler, *A History of the Israeli-Palestinian Conflict*, 1994, *passim*; Fred Houry, *The Arab-Israeli Dilemma*, 1985, *passim*; Jacques Couland, *Israël et le Proche Orient arabe*, 1969, *passim*; Jacques Couland, *L'éveil du monde arabe*, 1964; Sabri Gereis, *Les arabes en Israël*, 1969; Najief Hawatmeh, "Pour une solution démocratique aux problèmes palestiniens et israéliens", 1970, pp. 350-352; William B. Quandt, *The Politics of Palestinian Nationalism*, 1973; Abraham Léon, *La conception matérialiste de la question juive*, 1968; Eli Lobel, *Les juifs et la Palestine*, 1969; Maxime Rodinson, *Israël et le refus arabe. 75 ans d'histoire*, 1968; Muhammad Muslih, *The Origins of Palestinian Nationalism*, 1988; Ibrahim Abu-Lughod, *The Transformation of Palestine: essays*

Para la fundación del Estado de Israel contribuyeron los horrores del holocausto y el enorme sufrimiento de los judíos, víctimas de una desenfrenada persecución durante la segunda guerra mundial. Estos asuntos conmovieron a muchos países que decidieron apoyar las aspiraciones sionistas de la creación de un Estado en Palestina. En efecto, Naciones Unidas partió Palestina (1947) en dos áreas, una para un Estado judío (con 56.4% del territorio de Palestina) y otra

on the origin and development of the Arab-Israeli conflict, 1971; Robert Hunter, *The Palestinian Uprising*, 1991; Walid Khalidi, *From Haven to Conquest, Readings in Zionism and the Palestine Problem until 1948*, 1971; Jacob Landau, *Arabs in Israel*, 1969; Ann Mosely Lesch, *Arab Politics in Palestine, 1917-1939: The frustration of a nationalist movement*, 1979; Christopher Sykes, *Crossroads to Israel, 1917-1948*, 1965; Meron Benvenisti, *The West Bank handbook. A political lexicon*, 1986; Meron Benvenisti, *The West Bank Data Project. Survey on Israel's policies*, 1984. Estas dos obras de Benvenisti contienen mucha y muy valiosa información sobre los territorios ocupados. Con frecuencia los datos son elocuentes por sí mismos y el autor los trata con algún margen de objetividad y crítica, en especial lo referido a las violaciones de los derechos humanos, los arrestos, los interrogatorios, las confesiones forzadas, las confiscaciones, los impuestos, y lo referente a salud y educación, así como los controles israelíes en las publicaciones de los palestinos y sus libertades individuales. Sus datos sobre las demoliciones de las viviendas palestinas son asimismo elocuentes. Sin embargo, en algunas oportunidades el autor tiende a enfatizar en la idea de que la presencia militar y la administración israelí de Cisjordania y Gaza ha permitido mejorar el nivel de vida y el nivel de consumo personal de muchos bienes de los palestinos en los territorios ocupados. Por estas razones se recomienda leer con cautela estas obras, sobre todo cuando el autor acepta como verdades los informes gubernamentales israelíes sobre las mejoras económicas y materiales de los palestinos. Al respecto los palestinos han publicado también sus informes sobre los problemas de vivienda y educación, además de muchos otros asuntos en los territorios ocupados. Véanse por ejemplo Bakir Abu Kishk e Izzat Ghurani, "Housing", 1980, pp. 77 ss.; Khalil Mahshi y Ramzi Rihan, "Education: Elementary and Secondary", 1980, pp. 40 ss.; Fathiyya Sa'id Nasru, *West Bank Education in Government Schools, 1967-1977*, 1977, pp. 22 ss. Véase también Roberto Marín Guzmán, "Conflictos políticos en Palestina durante el mandato británico: el origen del dilema árabe-judío", 1987, pp. 355-385.

para un Estado palestino (con 42.88% del territorio de Palestina), además de declarar internacional la ciudad de Jerusalén, considerada entonces como *un corpus separatum* (0.65% de Palestina). Para consolidar su Estado, los judíos también cometieron grandes injusticias contra los palestinos, a quienes sometieron desde entonces a confiscaciones, persecuciones, expulsiones y aun llegaron al extremo de masacrar poblaciones civiles palestinas, como en Acre en 1947, Deir Yassin en 1948, Qibya en 1953, Kafr Qassem en 1956 y más recientemente en Sabra y Shatila en 1982.¹⁴ Los palestinos reaccionaron y asimismo actuaron con violencia y cometieron acciones terroristas contra los judíos en Palestina y también fuera de esta tierra, que con frecuencia cobraron muchas víctimas.

Cien años más tarde del *affaire* Dreyfus, en 1994, Golshtein, un fanático judío extremista, en tierras árabes que Israel controlaba militarmente, con una ametralladora masacró en la mezquita Ibrahimí de al-Khalil (Hebrón) a más de treinta palestinos e hirió a muchos otros, congregados en la mezquita para rezar. No obstante, pagó con su vida esa acción. A

¹⁴ En relación con estas masacres judías de palestinos, véanse Tom Seguev, "Kafr Kassem, la Bandera Negra", 1981; Maxime Rodinson, "El otro rostro de Israel", 1969, reproducido en 1970, pp. 239-244; Benny Morris, "The Israeli press and the Qibya operation, 1953", 1996, pp. 40-52. Para más información sobre los grupos terroristas judíos véanse David Niv, *A Short History of the Irgun Zevai Leumi*, Jerusalén, 1980, *passim*; Thierry Nolin, *Haganah, l'armee secrete d'Israel*, 1971, *passim*. También véanse Roberto Marín Guzmán, *La guerra civil en el Líbano. Análisis del contexto político-económico del Medio Oriente*, 1985 (segunda edición, 1986), pp. 294 ss. Para más información sobre las masacres de palestinos en los barrios de Sabra y Shatila, véanse *The Washington Post*, 14 de junio de 1982 y 22 de junio de 1982. *The Philadelphia Enquirer*, 30 de junio de 1982. *The Economist*, 19 de junio de 1982, p. 22. *The New York Times*, 22 de junio de 1982; 1 de julio de 1982; 28 de julio de 1982. *Al-Nahar*, 27 de mayo de 1983. *The Jerusalem Post*, 7 de junio de 1982. *Le Monde Diplomatique*, 8 de junio de 1982; 10 de junio de 1982; 12 de junio de 1982 y 13-14 de febrero de 1983. Véanse también Sheila Ryan, "La invasión israelí al Líbano", 1984, pp. 52-67; Clifford Wright, "La máquina de guerra israelí en el Líbano", 1984, pp. 68-95; Layla Shahid Barrada, "Los asesinatos masivos en Sabra y Chatila", 1982, pp. 30-56.

raíz de ello muchos otros colonos judíos igualmente radicales y de extrema derecha lo consideraron un héroe, un símbolo, un ejemplo a seguir. Durante el entierro de este judío extremista, las masas judías fanáticas y enfurecidas gritaban: "Muerte a todos los árabes". ¿Qué ha pasado en este periodo de cien años? ¿Por qué la radicalización de algunos elementos judíos, que habiendo sido víctimas se convierten en victimarios? ¿Por qué los judíos persiguen a los palestinos? ¿Por qué se ensañan contra ellos, como cobrándoles a los palestinos y por extensión a todos los árabes las monstruosidades de Hitler? ¿Cuáles han sido las reacciones también violentas y terroristas de los palestinos? El propósito de este trabajo es responder a estas preguntas y analizar con detenimiento y objetividad, dentro del proceso del conflicto árabe-israelí, la ocupación militar israelí de Cisjordania y Gaza a partir de la guerra de los seis días de 1967 hasta la Declaración de Principios de 1993, cuando ambos contendientes se reconocieron mutuamente y aceptaron negociar, así como las repercusiones que sobre el conflicto árabe-israelí han tenido los atentados del 11 de septiembre de 2001.

A partir de 1993 con la Declaración de Principios y los subsecuentes acuerdos entre palestinos e israelíes se suponía que la situación iba a cambiar. Sin embargo, sólo ha cambiado parcialmente en unas pocas ciudades y territorios devueltos por Israel a la Autoridad Nacional Palestina. En este ensayo se analiza también lo que ha significado la ocupación militar israelí de Cisjordania y Gaza en el periodo señalado. El lector deberá tener presente que muchas villas y regiones palestinas aún continúan bajo el régimen de ocupación militar israelí, donde la situación para los palestinos sigue siendo la misma desde 1967. No hay duda de que las formas de dominación y control de los israelíes sobre los palestinos durante la ocupación militar se manifiesta en todos los campos, como por ejemplo en materia de educación, salud, las municipalidades, los consejos de aldeas, las cámaras de comercio, los sindicatos, las Universidades privadas, la UNRWA, los nuevos asen-

tamientos de colonos judíos en los territorios ocupados y la situación de la ciudad de Jerusalén, entre muchos otros asuntos, con los que dominan a los palestinos. Esta dominación significa para los palestinos que Israel los mantiene bajo estricto control y esto ha provocado la miseria, la desocupación y la desesperación en que viven. Sin embargo, por las limitaciones de espacio se analizarán a continuación, con algún detalle, solamente los siguientes temas: 1) las restricciones militares israelíes contra las libertades individuales de los palestinos (por ejemplo el traslado, el trabajo, la libertad de prensa, de pensamiento, etc.); 2) el agua; 3) la tierra; 4) la electricidad; 5) la agricultura; 6) la industria, y 7) el comercio. Además, el lector deberá tener en mente que existen muchos otros controles y abusos como encarcelamientos, interrogatorios, torturas, toques de queda, expulsiones, castigos colectivos y demás violaciones a los derechos humanos de parte de las autoridades militares israelíes contra los palestinos de Cisjordania y Gaza. También se explicarán en este ensayo las reacciones de los palestinos, asimismo violentas, y se harán al final algunas reflexiones sobre el fundamentalismo islámico de Palestina, como una alternativa religiosa de los *islamistas* frente a lo que ellos perciben como fracasos del secularismo en Palestina.

LA OCUPACIÓN MILITAR

Después de la guerra de los seis días de 1967 y hasta 1993 con la Declaración de Principios y con el Acuerdo de Gaza-Jericó de 1994, cuando empezó la devolución de algunos territorios, Israel ocupó militarmente Cisjordania y Gaza, donde los palestinos vivieron bajo un régimen militar. En este aparte se analizarán los más relevantes aspectos y características de la ocupación militar israelí.

A raíz de la ocupación militar de Gaza y Cisjordania (Judea y Samaria) Israel emitió la proclamación número 1 que establecía con toda claridad que los oficiales del ejército

israelí tendrían bajo su responsabilidad velar por la seguridad y mantener el orden público.¹⁵ La proclamación número 2 de Israel establecía que todos los poderes del gobierno, de la legislación, los nombramientos y la administración, respecto de la totalidad de la región y sus habitantes, pertenecían al gobernador militar, a quien las Fuerzas de Defensa de Israel nombraban en su puesto. El Comando Regional para el control y administración militar de Cisjordania se ubicó en Beit-El, al norte de Ramallah y el Comando Regional para la Franja de Gaza y la parte norte del Sinaí se localizó en la ciudad de Gaza.¹⁶ De acuerdo con estas divisiones militares administrativas, el gobernador militar podía delegar parte de las funciones castrenses en los comandantes militares de Distritos y a otros funcionarios de menor rango, así como en la Oficina de Asuntos Internos y en el Comando Regional. Para un mayor control militar y con el propósito de lograr una más estricta administración israelí, la región ocupada de Cisjordania se dividió en seis distritos militares, cada uno bajo la dirección de un gobernador militar.

Por otra parte, es importante enfatizar en el hecho de que el personal para la administración de justicia y todo otro personal legal, llegaba a estos territorios ocupados procedente de los cuerpos militares generales. Asimismo, todo personal dedicado a los aspectos económicos y sociales quedaba también bajo el control directo de la administración militar,

¹⁵ Ann Mosely Lesch, *Transition to Palestinian self-government: practical steps towards Israeli-Palestinian peace*, 1992, p. 21. Véase también Meir Shamgar, *Military Government in the Territories Administered by Israel, 1967-1980*, 1982, *passim*, en especial pp. 13, 22-28 y 53.

¹⁶ Lesch, *Transition to Palestinian...*, *op. cit.*, p. 21. Para más información sobre las órdenes militares israelíes y su semejanza con las Defense Regulations y las Emergency Regulations de la época del mandato británico sobre Palestina, a pesar de que los judíos rechazaron y se opusieron a estas medidas militares británicas, véanse Lobel, *op. cit.*, 1969, *passim*, en especial pp. 8-9; Gereis, *Les arabes en Israël*, *op. cit.*, 1969, *passim*, en especial pp. 95-96 y 98-108. También Marín Guzmán, *La guerra civil...*, *op. cit.*, 1985, *passim*, en especial pp. 318-325.

aunque los respectivos ministerios de estos asuntos tenían alguna participación y podían ayudar en estos rubros. Los asuntos económicos y los de administración han jugado siempre un relevante papel en los territorios ocupados.¹⁷ El gobierno de Israel argumenta que el control militar de estos territorios es básico para la seguridad de sus ciudadanos. La presencia militar tiene como propósito evitar levantamientos, guerras, guerrillas o terrorismo contra Israel, desde dentro de Gaza y Cisjordania. Por esta razón, en los 27 años de estricta ocupación militar de estos territorios, los israelíes emitieron más de 1 300 órdenes militares que han tenido un enorme impacto sobre los territorios ocupados y sus habitantes palestinos, que inclusive alteraron durante ese periodo el estatus legal de Cisjordania y Gaza.

En noviembre de 1981, los israelíes introdujeron en los territorios ocupados la administración civil, con el fin de que ésta se dedicara a los asuntos económicos y sociales, mientras que las Fuerzas de Defensa israelíes controlarían los aspectos vinculados con la ocupación militar y todo lo concerniente a la seguridad nacional y la de los territorios ocupados. Sin embargo, los poderes Ejecutivo, Judicial y Legislativo permanecieron en manos de comandantes militares.¹⁸ Debido a estos cambios, los palestinos se vieron obligados a tornar a la administración civil para todo lo que no estuviera relacionado con la seguridad.

El gobierno israelí ha mantenido un sistema básico de administración de las áreas conquistadas en la guerra de 1948

¹⁷ Para más información al respecto véanse Tessler, *op. cit.*, 1994, *passim*, en especial pp. 524-531. Lesch, *Transition to Palestinian...*, *op. cit.*, 1992, p. 21; Sarah Graham-Brown, "The Economic Consequences of Occupation", 1983, pp. 206 ss.; Ghassan Harb, "Labor and Manpower", 1980, pp. 94-95; Brian Van Arkadie, *Benefits and Burdens: A report on West Bank and Gaza Strip economies since 1967, 1977*, *passim*.

¹⁸ Lesch, *Transition to Palestinian...*, *op. cit.*, 1992, p. 22. Véase también Palestinian Academy Society for the Study of International Affairs (PASSIA), *The West Bank and Gaza Strip*, 1990, pp. 63-64

que sigue algunos elementos de los sistemas preexistentes. Por ejemplo, se dejó a empleados palestinos en los departamentos de agricultura, comunicaciones (correos, telégrafos), transporte, educación, salud, trabajos públicos y asuntos sociales. Algunos palestinos también han trabajado en aduanas e impuestos, pero a ninguno se le ha autorizado a laborar en el sistema penal. Algunas cortes locales funcionan bajo la supervisión del Ministerio de Justicia Israelí. En los territorios ocupados de Cisjordania y Gaza a partir de 1967, la administración militar israelí ha mantenido un sistema muy estricto de control que dificulta aún más la situación de los palestinos, dado que el gobierno militar israelí retiene toda la autoridad y cuenta con la fuerza para aprobar o rechazar los nombramientos de empleados palestinos, las políticas socioeconómicas, de salud, de educación, etc. El gobierno militar israelí se adjudica también el poder para contratar o dejar cesantes sin ninguna explicación a los palestinos en los territorios ocupados. Asimismo, controla los presupuestos departamentales palestinos y con el poder de las armas impone sus políticas en todos los asuntos.¹⁹ Todo lo anterior queda reflejado en los estrictos controles que ha ejercido Israel sobre las poblaciones palestinas en las más diversas materias. A continuación se detallan solamente algunos aspectos.

Restricciones que impone la ocupación militar.

La respuesta palestina

La ocupación militar israelí ha limitado enormemente la experiencia y las habilidades políticas de los palestinos, es por ello que han quedado al margen de la posibilidad de fundar instituciones que le lleven a un gobierno propio bien organizado. Estas ideas de participación política y un gobierno propio, aparecen en la Declaración de Principios y en los funda-

¹⁹ Lesch, *Transition to Palestinian...*, op. cit., 1992, p. 22.

mentos de los acuerdos de paz entre los palestinos e Israel. Sin embargo, durante muchos años el gobierno militar israelí de los territorios ocupados ha restringido a los palestinos la libertad de palabra, de publicación —censura periódicos y otras publicaciones—, de organización, de reunión. También expresamente el gobierno militar ha prohibido las reuniones políticas públicas. Debido a que todas las actividades políticas están prohibidas, los palestinos pueden recibir acusaciones y por motivos de seguridad inclusive sufrir arrestos por violación de estas restricciones militares. A veces la violación penalizada por Israel podía ser solamente por poseer en sus casas, negocios, talleres u oficinas una bandera palestina, emblema proscrito por las autoridades militares israelíes por muchos años antes de la devolución de algunos territorios a los palestinos.

Periódicos diarios sólo se publican en la parte oriental de Jerusalén que está bajo leyes diferentes y a veces menos restrictivas que otras áreas de los territorios ocupados. Sin embargo, estos periódicos también son objeto de una estricta censura. Israel prohíbe la publicación de ciertos temas polémicos. La distribución de periódicos en Cisjordania y en Gaza está vedada, aun cuando la circulación de algunos diarios se permite en Jerusalén y en los poblados palestinos de Israel.²⁰

A consecuencia de que el gobierno militar israelí ha restringido todo desarrollo institucional palestino dentro de los territorios ocupados, los palestinos se han convertido en poblaciones cada vez más dependientes y sin experiencia administrativa. Desde el punto de vista económico el gobierno militar también ha impedido el movimiento de capital palestino, ha limitado la publicación de sus informes técnicos, además de expropiar y apoderarse de muchos bienes de los residentes de Cisjordania y Gaza. Israel asimismo ha cerrado

²⁰ Benvenisti, *The West Bank handbook*, *op. cit.*, 1989, *passim*, en especial pp. 172-176; Lesch, *Transition to Palestinian...*, *op. cit.*, 1992, p. 29.

muchas instituciones palestinas y ha rehusado registrar algunas más. Otras las prohibió militarmente y neutralizó a sus líderes por medio de amenazas, persecuciones, arrestos y deportaciones. A la larga lista de las diversas organizaciones e instituciones palestinas que se vieron afectadas por las restricciones militares de la ocupación israelí, además de las ya analizadas, se pueden agregar los institutos de investigación, las corporaciones, las cooperativas, y con frecuencia también algunas organizaciones caritativas.²¹

En la vida civil el gobierno militar israelí prohíbe a los palestinos, en especial a los maestros, profesores y trabajadores sociales en Cisjordania y Gaza, que puedan colaborar con sus colegas en el sector privado. Por otra parte, llama la atención que aun para las más simples actividades económicas y sociales, los palestinos deben obtener permisos especiales de las autoridades israelíes. Un gran número de solicitudes de permisos se rechazan o simplemente el gobierno militar israelí no las responde. Esto provoca que muchos palestinos, después de una prolongada espera, no tengan más alternativa que actuar sin la aprobación israelí, lo que los convierte en víctimas de la constante represión militar.²²

Todo lo anterior ocasiona que los palestinos vivan en una constante situación de inseguridad en sus vidas y propiedades, sin posibilidades políticas ni económicas. El gobierno militar israelí también se adjudica la autoridad de expulsar de Cisjordania y Gaza a cualquier palestino y enviarlo al exilio permanente, aun sin causas claramente comprobadas. Constantemente arrestan a palestinos y los retienen por largos periodos de tiempo sin un juicio. En las cárceles se dan grandes abusos y violaciones a los derechos humanos, como por ejemplo las severas torturas para lograr confesiones for-

²¹ Benvenisti, *The West Bank handbook*, *op. cit.*, 1989, *passim*, en especial pp. 157 ss.; Lesch, *Transition to Palestinian...*, *op. cit.*, 1992, p. 30.

²² Lesch, *Transition to Palestinian...*, *op. cit.*, 1992, p. 30. Para el caso de Gaza véase Hass A., *Drinking the Sea at Gaza*, 1999, pp. 165 ss.

zadas.²³ Aquellos palestinos que son enviados a la prisión Ketziot en el desierto del Negev viven en tiendas abiertas donde los alimentos son escasos e inadecuados y en donde se da una casi total ausencia de atención médica. A todo lo anterior se puede agregar la incomunicación de que son objeto en esta prisión, pues las visitas de familiares y de abogados son poco frecuentes.²⁴ A aquellos que se enjuicia rara vez obtienen algún tipo de protección legal, dado que los jueces israelíes que deben lealtad al mismo sistema militar que arresta a los palestinos no hacen caso a las evidencias de tortura ni a las confesiones forzadas. Siempre imponen severos castigos aun por las más insignificantes faltas.²⁵

Con tantas y tan severas formas de restricción de las actividades políticas, administrativas, económicas, sociales y culturales por parte del gobierno militar israelí de ocupación, los palestinos se ven forzados a desarrollar instituciones, en la medida de lo posible, para responder a sus múltiples necesidades y poder contar con algunos quehaceres cívicos.²⁶ Asi-

²³ Para más detalles sobre las violaciones a los derechos humanos en las cárceles israelíes, las torturas y las confesiones forzadas, véanse Schoenman, *op. cit.*, 1991, *passim*; Benvenisti, *The West Bank handbook, op. cit.*, 1989, *passim*, en especial pp. 58-60. También Al-Haq, *Punishing a Nation*, 1990, *passim*, en especial pp. 123-139 y 154-182. Véase también *Israeli Settler Violence in the Occupied Territories, 1980-1984*, 1985, *passim*.

²⁴ Aruri, *op. cit.*, 1983, *passim*; Lesch, *Transition to Palestinian...*, *op. cit.*, 1992, p. 70. Véase también Raja Shehadeh, *Occupie's Law. Israel and the West Bank*, 1988, *passim*.

²⁵ Sobre estos asuntos de violaciones israelíes a los derechos humanos en los territorios ocupados, de arrestos, torturas, confesiones forzadas, prolongados interrogatorios y encarcelamientos sin juicios, existe una amplia bibliografía. Se recomienda Raja Shehadeh, "Israel and the Palestinians: Human Rights in the Occupied Territories", 1991, pp. 29-42; Lesch, *Transition to Palestinian...*, *op. cit.*, 1992, p. 70; Benvenisti, *The West Bank handbook, op. cit.*, 1989, *passim*, en especial pp. 58-60 y 85-87; Al-Haq, *op. cit.*, *passim*, en especial pp. 59-76, 123-139, 154-182 y 264-275; Schoenman, *op. cit.*, 1991, *passim*.

²⁶ Véase por ejemplo Mouin Rabbani, "Palestinian Human Rights Activism under israeli occupation: the case of al-Haq", 1994, pp. 27-52.

mismo, es importante recordar que al principio muchos palestinos pensaron que la ocupación israelí de Cisjordania y Gaza iba a ser breve, semejante a la que Israel puso en práctica cuando tomó militarmente la Franja de Gaza —1956-1957— a raíz de la guerra de Suez.²⁷ Sin embargo, cuando Israel anexó Jerusalén se dieron cuenta de que la ocupación iba a ser prolongada. Los palestinos se opusieron y con entereza rechazaron los planes israelíes de ocupación militar de Cisjordania y Gaza, aunque sin éxito. Hubo numerosas protestas en los territorios ocupados y varias huelgas que recibieron la más estricta represión militar israelí y resultaron en arrestos masivos y en expulsiones. En Gaza los israelíes severamente reprimieron una insurrección masiva en 1970-1971.²⁸ Las elecciones de 1976 de municipales en los territorios ocupados tuvieron un gran apoyo del Frente Nacional Palestino (FNP)²⁹ y muchas otras organizaciones políticas palestinas que estaban prohibidas por el gobierno militar. Los municipales expresaron sus claros planteamientos nacionalistas y su protesta contra la ocupación militar israelí de Cisjordania y Gaza. Como resultado de estos movimientos, el gobierno militar israelí les restringió aún más sus actividades y reprimió fuertemente al Frente Nacional Palestino. Posteriormente los palestinos recrudecieron sus actividades guerrilleras y sus ataques terroristas dirigidos contra objetivos civiles israelíes.

Los palestinos también organizaron otros grupos de protesta contra la ocupación militar israelí, como el llamado Co-

²⁷ Para más información sobre la guerra de Suez de 1956, véanse Anthony Eden, *The Suez Crisis of 1956*, 1968; Anouar Abdel Malek, *Egipto, Sociedad Militar*, 1974, *passim*; Khoury, *op. cit.*, 1985, pp. 207-209; Tessler, *op. cit.*, 1994, *passim*, en especial pp. 331-332, 335-336, 345 y 349-357; Marín Guzmán, *La guerra civil...*, *op. cit.*, 1985, *passim*, en especial p. 84.

²⁸ Tessler, *op. cit.*, 1994, pp. 472-474; Lesch, *Transition to Palestinian...*, *op. cit.*, 1992, p. 31.

²⁹ Para más detalles véanse Santiago Quintana Pali, *La resistencia palestina*, 1980, *passim*; Marín Guzmán, *La guerra civil...*, *op. cit.*, 1985, *passim*, en especial pp. 294 ss.

mité Nacional que incluía a gran número de munícipes y muchos profesionistas de distintas ramas. El propósito era oponerse a los Tratados de paz de Camp David que establecían la paz y las relaciones diplomáticas entre Israel y Egipto, así como la devolución de la península del Sinaí. Sin embargo, en estos tratados no se involucraba multilateralmente a los palestinos y no se mencionaba la necesidad de la devolución de los territorios ocupados de Gaza y Cisjordania, ni las Alturas del Golán a Siria. Tampoco se referían esos tratados a la necesidad de detener la violación israelí a los derechos humanos en los territorios ocupados, ni lo referente a las tierras, las propiedades y el agua.³⁰ La reacción israelí contra estas protestas palestinas, que eran sin duda una respuesta a la ocupación militar, fue inmediata: prohibió el Comité Nacional y cerró la mayoría de las municipalidades. A raíz de todo esto, y debido a la estricta represión y control militar israelí en los territorios ocupados, los palestinos sólo pudieron acudir a algunas pocas formas de organización civil para hacer frente a las necesidades de la vida diaria. A todas estas actividades deberán agregarse los grupos políticos que, aunque prohibidos, siguieron operando secretamente. Los palestinos intentaron entonces fortalecer las Cámaras de Comercio, las organizaciones caritativas, algunos sindicatos de comercio y profesionales, no obstante las restricciones y la represión israelí.

Algunas organizaciones políticas palestinas prohibidas por Israel operaron en la clandestinidad durante la década de 1980 y algunos años de la década de 1990. Tuvieron algún éxito al crear ciertas estructuras para mejorar, por ejemplo, los programas de salud de los palestinos en Cisjordania y Gaza. También lograron llenar algunas de las más apremiantes necesidades de las mujeres y los jóvenes palestinos en los terri-

³⁰ The Arab Republic of Egypt, Ministry of Foreign Affairs, *White Paper on the Peace Initiatives Undertaken by President Anwar al-Sadat (1971-1977)*, 1978, *passim*. También Ann Mosely Lesch y Mark Tessler, *Israel, Egypt and the Palestinians: From Camp David to Intifada*, 1989, *passim*; Marín Guzmán, *La guerra civil...*, *op. cit.*, 1985, pp. 340 ss.

torios ocupados. Entre estas organizaciones palestinas se pueden mencionar los cuatro comités más importantes para mujeres: El Comité para el Trabajo de las Mujeres, establecido en Ramallah; El Sindicato de los Comités de las Mujeres Trabajadoras; Los Comités de Mujeres Palestinas y Los Comités Femeninos para el Trabajo Social. Todos estos comités intentaban llenar los servicios básicos para las mujeres, como por ejemplo guarderías de niños durante el día, campamentos veraniegos para los niños, cuidados básicos de salud para los infantes y educación para las mujeres y sus hijos. A lo anterior se puede agregar el trabajo productivo para muchas mujeres, como por ejemplo en la fabricación de algunos juguetes, en la elaboración de pepinillos, en la confección casera de galletas y pasteles. También con estos grupos clandestinos se pretendía obtener la participación política activa de las mujeres como grupo consciente de los problemas internos y lograr su movilización para visitar familiares en las cárceles israelíes.

Estos grupos hicieron una gran labor en mitigar un poco los más apremiantes problemas que padecían los palestinos bajo la ocupación militar israelí, tanto en las ciudades como en las zonas rurales y en los campamentos de refugiados. Lograron movilizar a numerosos palestinos marginados por el sistema. Muchos voluntarios y estudiantes muy activos se involucraron posteriormente en asuntos relacionados con entrenamiento médico, asesoría agrícola y actuaron como apoyo en varios programas en favor de la superación de la mujer palestina. A pesar de la base muy rudimentaria y las grandes limitaciones, tuvieron algunos logros positivos muy concretos, como por ejemplo el establecimiento de clínicas de salud en algunas villas, la difusión de programas de medicina preventiva y el mejoramiento de la sanidad. También lograron impartir los fundamentos de primeros auxilios y de higiene, que fueron básicos para mejorar las condiciones de vida de los palestinos.³¹

³¹ Lesch, *Transition to Palestinian...*, *op. cit.*, 1992, p. 31. También Tessler, *op. cit.*, 1994, *passim*.

Los palestinos durante la ocupación militar israelí han tenido que afrontar los toques de queda, que significan uno de los más serios problemas de su vida diaria, por ser constantes y prolongados. Con frecuencia algunos niños palestinos, cuando salen de sus casas a jugar en los pasillos entre los edificios o en callejones, sufren serias heridas de bala de los soldados israelíes y algunos inclusive la muerte. Por estos prolongados toques de queda es muy difícil para los palestinos el proveerse de alimentos, pues sólo lo pueden realizar si se levanta el toque de queda, aunque sea por unas pocas horas, y solamente si el ejército de ocupación permite que las tiendas y las panaderías abran sus puertas. Durante esos prolongados toques de queda tampoco pueden los palestinos llevar a sus enfermos a los hospitales, pues temen que los soldados israelíes les disparen.

Dentro de las violaciones a los derechos individuales se han dado también severas restricciones en el tránsito de los palestinos de un sitio a otro. Si desean trasladarse deben solicitar un permiso especial para viajar de un lugar a otro dentro de los territorios ocupados y desde Cisjordania y Gaza a Israel. Por otro lado, se restringe estrictamente el acceso desde Jordania o hacia esa nación por los puentes Damiya y Allenby. Para Israel esta minuciosa vigilancia obedece a razones de seguridad interna y a motivos políticos, y ocurre que en numerosas ocasiones el gobierno militar israelí de los territorios ocupados niega a todos los residentes de una aldea o de una ciudad el acceso a esos puentes, como castigo colectivo a toda esa población. Se argumenta que algún miembro del lugar castigado ha participado en una manifestación o en algún acto violento contra Israel.

La ocupación militar se manifiesta también en la recolección forzada de los impuestos, una de las más onerosas cargas que pesan sobre la población palestina. Aquí entra en juego toda una discusión respecto de si la ocupación militar israelí significa una gran inversión y excesivos gastos para Israel, o si más bien la ocupación ha llegado a ser un gran negocio para

los israelíes, tomando en cuenta las formas ilegales y abusivas del cobro de impuestos, peajes y confiscaciones. Piénsese, por ejemplo, en los peajes exorbitantes que los israelíes cobran a los palestinos. Por ejemplo, para 1986, antes del estallido de la Intifada, los peajes para cruzar los puentes sobre el río Jordán alcanzaron la suma de 31 893 834 dólares que llegaron al tesoro israelí.³² Algunos otros datos son igualmente reveladores, aún los explicados por funcionarios israelíes: de 1967 a 1987, cuando estalló la Intifada, se ha calculado que los impuestos alcanzaron la suma de 800 millones de dólares. Solamente para 1987, se asegura que de los impuestos recaudados 80 millones llegaron al tesoro israelí.³³

Durante la ocupación los soldados israelíes con frecuencia entran violentamente a una casa o a una tienda para confiscar documentos, muebles, maquinaria y aparatos eléctricos, con el propósito de recaudar los impuestos que supuestamente los palestinos adeudan al gobierno militar israelí.³⁴ Se ha informado que algunas familias palestinas han quedado sin un solo mueble después de la confiscación de bienes bajo el pretexto de los impuestos. De la misma forma algunas fábricas, depen-

³² Hisham Jabber, "Financial Administration in the Israeli occupied West Bank", citado por Shehadeh, "Israel and the Palestinians...", *op. cit.*, 1991, p. 37. Es oportuno mencionar que los informes del Banco Mundial muestran que a pesar de que los israelíes manifiestan que han invertido masivamente en Gaza, por ejemplo, más bien se ha dado una inversión negativa en esta zona. Hass lo describe dramáticamente con las siguientes palabras: "We have poured a lot of Israeli money into Gaza", they said. Figures issued by the World Bank tell a different story, showing negative investment in the Strip. But even without such hard, authoritative evidence, one look at Gaza's rotting infrastructure —the lack of clean running water, paved streets, reliable electricity, and modern sewage systems-belies the claims of massive investment", Hass, *Drinking the Sea...*, *op. cit.*, p. 126.

³³ Véase Benvenisti, *op. cit.*, 1984, p. 32. Véase también Shehadeh, "Israel and the Palestinians: Humana.", *op. cit.*, p. 37.

³⁴ Para más información sobre los impuestos que los israelíes recaudaban en los territorios ocupados véanse Benvenisti, *The West Bank handbook*, *op. cit.*, 1989, *passim*, en especial pp. 91-92 y 202-204; Lesch, *Transition to Palestinian...*, *op. cit.*, 1992, p. 71.

dientes y con grandes limitaciones, han perdido toda su maquinaria y sus productos elaborados después de las requisas violentas de los soldados israelíes. Muchos palestinos se han quejado de la agresividad israelí en la recaudación de impuestos, así como de la injusticia y formas discriminatorias, ya que los habitantes de Gaza, por ejemplo, pagan más altos impuestos que los israelíes, tal como lo manifiesta un informe del Banco Mundial. De igual manera los palestinos critican la forma corrupta y abusiva de lo que popularmente se conoce en Gaza, por ejemplo, como el “impuesto por estar vivo”.³⁵

Otra violación israelí a los derechos individuales de los palestinos durante la ocupación militar se da en las confiscaciones de propiedades, no solo de muebles, electrodomésticos y maquinarias. Los soldados israelíes frecuentemente, desde 1967, confiscan las tierras de los palestinos, destruyen sus huertas y ordenan la demolición de sus casas, sin que para ello medien órdenes legales claramente establecidas. A principio de la década de 1970 Ariel Sharon, entonces general del Comando Israelí del Sur, puso en práctica severas medidas represivas contra los palestinos de Gaza, además de los castigos colectivos, los encarcelamientos y diversas formas de

³⁵ Para más información sobre el impuesto popularmente llamado en Gaza como “impuesto por estar vivo”, véase Hass, *Drinking the Sea...*, *op. cit.*, 1999, pp. 128-131. Hass explica con detalle las formas corruptas e ilegales de las autoridades israelíes de recaudar estos impuestos. También World Bank, *Developing the Occupied Territories: An investment in Peace*, 1993, *passim*, en especial vol. II, pp. 113 ss. Véanse Benvenisti, *The West Bank handbook*, *op. cit.*, 1989, *passim*, en especial pp. 91-92 y 202-204; Lesch, *Transition to Palestinian...*, *op. cit.*, 1992, p. 71. Las requisas violentas del ejército israelí de muebles y maquinarias de los palestinos y su posterior entrega a los judíos, que ocurrían ya desde 1948, las describió detalladamente Fouzi El-Asmar, *To be an Arab in Israel*, 1978, *passim*, en especial pp. 47 ss. y 63-102. Para épocas más recientes de todos estos abusos cometidos por los israelíes contra los palestinos, véanse Tessler, *op. cit.*, 1994, *passim*, en especial pp. 470-471. También Ian Lustick, *Arabs in the Jewish State. Israel's control of a National Minority*, 1980, *passim*, en especial pp. 65-197; Lesch y Tessler, *op. cit.*, 1989, *passim*, en especial pp. 89-124. Hass, *Drinking the Sea...*, *op. cit.*, 1999, pp. 126-127.

tortura como por ejemplo obligar a los palestinos arrestados a permanecer en el mar por muchas horas con el agua hasta la cintura. También ordenó la demolición de un gran número de casas de los palestinos en Gaza, con el pretexto de encontrar a aquellos simpatizantes con la OLP requeridos por el gobierno militar. Solamente en agosto de 1971 mandó a demoler más de 2 000 viviendas, con lo que dejó en Gaza a más de 16 000 palestinos sin hogar. Veinte años después, en noviembre de 1991, por ejemplo, para sólo citar algunos casos más recientes, el gobierno militar israelí continuaba la misma política en los territorios ocupados y así confiscó 675 acres de propiedades palestinas en Cisjordania solamente. Los soldados israelíes también destruyeron en esa oportunidad 500 olivos, propiedad palestina, y demolieron 23 casas palestinas que supuestamente habían construido sin los permisos adecuados del gobierno militar israelí.³⁶ Por otra parte, un Comité Internacional de la Cruz Roja ha ayudado, con algún éxito, a muchos palestinos que perdieron sus moradas debido a las acciones injustas y abusivas del ejército israelí referentes a la demolición de casas y la confiscación de propiedades. Valga la aclaración que la Cruz Roja Internacional ha tenido que desviar algunos de sus fondos dedicados a otras necesidades para subsanar los problemas creados por las autoridades israelíes.

Todas las manifestaciones públicas están totalmente prohibidas, lo mismo que las protestas o cualquier acto violento contra los soldados israelíes, como lanzarles piedras. Por ello durante la Intifada (1987-1993), por ejemplo, se dieron numerosos casos diarios de arrestos, además de la represión de

³⁶ Para más detalles sobre las distintas medidas represivas israelíes y las órdenes de Ariel Sharon de la demolición de las casas palestinas en Gaza en agosto de 1971, véanse Hass, *Drinking the Sea...*, *op. cit.*, 1999, p. 165. Sara Roy, *Gaza Strip*, 1995, p. 269. Tessler, *op. cit.*, 1994, pp. 472-473; Lesch, *Transition to Palestinian...*, *op. cit.*, 1994, p. 71. Para más información sobre las confiscaciones véase Naomi Chazan, "Domestic Developments in Israel", 1988, pp. 150-186, en especial pp. 154-155.

los soldados israelíes que golpeaban a los palestinos. También hubo muchos casos de heridos y muertes por los disparos de los soldados israelíes contra los manifestantes palestinos armados con piedras. En noviembre de 1991, por ejemplo, durante una manifestación, en la que los palestinos lanzaron piedras, el ejército israelí hirió de bala a veinticinco palestinos y otros siete más sufrieron heridas por las bombas lacrimógenas. Durante esas protestas los soldados israelíes forzaron a los manifestantes palestinos a trasladarse hacia siete escuelas donde el ejército los golpeó, hirió a muchos y detuvo a un gran número de estudiantes.³⁷

En términos generales los recuentos anteriores son sólo algunos de los reiterados abusos de poder y de las medidas represivas del sistema militar israelí que opera en Cisjordania y Gaza. La respuesta palestina también ha sido muy violenta y llena de odio contra sus enemigos, dentro y fuera de Palestina. Para muchos palestinos la lucha se ha convertido en una venganza contra los judíos. Distintos grupos palestinos practican acciones terroristas contra civiles israelíes que con frecuencia cobran víctimas. Entre estas acciones que tuvieron lugar durante los años de la ocupación israelí se pueden mencionar el asesinato de los atletas judíos en Munich en 1972; el ataque terrorista en septiembre de 1985 que mató a tres israelíes en Larnaca, Chipre; el incidente del Achille Lauro en 1985; o los ataques suicidas con explosivos dirigidos contra civiles en Israel, en 1994 y sobre todo el del 21 de enero de 1995, por sólo mencionar algunos casos que han continuado hasta la fecha. Todas estas acciones terroristas redundan en mayores y más estrictas medidas represivas del gobierno militar israelí en los territorios ocupados. Después de los atentados del 11 de septiembre de 2001 han continuado estas acciones terroristas palestinas, en especial con atentados suici-

³⁷ Lesch, *Transition to Palestinian...*, *op. cit.*, 1992, p. 71. Para más detalles véase George Dib y Fuad Jabber, *Israel's violation of Human Rights in the Occupied Territories*, 1970, *passim*.

das del Hamas y del Jihad Islámico en distintos lugares de Israel, sobre todo en restaurantes y autobuses en distintas ciudades, como informan los medios de comunicación. Muchos de los ataques militares israelíes contra objetivos palestinos, que cobran asimismo gran número de víctimas civiles, son respuesta a los actos terroristas palestinos.

El agua

De diversas formas los israelíes han controlado y restringido el agua a los palestinos durante la ocupación militar. Por ejemplo, el gobierno militar negó a los palestinos el agua que podían utilizar los israelíes dentro del mismo Israel o los asentamientos de colonos judíos. Para ello Israel controló todas las fuentes de agua en los territorios ocupados, prohibió la excavación de nuevos pozos, o mejorar o hacer más profundos los ya existentes sin el permiso expreso del gobierno militar. Los israelíes permiten, en forma controlada, el agua a los palestinos sólo para consumo doméstico, no para uso industrial y muy limitado para la agricultura. De esta manera fija cuotas de las aguas que pueden extraer los palestinos, y niega a estos el uso de pozos en áreas cerradas o expropiadas.³⁸

³⁸ Sobre el agua, uno de los asuntos más importantes y polémicos en el Medio Oriente en general y en el conflicto palestino-israelí en particular, existe una abundante bibliografía. Se recomiendan, no obstante, las siguientes obras: Jeffrey Dillman, "Water Rights in the Occupied Territories", 1989, pp. 46-71; Subhi Kahhaleh, *The Water Problem in Israel and its repercussions on the Arab Israeli Conflict*, 1981, *passim*, en especial pp. 12 ss.; Para una percepción diferente véase M. Yakobowitz *et al.*, *The Water in Israel*, 1987, pp. 21 ss.; citado por Dillman, *op. cit.*, 1989, pp. 46-71. También Joe Stork, "Water and Israel's Occupation Strategy", 1983, *passim*, en especial pp. 19 ss.; Uri Davis, Antonia E. L. Maks y John Richardson, "Israel Water Policies", 1980, pp. 3-31; Joyce R. Starr *et al.*, *The Politics of Scarcity: Water in the Middle East*, 1988, *passim*, en especial pp. 45 ss.; Shehadeh, *Occupier's Law...*, *op. cit.*, 1988, pp. 153 ss.; Turkkaya Ataov, "The Israeli use of Palestinian waters", 1982, *passim*, en especial pp. 153 ss. Para una distinta comprensión del problema véase J. Schwartz, "Water Resources in Judea, Sa-

Es oportuno observar que aun cuando la población palestina creció entre 1967 y 1993 un 84% en Cisjordania, el agua para uso doméstico sólo aumentó un 20%. Israel no les incrementó el agua para uso industrial ni agrícola. En el momento de los primeros acuerdos (1994) entre Israel y la OLP, los palestinos en Cisjordania tenían la misma extensión de tierras irrigadas que en 1967; es decir, un total de 1.7 millones de *dunum*, cantidad que no han podido incrementar, no obstante el alto crecimiento de la población.³⁹ En 1990 el gobierno militar israelí concedió a los palestinos el uso de solamente 17% de las aguas subterráneas de Cisjordania. El restante 83% de esas aguas lo utilizaban tanto Israel como los colonos judíos en Cisjordania.⁴⁰ En Cisjordania para 1990 había cerca de 100 000 colonos israelíes que utilizaban 160 000 cm³ al año, lo que equivalía al 20% de las aguas (1990) e irrigaban 69% de los 563 000 *dunum* cultivados con agua que pertenecía a los palestinos.⁴¹ En ese mismo año de 1990 se notó la gran disparidad en la distribución del agua en los territorios ocupados, pues en promedio cada colono judío recibió 1 600 cm³, mientras que cada palestino sólo obtenía 127.⁴²

maria and the Gaza Strip”, 1982, *passim*, en especial pp. 99 ss.; J. A. Allan y Chibli Mallat, *Water in the Middle East. Legal, political and commercial implications*, 1995, *passim*; J. A. Allan, *Water, Peace and the Middle East. Negotiating resources in the Jordan Basin*, 1996, *passim*.

³⁹ Para más información al respecto véase Benvenisti, *The West Bank Data Project...*, *op. cit.*, 1984, *passim*, en especial pp. 14-15; Lesch, *Transition to Palestinian...*, *op. cit.*, 1992, p. 103. También E. A. Sadan, *Policy for immediate economic industrial development in the Gaza Strip*, 1991, p. 6; World Bank, *Developing the Occupied Territories*, vol. V, pp. 49-50.

⁴⁰ Lesch, *Transition to Palestinian...*, *op. cit.*, 1992, p. 103. Para más detalles véase Tessler, *op. cit.*, 1994, p. 521.

⁴¹ Benvenisti, *The West Bank handbook*, *op. cit.*, 1989, *passim*, en especial pp. 223-225; Lesch, *Transition to Palestinian...*, *op. cit.*, 1989, p. 103.

⁴² Para más información al respecto véanse Stork, *op. cit.*, 1983, pp. 19-24; Elisha Kally, *Water and Peace. Water Resources and the Arab-Israeli Peace Process*, 1993, *passim*, en especial pp. 21-24; Lesch, *Transition to Palestinian...*, *op. cit.*, 1989, p. 103.

Es conveniente recordar que Israel desvió dos terceras partes de las fuentes de agua de Cisjordania para provecho de sus ciudadanos en Israel en detrimento del uso y las necesidades de los palestinos en esa zona, las bíblicas Judea y Samaria. Esto significa que Israel obtenía de los territorios ocupados una tercera parte de la totalidad de sus aguas.⁴³

El caso de Gaza es aún más dramático, pues el principal suministro de agua proviene de una fuente que corre parcialmente por territorio israelí. De la totalidad de las aguas que Israel les autoriza usar, los palestinos de la Franja de Gaza destinan cerca de 90% de esas cantidades para la irrigación, prueba de la importancia de la agricultura como principal actividad de muchos habitantes y la gran necesidad que tienen del preciado líquido para irrigar sus terrenos. Sin embargo, con esas cuotas sólo logran irrigar el 45% de las tierras cultivables.⁴⁴ Los campesinos palestinos tratan de obtener el mayor

⁴³ Para más información véanse 'Adil 'Abd al-Jalil Batraji, *Al-Miyah Harb, al-Mustaqbal*, 1992, *passim*, en especial pp. 67-72; Kally, *op. cit.*, 1993, *passim*; Gershon Baskin, *Water: Conflict or Cooperation*, 1992, *passim*; Isam R. Shawwa, "The Water Situation in the Gaza Strip", 1992, pp. 16-20; Lesch y Tessler, *op. cit.*, 1989, pp. 248 ss.; Ibrahim Mattar, "Israeli Settlements and Palestinian Rights", 1983, pp. 204-206; Lesch, *Transition to Palestinian...*, *op. cit.*, 1989, p. 103. También Saul Arlosoloff, "Managing scarce water: recent Israeli experience", 1995, pp. 21-48. Yousef Nasser, "Palestinian management options and challenges within an environment of scarcity and power imbalance", 1996, pp. 49-58, en especial pp. 51-52 donde explica que Israel controla y obtiene más agua que los palestinos. Tony Allan y Massoud Karshenas, "Managing environmental capital: the case of water in Israel, Jordan, the West Bank and Gaza", 1996, pp. 121-133. También Tessler, *op. cit.*, 1994, p. 521.

⁴⁴ Batraji, *op. cit.*, 1992, *passim*, en especial pp. 71-72. Para más información véanse 'Ali Ihsan Bagis, *Water as an element of cooperation and development in the Middle East*, 1994, *passim*, en especial pp. 49-54 y 289-336; Lesch, *Transition to Palestinian...*, *op. cit.*, 1989, p. 104. También Joyce S. Starr, *Covenant over Middle Eastern Waters. Key to world survival*, 1995, *passim*, en especial pp. 76-90; Mostafa Dolatyar y Tim S. Gray, *Water politics in the Middle East. A context for conflict or co-operation?*, 1999, *passim*, en especial pp. 85-115; Stephen C. Loneragan y David B. Brooks, *The economic, ecological*

provecho de esas aguas, que también las emplean los israelíes. Por la constante succión de estas aguas debido a la apertura de nuevos pozos para los colonos judíos, así como la extracción dentro de Israel, y la existencia de la represa de Wadi Gaza en Israel, el agua no fluye libremente y en cantidades abundantes por los cauces en la Franja de Gaza. También se señala que los pozos construidos por los israelíes al este de Gaza han tenido un impacto negativo en la cantidad y en la calidad del agua que utilizan los palestinos en la Franja de Gaza. Por estos malos manejos se han infiltrado aguas negras en los sistemas acuíferos, lo que contamina el agua potable causando serios problemas de salud, y al elevar los niveles de salinidad de las aguas ha dañado la agricultura.⁴⁵ Como resultado de este problema, Israel prohibió a los palestinos extraer más cantidades o practicar nuevos y constantes bombeos de agua, sin embargo no se vedó para los israelíes en las áreas limítrofes a la Franja de Gaza. En la Franja de Gaza los palestinos durante la ocupación militar han tenido acceso únicamente a 200 cm³ de agua per cápita al año, lo que significa solamente 10% de lo que Israel otorga a los colonos judíos en la misma zona.⁴⁶

En las negociaciones entre palestinos e israelíes el asunto del agua ha sido crucial para ambas partes. En el acuerdo del

and geopolitical dimensions of water in Israel, s. f. e., *passim*, en especial pp. 69-82; Nabil al-Samman, *Al-Miyah wa Salam al-Sharq al-Awsat*, s. f. e., *passim*; *Al-Miyah fi al-Mashriq al-'Arabi*, 1995, *passim*, en especial pp. 49-86. Para más detalles sobre toda esta situación del agua y la forma en que Israel acapara el preciado líquido en los territorios ocupados, véase United Nations, *Israel's policy on the West Bank water resources*, 1980, *passim*, en especial p. 17. Hass, *Drinking the Sea...*, *op. cit.*, 1999, p. 146.

⁴⁵ Batraji, *op. cit.*, 1992, *passim*, en especial pp. 71-72. Bagis, *op. cit.*, 1994, en especial pp. 310-311. Lesch, *Transition to Palestinian...*, *op. cit.*, 1992, p. 104. Hass, *Drinking the Sea...*, *op. cit.*, 1999, p. 146.

⁴⁶ Batraji, *op. cit.*, 1992, *passim*, en especial pp. 71-72; Bagis, *op. cit.*, 1994, *passim*, en especial pp. 310-311; Dillman, *op. cit.*, 1989, pp. 46-71. También Lesch, *Transition to Palestinian...*, *op. cit.*, 1992, p. 104; Hass, *Drinking the Sea...*, *op. cit.*, 1999, p. 146; World Bank, *Developing...*, *op. cit.*, vol. V, 1995, pp. 49-50.

4 de mayo de 1994, la negociación sobre el agua parece haber sido satisfactoria para los palestinos, ya que el artículo II.B.31.a, del Anexo II, establece que: “Todo el agua y los sistemas de cloacas, así como todas las fuentes de agua en la Franja de Gaza y el área de Jericó serán operados, manejados y desarrollados (incluyendo la perforación) por la Autoridad Palestina, en forma tal que no dañe las reservas del agua”.⁴⁷ Sin embargo, en el siguiente párrafo, los palestinos cedían a los israelíes una concesión muy generosa: “los sistemas existentes que proveen de agua a los asentamientos y a las instalaciones militares, y los sistemas de agua y reservas dentro de ellos, continuarán operados y manejados por la Mekorot Water Company”.⁴⁸ Esta es una poderosa compañía que por años ha bombeado agua desde los territorios ocupados hacia Israel. Desde 1979, la Mekorot Water Company ha tenido toda autoridad y responsabilidad sobre la administración del agua. La Orden Militar Número 92, adjudicaba al gobierno militar todos los poderes en relación con la administración del agua, y conectaba todos los asuntos referentes al preciado líquido de Cisjordania con los sistemas acuíferos de Israel.

El Acuerdo de Gaza-Jericó estableció claramente que el bombeo de agua en los asentamientos de colonos israelíes y en las instalaciones militares debería estar en total acuerdo con las cantidades existentes de agua potable y de agua para la agricultura. Se acordó que la Autoridad Palestina no debería afectar esas cantidades.⁴⁹ Sin embargo, es atinado señalar

⁴⁷ *Gaza-Jericho Agreement, May 4, 1994*, citado por Raja Shehadeh, “Question of jurisdiction: a legal analysis of the Gaza-Jericho Agreement”, 1992, pp. 18-27, en especial p. 21.

⁴⁸ Para más detalles al respecto véase Shehadeh, “Question of jurisdiction...”, *op. cit.*, 1992, p. 21. Laura Drake, “Between the lines: a textual analysis of the Gaza-Jericho Agreement”, 1994, pp. 1-36. Véase también Hass, *Drinking the Sea...*, *op. cit.*, 1999, p. 146.

⁴⁹ Shehadeh, “Question of jurisdiction...”, *op. cit.*, 1992, p. 22. Véase también Ines Dombrowsky, “The Jordan River Basin: prospects for cooperation within the Middle East peace process”, 1998, pp. 91-112.

que un informe del Banco Mundial de 1993 indica que los palestinos de Cisjordania solamente usan de 15 a 20% del agua disponible en la zona, que como se sabe es agua originada en Cisjordania. El resto lo emplean los asentamientos judíos y también un alto porcentaje se transporta a Israel.⁵⁰

La tierra

Durante la ocupación el gobierno militar con frecuencia confisca y se apropia de muchas tierras que pertenecen a los palestinos, aduciendo diversas razones. La gama de estos motivos va desde formas ilegales hasta pretextos de seguridad interna. Israel ha tomado control de seis categorías diferentes de tierras que comprenden aproximadamente la mitad de los terrenos en Cisjordania y una tercera parte de las propiedades de la Franja de Gaza.⁵¹ Estas seis categorías son:

- 1) Toda la tierra que Egipto o Jordania declararon como tierra estatal, en Gaza y en Cisjordania respectivamente, en el periodo 1948-1967.
- 2) Toda la tierra cuyos propietarios estaban fuera de Cisjordania y Gaza en el momento de la ocupación militar en junio de 1967. Estas propiedades se declararon como "tierras abandonadas".⁵²

⁵⁰ *World Bank, Developing...*, *op. cit.*, vol. V, 1995, pp. 49-50. Véanse también Shehadeh, "Question of jurisdiction...", *op. cit.*, 1992, p. 25. Hass, *Drinking the Sea...*, *op. cit.*, 1999, p. 146.

⁵¹ Para más detalles véase Rami S. Abdulhadi, "Land use planning in the Occupied Palestinian Territories", 1990, pp. 46-63. Véase también Tessler, *op. cit.*, 1994, p. 521, donde asegura que Israel se apoderó de aproximadamente una tercera parte de las tierras de la Franja de Gaza. Benvenisti, *The West Bank handbook...*, *op. cit.*, 1989, *passim*, en especial pp. 113-121.

⁵² Véanse Benvenisti, *The West Bank handbook...*, *op. cit.*, 1989, *passim*, en especial pp. 113-121; Lesch, *Transition to Palestinian...*, *op. cit.*, 1992, p. 102.

- 3) El gobierno militar confisca propiedades privadas palestinas que considera apropiadas para instalaciones y campos militares.
- 4) El gobierno militar confisca terrenos privados, que el ejército israelí destina a entrenamientos y prácticas militares. En general declaran estas tierras como zonas de "seguridad".
- 5) El gobierno militar israelí confisca tierras privadas que considera apropiadas para uso público, como carreteras, parques, etcétera.
- 6) Todas las tierras cuyos procesos de registro estuvieran incompletos en 1967, el gobierno militar las designa como propiedades públicas, aun cuando los dueños palestinos tuvieran documentos del pago de los impuestos, o títulos de compra. Esta última categoría de confiscación israelí afecta cerca de una tercera parte de las propiedades palestinas en Cisjordania y aproximadamente 20% de las propiedades palestinas de Gaza.

Los israelíes también abusan de la confiscación de terrenos cuando notan la existencia de las propiedades *miri*, aquellas que supuestamente pertenecían al gobernante otomano y que procedían de la época del Imperio. Jordania privatizó las tierras *miri* desde 1953, pero Israel no respetó estas decisiones ni los títulos de propiedad de los palestinos y drásticamente confiscó todos estos terrenos. El gobierno militar asimismo incautó las propiedades consideradas *mawat*; es decir, tierras muertas, aquellas a las afueras de las villas que se utilizan para el pastoreo, o para un futuro cultivo. Estos terrenos no estaban registrados como propiedades privadas. Ya se ha notado que aun cuando los palestinos tuvieran títulos de propiedad sobre algunas tierras, los israelíes no los respetan. Con mayor razón se dieron estos abusos si algunos terrenos, como los *mawat*, no tenían títulos privados de posesión.⁵³

⁵³ Para más detalles sobre el proceso de confiscación de propieda-

Es oportuno recordar que desde 1952, Israel creó la Oficina de Tierras Nuevas, para administrar las propiedades adquiridas durante la guerra de 1948 y aquellas incautadas de 1948 a 1952. Entre esas propiedades se incluían aquellas que Israel consideró que los palestinos “habían abandonado” durante la guerra. Esta oficina administraba todas las propiedades recientemente adquiridas por los israelíes y de inmediato las adjudicaba a los colonos judíos.

La electricidad

Otro asunto de gran importancia es el referente a las escasas posibilidades de electrificación que enfrentan los palestinos en los territorios ocupados, debido a las constantes restricciones del gobierno militar israelí. La compañía palestina Compañía Eléctrica de Jerusalén, por ejemplo, siguió operando, pero debía comprar toda la fuerza eléctrica de Israel a la Compañía Eléctrica de Israel. Esto les limita enormemente. Además, el gobierno militar israelí restringe las posibilidades de que los palestinos cuenten con nuevos generadores de electricidad, e inclusive les prohíbe reparar aquellos que se hayan dañado, o las instalaciones eléctricas en Cisjordania. En este territorio ocupado los habitantes se han visto forzados a comprar la mayor parte del flujo eléctrico a Israel. En Gaza, por ejemplo, los palestinos deben comprar la totalidad del poder eléctrico a Israel. El gobierno militar también limita la electrificación sólo para consumo doméstico y muy poco se ha aprobado para uso industrial.⁵⁴ También a nivel perso-

des y la adquisición israelí de tierras de Gaza y Cisjordania véanse Benvenisti, *The West Bank handbook...*, *op. cit.*, 1989, *passim*, en especial pp. 113-121 y 139-140. Benvenisti, *The West Bank Data Project*, pp. 19-27 y pp. 31-35. Lesch, *Transition to Palestinian...*, *op. cit.*, 1992, p. 103.

⁵⁴ Para más detalles véanse Benvenisti, *The West Bank handbook...*, *op. cit.*, 1989, *passim*, en especial pp. 73 y 74-75. Lesch, *Transition to Palestinian...*, *op. cit.*, 1992, p. 104.

nal los palestinos en los territorios ocupados constantemente padecen cortes del fluido eléctrico y con frecuencia vecindarios enteros quedan sin electricidad. La razón que aduce el gobierno militar israelí es que algunos individuos residentes en ese vecindario tienen recibos eléctricos atrasados que no han cancelado. Si esto acontece en épocas más o menos bajo control y de calma, uno puede imaginarse fácilmente los prolongados apagones y también los cortes en el abastecimiento del agua, cuando hay enfrentamientos, huelgas, protestas, o con el estallido de la Intifada, o con los atentados terroristas de suicidas fundamentalistas.

La agricultura

En agricultura las restricciones también han sido alarmantes y han creado enormes problemas a los palestinos en los territorios ocupados. No nos referimos solamente a las restricciones en tierra y agua, como ya se han señalado, sino también que los israelíes limitan a los palestinos en los territorios ocupados las cantidades y las clases de agricultura, a pesar de que el 31% de la fuerza laboral palestina en Cisjordania se dedica a la agricultura, y en Gaza es el 19%. El 25% del producto nacional bruto (PNB) de Cisjordania, durante la ocupación militar, proviene de la agricultura, lo que refleja su enorme importancia. En Gaza es de 18%.⁵⁵ El Gobierno Militar israelí también controla las clases de ganado y pesca que pueden tener los palestinos. Asimismo les restringe el acceso a la tecnología y a las posibilidades de cursos de entrenamiento agrícola. Todo esto se puede detallar de la siguiente manera:

1. El Gobierno Militar israelí exige a los palestinos solicitar y obtener un permiso para plantar frutas y cítricos. Esto

⁵⁵ Lesch, *Transition to Palestinian...*, *op. cit.*, 1992, p. 104. Para más detalles al respecto véase también *The Israeli Settlements in the Occupied Territories. A Collection of Papers*, s. f. e., *passim*, en especial pp. 255-256.

se amplió desde 1983 a los vegetales. En Gaza, desde 1967, los israelíes no otorgan permisos para plantar cítricos, lo que ha provocado una severa disminución de estos productos en la región, con la consecuente ruina de muchos agricultores. Agregado a ello, las otras severas restricciones para la agricultura palestina en Gaza, por ejemplo, ha causado también una drástica caída en la producción de melones, cebollas, uvas, almendras y aceitunas, con grandes consecuencias para la población palestina de Gaza y por extensión también de Cisjordania.⁵⁶ Por otra parte, aduciendo razones de seguridad nacional, los israelíes bloquean a los palestinos tres cuartas partes de las áreas de acceso a la pesca en Gaza, lo que tiene sobre la población pesquera un impacto devastador.

2. El gobierno militar de ocupación también limita a los palestinos la producción agrícola que pueda competir con la israelí. Sin embargo, a los agricultores israelíes se les permite vender sus productos libremente por todos los territorios ocupados. El gobierno militar israelí no otorga permisos a los campesinos palestinos de Gaza, por ejemplo, para la producción de mangos y aguacates, pues estos frutos compiten con los israelíes, de alta rentabilidad para los agricultores judíos. A cambio, Israel facilita licencias a los agricultores palestinos para la producción de fresas, pues esta fruta no compite con los agricultores israelíes. Valga señalar que tampoco es rentable su producción.⁵⁷ A todo lo anterior se puede agregar que según las órdenes militares de ocupación, todo producto palestino que se comercie en Israel debe reci-

⁵⁶ Para mayores detalles sobre los problemas que han tenido que enfrentar los palestinos en la agricultura y los controles israelíes véanse Benvenisti, *The West Bank handbook...*, *op. cit.*, 1989, *passim*, en especial pp. 1-3; Benvenisti, *The West Bank Data Project...*, *op. cit.*, 1984, pp. 12-14. Lesch, *Transition to Palestinian...*, *op. cit.*, 1992, p. 104.

⁵⁷ Lesch, *Transition to Palestinian...*, *op. cit.*, 1992, p. 105.

- bir un permiso especial, y sólo puede venderse en Israel por medio de un monopolio israelí de mercadeo.
3. La ocupación militar israelí limita enormemente los programas de investigación y de extensión agrícola. Esto se ha dado en especial desde mediados de la década de 1970. Por esta razón los palestinos en los Territorios Ocupados tienen poco acceso al conocimiento de los más recientes programas de cultivo, al uso óptimo de las semillas, los fertilizantes, los pesticidas, etc.⁵⁸ A lo anterior es oportuno recordar que los israelíes no han autorizado programas de agricultura en las universidades sino a partir de 1986. Otro punto que se puede agregar a estos asuntos es que las etiquetas e informaciones de los fertilizantes y los pesticidas están en hebreo y no en árabe, lo que limita a los palestinos, que pueden eventualmente dar un mal uso a estos productos.⁵⁹
 4. El gobierno militar israelí de los territorios ocupados también restringe a los palestinos la producción de muchos otros artículos. Esto provoca que en general la economía palestina sea excesivamente dependiente y limitada. Agregado a todo lo anterior, el gobierno militar asimismo prohíbe tanto la venta de vacas para la comercialización de la leche, como la de pollos y gallinas para su reproducción. Los palestinos se han visto obligados entonces a comprar estos animales en el mercado negro, con gran riesgo de calidad y a precios muy elevados. No fue sino a partir de 1991, después de un periodo de tres años de espera para obtener el permiso, que Israel les concedió

⁵⁸ Para más detalles al respecto véanse Lesch y Tessler, ..., *op. cit.*, 1989, pp. 246-248; Sara Roy, "Development under Occupation? The political economy of US aid to the West Bank and Gaza Strip", 1991, pp. 65-78; Lesch, *Transition to Palestinian...*, *op. cit.*, 1992, p. 105; Glenn Robinson, "The role of the professional middle class", 1993, pp. 311-322.

⁵⁹ Samir Abdallah Saleh, "The effects of Israeli occupation on the economy of the West Bank and Gaza Strip", 1990, pp. 37-51. Lesch, *Transition to Palestinian...*, *op. cit.*, 1992, p. 105.

la licencia para establecer una granja de producción de pollos en los territorios ocupados. Esta granja contó con la supervisión de una entidad de Naciones Unidas.⁶⁰

La industria

Otro asunto de gran relevancia es el relacionado con las enormes restricciones que han debido enfrentar los palestinos en lo referente al desarrollo industrial en los territorios ocupados. Es conveniente recordar que en Cisjordania la industria solamente generaba 7.7% del PNB en el momento de la ocupación militar. En Gaza era 13.7%. Por otra parte, la construcción generaba 16.8% del PNB de Cisjordania y 21.2% de Gaza y los servicios producían 51.1% en Cisjordania y 46.5% en Gaza. El gobierno militar israelí no toleró la creación de industrias en los territorios ocupados, ya que podían competir con las israelíes. Sin embargo, los productos manufacturados israelíes se venden sin ninguna restricción por todos los territorios ocupados. En la Franja de Gaza, por ejemplo, a los industriales palestinos se les prohíbe construir fábricas para la producción de concentrados de jugo, sardinas enlatadas, o mezcla de cemento.⁶¹ Los israelíes sólo aceptan que los palestinos tengan subcontratos con compañías judías. Esto ha dado por resultado lo que Israel espera: una gran dependencia de los productores palestinos hacia las compañías israelíes y ha generado una forma más de control y supervisión de los israelíes sobre los habitantes de los territorios ocupados. Las compañías de subcontrato de Gaza incluyen la producción de ciertos tipos de muebles, plásticos, telas y alfombras

⁶⁰ Lesch, *Transition to Palestinian...*, *op. cit.*, 1992, p. 105.

⁶¹ Saleh, *op. cit.*, 1990, pp. 37-51; Lesch, *Transition to Palestinian...*, *op. cit.*, 1992, p. 105. Para más información sobre los controles israelíes de las industrias en los territorios ocupados véanse Benvenisti, *The West Bank handbook...*, *op. cit.*, 1989, *passim*, en especial pp. 112-113; Benvenisti, *The West Bank Data Project...*, *op. cit.*, 1984, pp. 15-18.

tejidas. A raíz de estas actitudes con frecuencia se asegura en un informe del Banco Mundial, en la prensa internacional y aun en algunos informes de la prensa israelí (como los de Amira Hass), que el gobierno militar israelí tiene a los palestinos sumidos en la miseria, ya que no les permite industrializarse, con lo cual podrían mejorar su situación y al mismo tiempo generar fuentes de trabajo.⁶² Por lo anterior los palestinos no tienen otra alternativa más que laborar en las fábricas israelíes, aun por un bajo salario. En todo este proceso no cabe duda de que en última instancia las compañías israelíes son las que logran las más grandes ganancias.⁶³

En los territorios ocupados las industrias, escasas y de limitados alcances, son las que tradicionalmente han empleado a los miembros de la familia. Sólo 20 industrias en Cisjordania y 10 en Gaza contratan más de 50 empleados. En Gaza las industrias más importantes antes de la guerra de los seis días eran las del envasado de bebidas gaseosas. En Cisjordania eran las dedicadas a la producción y envasado de aceite de oliva, jabón, cigarrillos, dulces y productos lácteos procesados. A raíz de la ocupación militar, los palestinos quedaron totalmente dependientes de la materia prima de Israel para abastecer todas estas manufacturas. La enorme dependencia y las restricciones impuestas por Israel anularon muchas industrias. Los palestinos tuvieron, no obstante, la posibilidad de desarrollar la manufactura de zapatos, mermeladas, pepinillos, y enlatado de vegetales, todo ello, obviamente, en una pequeña escala. Durante los años de la ocupación militar israelí la industria palestina muestra una clara decadencia, que se manifiesta principalmente en la contribución cada vez menor del sector industrial en el PNB de Palesti-

⁶² Para mayores detalles véanse *El País*, 20 de mayo de 1995; *La Nación*, 21 de mayo de 1995, p. 29 A, en especial para la Franja de Gaza. También Dick Dougherty, "Listening in Gaza", 1996, pp. 69-86. También Hass, *Drinking the Sea...*, *op. cit.*, 1999, *passim*, en especial pp. 126-127 y 178-179; Lesch, *Transition to Palestinian...*, *op. cit.*, 1992, p. 107.

⁶³ Roy, "Development under Occupation?...", *op. cit.*, 1991, pp. 76-77.

na.⁶⁴ Relacionado con estos asuntos es importante mencionar que no fue sino hasta principio de la década de 1980, después de muchos años de espera, cuando Israel otorgó permiso a un grupo de palestinos para establecer una cooperativa de pescadores en Gaza y que pudieran adquirir un camión refrigerado para el transporte del pescado.⁶⁵

Sólo hacia principios de la década de 1990 los palestinos pudieron procesar y envasar carnes, pollo y comidas congeladas. Los permisos para estas industrias los otorgó Israel en 1991.⁶⁶ El envasado de frutas y vegetales depende de los envases israelíes y como con frecuencia los palestinos carecen de condiciones apropiadas de refrigeración y almacenamiento de los productos, enfrentan constantemente grandes pérdidas.

El comercio

Durante los años de ocupación militar israelí el comercio también ha quedado supeditado a grandes controles de las autoridades militares. Es oportuno recordar que Israel ha impuesto tan estrictos mecanismos de supervisión que ha lo-

⁶⁴ Para más detalles véanse Jamil Hilal, *The West Bank: the Socio-Economic Structure, 1948-1974*, 1975, *passim*, en especial pp. 252 ss. También otros detalles en Benvenisti, *The West Bank handbook...*, *op. cit.*, 1989, *passim*, en especial pp. 112-113; Benvenisti, *The West Bank Data Project...*, *op. cit.*, 1984, pp. 8-10 y 15-18; Lesch, *Transition to Palestinian...*, *op. cit.*, 1992, p. 105; Van Arkadie, *op. cit.*, 1977, *passim*, en especial pp. 74 ss.

⁶⁵ Lesch, *Transition to Palestinian...*, *op. cit.*, 1992, p. 106.

⁶⁶ Para más detalles al respecto véase Lesch, *Transition to Palestinian...*, *op. cit.*, 1992, p. 106. Para más información sobre los constantes intentos palestinos por mejorar su situación económica en general, principalmente la agricultura y la industria, véase *The Israeli Settlements in the Occupied Territories*, *op. cit.*, s. f. e., *passim*, en especial para la agricultura pp. 255-256 y para la industria pp. 256-257. Para una visión detallada de las actividades agrícolas de los palestinos de 1956 hasta el momento de la ocupación militar de 1967, véase Salih al-'Aqad, *Tatawwur al-Zira' al-'Arabi al-Isra'ili (1956-1967)*, 1975, *passim*.

grado que el 80% de las exportaciones de los territorios ocupados se venda a Israel o por medio de Israel, y el 91% de las importaciones de los territorios ocupados proceda de Israel o mediante Israel.⁶⁷ El comercio agrícola de Cisjordania y Gaza con Jordania quedó desde 1967 siempre supeditado al control de Israel. Se ha calculado que cerca de la mitad de los productos agrícolas de exportación de los territorios ocupados se dirige a Jordania. Sin embargo, muy pocos camiones de transporte reciben permiso de Israel para pasar a Jordania y con frecuencia las largas filas y demoras en las zonas fronterizas provocan que muchos productos se dañen. También el gobierno militar israelí prohíbe la exportación de ciertos productos provenientes de alguna zona, como parte de los castigos colectivos. Por otro lado, los territorios ocupados importan prácticamente todos los productos manufacturados desde Israel, con las pocas excepciones de la limitada producción industrial ya señalada. El estricto monopolio que mantiene Israel, de todas las transacciones comerciales de o hacia los territorios ocupados, lleva a que inclusive el gobierno militar ordene disminuir la producción, en Cisjordania y Gaza, de artículos que pueden competir con los israelíes. Sin embargo, hacia finales de la década de los ochenta, se dio una excepción a esta regla, pues por presión de la Comunidad Europea, Israel tuvo que acceder a que los palestinos de los territorios ocupados pudieran vender sus productos directamente a la Comunidad Europea.

Israel también puso fin al intercambio de los cítricos de Gaza con los Estados de Europa Oriental. El gobierno militar sólo permitió que algunas frutas de Cisjordania continuaran en ese comercio desde 1967 hasta la década de los ochenta.⁶⁸ A todo lo anterior es necesario recordar que los palestinos deben pagar los altos costos de las inspecciones de seguri-

⁶⁷ Roy, "Development under Occupation?...", *op. cit.*, 1991, pp. 80-81; Letch y Tessler, *op. cit.*, 1989, pp. 245 ss.

⁶⁸ Lesch, *Transition to Palestinian...*, *op. cit.*, 1992, p. 106.

dad, en el puerto Ashdod y en el aeropuerto Ben Gurion, así como cancelar los gravosos fletes de los agentes israelíes de carga. Las demoras pueden dañar muchos productos y esto trae la congoja de los productores palestinos.

El comercio interno en los territorios ocupados también sufre debido a los constantes y prolongados toques de queda, a las restricciones que impone Israel aduciendo motivos de seguridad y a las limitaciones de movimiento que realmente impiden toda actividad comercial interna y externa. Tanta restricción dificulta el transporte de las materias primas, los productos y los dineros de una ciudad a otra.⁶⁹ Las altas tarifas aduaneras también afectan considerablemente al comercio durante todos los años de la ocupación militar. Israel cobra una alta tasa de impuestos a los productos procedentes de Cisjordania y Gaza y además comerciantes israelíes revenden estos artículos en los territorios ocupados. A todo esto es oportuno agregar que como respuesta a estos abusos del gobierno militar israelí, los Estados árabes vecinos boicotean los productos israelíes, lo que a su vez afecta a muchos productores y consumidores palestinos. Jordania, por ejemplo, como parte del boicot a Israel, por muchos años no compraba productos procedentes de los territorios ocupados que tuvieran materia prima israelí, o que estuvieran empacados en latas o en cartones israelíes.⁷⁰ Debido al boicot, muchos de los productos de los territorios ocupados no pueden exportarse a los países árabes. Jordania por mucho tiempo solamente permitió piedras ya cortadas para la construcción o productos agrícolas, que además debían tramitar los permisos correspondientes del Ministerio de Agricultura del Reino Hashimita.

⁶⁹ Para más información sobre estos mecanismos de control véanse Benvenisti, *The West Bank handbook...*, *op. cit.*, 1989, *passim*, en especial pp. 33-34. Benvenisti explica que inclusive los palestinos intentaron la fundación de cooperativas para el mercadeo de sus productos agrícolas e industriales. También Lesch, *Transition to Palestinian...*, *op. cit.*, 1992, p. 106.

⁷⁰ Para más detalles véanse Aruri, *Occupation...*, *op. cit.*, 1983, *passim*; Lesch, *Transition to Palestinian...*, *op. cit.*, 1992, p. 107.

Los cambios políticos en la zona general del Medio Oriente también han afectado la exportación de los productos agrícolas palestinos de los territorios ocupados. Así por ejemplo, la caída del Shah de Irán, Muhammad Reza Pahlavi, y el inicio de la República Islámica de Irán (1979),⁷¹ provocó el final de la exportación de cítricos de Gaza a Irán. Más recientemente, durante la crisis de la guerra del Golfo, Arabia Saudita también boicoteó muchos de los productos palestinos de los territorios ocupados, pues se enviaban afuera desde Jordania.

Relacionado con los puntos anteriores de agricultura, industria y comercio es importante hacer algunas reflexiones sobre la fuerza laboral palestina y los créditos en los territorios ocupados. Respecto de la fuerza laboral, es factible observar que los palestinos dependen de las fuentes de trabajo dentro de Israel. Aproximadamente una tercera parte de los trabajadores palestinos de Cisjordania laboran en Israel.⁷² Esta proporción es un poco más alta para Gaza. El gran problema que deben enfrentar los palestinos es que debido a los controles militares y al cierre de las fronteras entre los territorios ocupados e Israel, por algún atentado terrorista palestino, o por algún otro acontecimiento político militar en la zona, los empleados no pueden llegar a sus trabajos. Si laboran en las fábricas israelíes, por ejemplo, quedan cesantes todo el tiempo que las fronteras permanezcan cerradas.⁷³

⁷¹ Para más información sobre la revolución islámica de Irán, véanse Michael Fischer, *Iran. From Religious Dispute to Revolution*, 1989, *passim*; Roberto Marín Guzmán, *El derrumbe del viejo orden en Irán. Ensayo histórico sobre la caída de la dinastía Pahlavi (1925-1979)*, 1989, *passim*.

⁷² Véanse los informes de Terje Larsen, coordinador especial de Naciones Unidas para los territorios ocupados, *El País*, 20 de mayo de 1995. *La Nación*, 21 de mayo de 1995, p. 29 A, en especial para la Franja de Gaza. También Dick Doughty, "Listening in Gaza", 1996, pp. 69-86. También Hass, *Drinking the Sea...*, *op. cit.*, 1999, *passim*, en especial pp. 126-127 y 178-179; Lesch, *Transition to Palestinian...*, *op. cit.*, 1992, p. 107; Roberto Marín Guzmán, "El fundamentalismo islámico en Palestina: doctrina y praxis política", 1995, pp. 227-239

⁷³ Sara Roy, "The political economy of despair: changing political

El crédito es siempre fundamental para los productores y en general para todos los palestinos. Debido a que Israel cerró todos los bancos árabes e internacionales en 1967 en los territorios ocupados, la población quedó sin instituciones financieras que pudieran proveer de préstamos para la agricultura, la industria, la construcción o cualquier otra actividad. El gobierno militar de Israel accedió a que los palestinos de Gaza reabrieran El Banco Palestino en 1981, pero limitó todas sus transacciones a la moneda israelí. En Nablus en 1986 reabrió la agencia del Banco El Cairo-‘Amman, y los palestinos pudieron tener sus cuentas en dinares, que siguió siendo una moneda legal en Cisjordania. Los residentes de Jerusalén oriental sólo pueden abrir sus cuentas en la moneda israelí. Los depósitos no pueden venir del exterior y el gobierno militar israelí se adjudica el derecho de aprobar todos los préstamos.⁷⁴

Debido a todas estas formas de control y de represión militar reseñadas, los palestinos también han respondido con gran violencia. Los odios entre ambos grupos han ido *in crescendo* y cada vez son más enconados. Los palestinos intentaron por muchos años atacar desde afuera a Israel y librarse de la opresión. Sin embargo, estas acciones fracasaron. Los ataques resultaron ser principalmente incursiones o medidas terroristas antes que verdaderos enfrentamientos militares. También los palestinos practicaron acciones terroristas contra objetivos civiles judíos, tanto dentro de Israel como en el exterior. Al respecto se pueden mencionar, además de los reseñados, los ataques armados contra pasajeros en un aeropuerto, se-

and economic realities in the Gaza Strip”, 1991, pp. 58-69, en especial p. 68. Véanse también Doughty, *op. cit.*, 1996, pp. 69-86; Marín Guzmán, “El fundamentalismo islámico...”, *op. cit.*, 2000, *passim*, en especial pp. 235-239; *El País*, 20 de mayo de 1995; *La Nación*, 21 de mayo de 1995, p. 29 A. También Hass, *Drinking the Sea...*, *op. cit.*, 1999, *passim*, en especial pp. 126-127 y 178-179.

⁷⁴ Roy, “Development under occupation...”, *op. cit.*, 1991, *passim*, en especial pp. 65-78 y 80-81.

cuestros de aviones, del barco *Achille Lauro* y el asesinato de un judío, etc. Desde dentro de los territorios ocupados la respuesta de oposición y lucha violenta contra la ocupación israelí se dio principalmente en el movimiento de la Intifada (1987-1993), cuando niños y jóvenes palestinos, armados de piedras, manifestaron su inconformidad contra la opresión, la ocupación militar israelí y todos los abusos ya señalados.⁷⁵ Del año 2000 al presente continúa la resistencia palestina en la segunda Intifada. Desde entonces se han recrudecido también los ataques suicidas de fundamentalistas palestinos que han cobrado numerosas víctimas civiles israelíes en lugares públicos, como los ya señalados, así como en una discoteque e inclusive en la Universidad Hebrea de Jerusalén. Israel ha reaccionado a cada uno de estos actos terroristas con acciones militares, bombardeos y ataques contra poblaciones civiles de Gaza y Cisjordania, con un programa sistemático que en política internacional los expertos denominan terrorismo de Estado. Estos bombardeos israelíes han causado también la muerte de muchos civiles palestinos.

A pesar de todas las restricciones israelíes que impiden el desarrollo sostenido de la economía y la sociedad palestinas, los habitantes de los territorios ocupados de Cisjordania y Gaza intentan por todos los medios mejorar su situación. Durante el movimiento de la Intifada (1987-1993) se propusieron robustecer sus sistemas económicos para el corto y lar-

⁷⁵ Por la importancia política y sus repercusiones tanto a nivel regional como mundial, el movimiento de la Intifada ha sido objeto de un gran número de estudios. Al respecto se recomiendan los siguientes: Rex Brynen, *Echoes of the Intifada. Regional repercussions of the Palestinian-Israeli conflict*, 1991, *passim*; Zachary Lockman y Joel Beinin, *Intifada, the Palestinian uprising against Israeli Occupation*, 1989, *passim*; Ze'ev Schiff y Ehud Ya'ari, *Intifada, the Palestinian Uprising. Israel's Third Front*, 1990, *passim*, en especial pp. 224 ss.; Ahmad Sidqi al-Dajani, *Al-Intifada al-Filastiniyya wa al-Sahwa al-'Arabiyya*, 1988, *passim*; Al-Haq, *Punishing a Nation*, 1990, *passim*; Nassar y Heacock, *Intifada. Palestine at the Crossroads*, *passim*; Rashida Mahran, *Al-Intifada al-Filastiniyya. Ta'rikh wa Hadir wa Mustaqbal*, 1989, *passim*.

go plazo.⁷⁶ Este fue un movimiento político en el que participaron activamente tanto líderes seculares de la OLP, como dirigentes religiosos de los grupos fundamentalistas, aunque rápidamente se convirtió también en una manifestación económica y social. Los palestinos entonces enfatizaron en la necesidad de desarrollar más la producción sobre el consumo y en establecer sus propias políticas de crecimiento, en vez de tener que responder a los proyectos que venían impuestos desde afuera. El movimiento de la Intifada logró dar más poder a las comunidades regionales y manifestó la necesidad de organizar instituciones locales y otras para todos los territorios ocupados. Estas instituciones quedaron al margen del gobierno militar. Dentro de sus más importantes proyectos se pueden mencionar los siguientes: crear trabajos en los territorios ocupados; mejorar la investigación en agricultura e industria; establecer instituciones de crédito, y crear organizaciones de coordinación económica,

Durante el movimiento de la Intifada la represión israelí fue brutal en muertes (sólo de 1987 a 1991 murieron 942 palestinos víctimas de las balas y los golpes de los soldados israelíes), arrestos, torturas, demoliciones de viviendas de los palestinos y otras construcciones, cuyos números son muy elevados: 455 viviendas demolidas, sellaron otras 315 aduciendo razones de seguridad y a ello se agregan 1 068 edificios, principalmente casas, que supuestamente no contaban con los permisos adecuados del gobierno militar israelí. También cortaron 107 000 árboles frutales y olivos que pertenecían a campesinos palestinos y confiscaron más de 370 000 *dunum* (37 000 hectáreas) de propiedades palestinas que de inmediato otorgaron a los judíos.⁷⁷

⁷⁶ Para más información al respecto véase Roy, "Development under occupation?...", *op. cit.*, 1991, *passim*, en especial pp. 82-83.

⁷⁷ Deborah Gerner, "Palestinians, Israelis, and the Intifada: the third year and beyond", 1991, pp. 19-64, en especial pp. 41-45. Véanse Rasem Khameyseh, *Israeli Planning and House Demolishing Policy in the West Bank*, 1989, *passim*; Roy, "The political economy of despair..." , *op. cit.*, 1991, pp. 66-68; Joost Hiltermann, *Behind the Intifada*, 1991, pp. 173-207.

En medio de toda esta represión israelí y de la respuesta palestina de la Intifada, algunos otros palestinos finalmente optaron por el reconocimiento de Israel y por los tratados de paz. Esta posición, dirigida por Yassir 'Arafat y su grupo, logró reconocimiento internacional y el inicio de una supuesta paz y la devolución paulatina de los territorios ocupados de Cisjordania y Gaza. El primer acuerdo, el de Gaza-Jericó, del 4 de mayo de 1994, dio inicio a la Autoridad Nacional Palestina y continuó con las negociaciones que no son y no han sido fáciles, pues no se trata solamente de devolver los territorios, se trata del agua, de la electricidad, del trabajo de los palestinos en las fábricas israelíes, de la devolución de los terrenos y otras propiedades y las compensaciones por las propiedades confiscadas, la reconstrucción de las viviendas demolidas, de la producción agrícola e industrial de los palestinos, del comercio con Israel y con los países árabes vecinos, de la seguridad nacional de ambos, los palestinos y los israelíes, del asunto de los asentamientos de colonos judíos, del estatus de Jerusalén, de reactivar las municipalidades, los consejos de aldeas, las formas de administración, reformar la recaudación de impuestos, las tasas aduaneras, el problema de los refugiados, los espacios aéreos, etc. Son muchos los asuntos que deben negociarse y es muy difícil llegar a acuerdos que convengan fácilmente a ambas partes.

La alternativa secular y de negociación que tienen en la actualidad los palestinos contrasta enormemente con los planteamientos más radicales, intolerantes e intransigentes de los grupos fundamentalistas que son sin duda actores nacionales e internacionales en Palestina. Los dos grupos escindidos de los al-Ikhwan al-Muslimun (los Hermanos Musulmanes) de Palestina, el Hamas y el Jihad Islámico, han planteado un rompimiento total contra Israel y contra la OLP. Proponen en cambio la liberación total de Palestina, no sólo de una parte como aceptan los líderes seculares de la OLP, sino de toda Palestina, que para ellos traería la consecuente desaparición de Israel. Esto ha radicalizado a varios grupos y ha llevado a

nuevos enfrentamientos, acciones terroristas de los fundamentalistas contra Israel y las instantáneas represalias israelíes, como por ejemplo el encarcelamiento de los líderes fundamentalistas Ahmad Yasin (fundador del Hamas) y Fathi al-Shaqaqi y la expulsión de muchos más, como los 418 fundamentalistas que Israel expulsó en diciembre de 1992. A Ahmad Yasin Israel lo asesinó el 22 de marzo de 2004 y el 17 de abril de 2004 Israel también asesinó a 'Abd al-'Aziz Rantisi, el sucesor de Yasin y líder entonces del Hamas. A Fathi al-Shaqaqi miembros del Mossad israelí lo asesinaron en Malta el 29 de octubre de 1995.

Como resultado también se ha dado un mayor antagonismo entre los seculares y los fundamentalistas en Palestina. Con frecuencia ellos mismos se enfrentan violentamente, como se ha visto, por ejemplo, en un gran número de choques en las universidades y en algunas manifestaciones.⁷⁸ Mientras los tratados de paz se demoren y mientras la devolución de los territorios ocupados y la negociación de tantos otros asuntos se atrase, los fundamentalistas cobran más fuerza y buscan mayor apoyo para la fundación de un Estado islámico sobre la totalidad de Palestina. Los miembros del Hamas y del Jihad Islámico son los más violentos y partidarios de las acciones terroristas contra objetivos civiles israelíes. También dentro del judaísmo han surgido grupos fundamentalistas igualmente intolerantes e intransigentes inclusive contra sus mismos gobernantes.

⁷⁸ En relación con los movimientos fundamentalistas islámicos en Palestina, véanse Ziad Abu-Amr, *Islamic Fundamentalism in the West Bank and Gaza. Muslim Brotherhood and Islamic Jihad*, 1994, *passim*, en especial pp. 16-20; Marín Guzmán, "El fundamentalismo islámico en Palestina...", *op. cit.*, 1995, pp. 227-239; Hrair Dekmejian, *Islam in Revolution. Fundamentalism in the Arab World*, 1995, pp. 195-201; Roberto Marín Guzmán, *El fundamentalismo islámico en el Medio Oriente contemporáneo. Análisis de casos*, 2000, *passim*, en especial pp. 193-225; Muhammad Zakariyya, *op. cit.*, 1989, p. 30; Kamil Isma'il, *Al-Ikhwān al-Muslimūn fī Harb Filastin*, 1951, *passim*, en especial pp. 38 ss.; Ibrahim Sarbal, *Harakat al-Jihad al-Islami wa al-Intifada*, 1990, *passim*; Bayan Nuwaihīd al-Hout, *Al-Qiyadat wa al-Mu'assasat al-Siyasiyya fī Filastin, 1917-1948*, 1986, *passim*, en especial pp. 508-511.

El primer ministro Yitzhak Rabin murió asesinado el 4 de noviembre de 1995, víctima de un atentado de fundamentalistas judíos, ya que Rabin pactaba con los palestinos y estaba dispuesto a devolver territorios a cambio de paz.

Después de los atentados del 11 de septiembre de 2001 se incrementaron los ataques terroristas suicidas de los palestinos contra la población civil israelí. Esos actos han cobrado muchas víctimas entre muertos y heridos y aunque la acción terrorista es lamentable y de todo punto condenable, para muchos es comprensible como la medida desesperada de aquel que ya no tiene nada que perder. En el año 2002, por ejemplo, se dieron varios atentados terroristas palestinos, entre los que se pueden mencionar la acción terrorista suicida que llevó a cabo Wafa Idris, de 28 años de edad, el día 27 de enero de 2002 en Jerusalén, atentado que hirió a muchos y costó la vida de treinta personas. Wafa Idris formaba parte del grupo Mártires de al-Aqsa. El 31 de enero de 2002 Murad Abu Asal, de 23 años de edad hizo un atentado contra agentes del Shin Beth. El 27 de marzo de 2002 la resistencia palestina se hizo sentir una vez más y en un atentado terrorista del Hamas en el día de Pascua mató en Netanya dos docenas de judíos. La respuesta israelí fue instantánea y asimismo muy violenta. Fue entonces cuando desde el 29 de marzo el ejército israelí cercó a 'Arafat en Ramallah y lo dejó incomunicado, encerrado en un edificio, sin agua ni alimentos ni electricidad por más de un mes. Una vez más Sharon acusó a 'Arafat de terrorista y de no hacer nada para controlar a los extremistas del Hamas y del Jihad Islámico. ¿Puede 'Arafat realmente controlarlos, o es que no quiere hacerlo? Simultáneamente a estos ataques israelíes se dio el sitio de la iglesia de la Natividad y del convento de San Francisco en Belén, donde guerrilleros —Israel los llama terroristas— buscaron refugio de la amenaza militar israelí.⁷⁹ Ahí permanecieron junto con los sacerdotes que había en la iglesia y

⁷⁹ Véase Joshua Hammer, "39 días en Belén. Dentro del sitio de Belén", 2002, pp. 14-26. Véase también *La Jornada*, 26 de mayo de 2002, p. 27.

en el monasterio, más los niños y jóvenes que al quedar en medio de los disparos buscaron refugio en la iglesia. El sitio duró del 1 de abril al 10 de mayo de 2002, hasta que finalmente por intercesión extranjera y por la participación de activistas internacionales, pudieron salir de la iglesia y de ahí al exilio. El más importante líder palestino de este grupo fue Ibrahim Abayat, del grupo Mártires de al-Aqsa. Durante esos treinta y nueve días los francotiradores israelíes mataron a ocho personas e hirieron a veintidós. Luego informaron que “todos los muertos, excepto un monaguillo, eran terroristas”.⁸⁰

Dentro de Israel hay también gente que se opone a los ataques militares israelíes contra civiles, y rechazan la violencia de Sharon. Hay muchos grupos, asociaciones e individuos que se oponen y protestan contra las acciones del ejército israelí. En diversas ciudades de Israel existen los movimientos de oposición de ciudadanos israelíes a las políticas agresivas de Sharon y al mismo tiempo condenan los atentados terroristas suicidas del Hamas y del Jihad Islámico. Estos atentados suicidas de esos grupos han sido constantes y muy activos durante los años 2002, 2003⁸¹ y lo que va de 2004. También en las fuerzas armadas israelíes se dio la oposición de 52 reservistas que se negaban a ir a “una guerra de ocupación” en Palestina, tal como lo informó la prensa.⁸² En la carta que los reservistas enviaron a las autoridades israelíes, negándose a participar de las acciones militares represivas israelíes, decía: “el precio de la guerra de ocupación es la pérdida de la humanidad en el seno del ejército y la desmoralización del conjunto de la sociedad israelí”.⁸³

⁸⁰ Hammer, *op. cit.*, 2002, p. 20.

⁸¹ Una rápida ojeada a la cronología del conflicto árabe-israelí del 16 de agosto al 15 de noviembre de 2003, por ejemplo, nos revela la escalada de la violencia y las muchas muertes que ha causado esta violencia tanto en los territorios ocupados de Palestina como en Israel. Al respecto véase Michelle K. Esposito, “Chronology, 16 August-15 November 2003”, 2004, pp. 191-209.

⁸² *La Jornada*, 31 de enero de 2002, p. 37.

⁸³ *Ibidem*.

El gobierno israelí amenazó con degradar a esos 52 reservistas. Muchos diputados de distintos partidos políticos en el Knesset criticaron el intento de insumisión y lo tildaron de traición. No obstante esto, el movimiento de oposición a la ocupación militar israelí de los territorios palestinos ha seguido entre los reservistas. David Sonnenschein, uno de los impulsores de la carta, afirmó que tenía la intención de reunir 500 firmas y obligar así al ejército israelí a retirarse de los territorios palestinos y aseguró: “queremos seguir en el servicio de reserva, pero no vamos a volver a los territorios palestinos, ni llevar a cabo una guerra de ocupación”.⁸⁴ También agregó que el gobierno israelí obliga a los soldados a derramar sangre inútilmente y cometer crímenes de guerra, en su intento por “controlar a todo un pueblo, expulsarlo, bloquearlo, hacerle pasar hambre y humillarlo”.⁸⁵

Con todo esto en mente es factible comprender lo que ha significado para los palestinos, desde el punto de vista de las víctimas, la ocupación militar israelí de Cisjordania y Gaza. Para todo ello debemos tener presente también que la reacción árabe y musulmana ha sido asimismo contra Israel y contra Occidente que apoya a Israel, al que perciben como un Estado hostil a los árabes y al islam. Los atentados terroristas contra Estados Unidos del 11 de septiembre de 2001 tienen también un contexto internacional de lucha por la liberación de Palestina del dominio y la represión israelí. La lucha de muchos grupos árabes y musulmanes se dirige también contra Estados Unidos. En primer lugar por la difusión del capitalismo y la dominación que ejerce Estados Unidos, y en segundo lugar porque apoya a Israel, el Estado enemigo de los árabes.

Los más recientes atentados suicidas de fundamentalistas palestinos, contra objetivos principalmente civiles israelíes es prueba de la desesperación en que se encuentran los palestinos

⁸⁴ *La Jornada*, 31 de enero de 2002, p. 37.

⁸⁵ *Ibidem*.

debido a la ocupación militar israelí de sus tierras, la represión, las torturas y todos los vejámenes a los que los israelíes someten a los palestinos. Éstos reaccionan asimismo violentamente con esos numerosos atentados suicidas, acciones también condenables pues se dirigen contra objetivos civiles. La violencia de Israel es asimismo reprobable por los bombardeos sobre poblaciones civiles palestinas, que siempre cobran numerosas víctimas, así como por las muertes selectivas, como las de los casos ya señalados de los líderes del Hamas. También a nivel internacional se ha condenado el terrorismo de Estado que practica Israel. También Israel ha continuado con su criticable política de la demolición de viviendas de los palestinos, como las que llevó a cabo en el mes de mayo de 2004 en Rafa en la Franja de Gaza. Aquí dejó sin casa a más de 1 000 palestinos en dos días y continuó por muchos días más esas demoliciones arbitrarias sin hacer caso de los llamados y condenas internacionales. No es posible terminar con la violencia y con los atentados terroristas de los palestinos mientras Israel siga ocupando las tierras de estos y continúe al mismo tiempo reprimiendo a la población palestina y violando constantemente los derechos humanos.

En conclusión, los atentados del 11 de septiembre de 2001 han recrudecido el conflicto árabe-israelí. A raíz de esos trágicos acontecimientos Israel ha reprimido más violentamente a los palestinos y ha bombardeado muchas de sus ciudades, acciones que han cobrado numerosas víctimas civiles palestinas. Los grupos fundamentalistas del Hamas y del Jihad Islámico han escalado su violencia y atentados terroristas que han cobrado asimismo muchas vidas civiles israelíes. Tanto la población civil palestina como la israelí han sufrido de todo este recrudecimiento del conflicto y viven en una gran zozobra.

Por todos los asuntos analizados en este ensayo, no cabe duda de la represión y lo que ha significado la ocupación militar israelí de Cisjordania y Gaza en todos los niveles: económicos, sociales, políticos, culturales, educativos, violacio-

nes a los derechos humanos, etc. En este ensayo se analizaron también las formas violentas de la reacción palestina, desde los ataques terroristas a la Intifada, lo que ha provocado nuevos choques. Estos enfrentamientos aumentan mutuamente los odios. Tanto los palestinos como los israelíes finalmente se reconocieron y decidieron negociar. Aún en medio de estas negociaciones se abre el fundamentalismo para algunos como la alternativa religiosa con todas sus implicaciones políticas y sociales. El proceso de paz entre palestinos e israelíes aún se encuentra en camino, en un difícil sendero que significa la travesía hacia la solución de incontables problemas que cada día parecen más lejanos, pero para muchos la respuesta está en el mañana, en la esperanza que contiene el refrán popular de *kull yawm fi al-sams* (todos los días sale el sol).

BIBLIOGRAFÍA

- Abdulhadi, Rami S., "Land use planning in the Occupied Palestinian Territories", *Journal of Palestine Studies*, vol. XIX, núm. 4, 1990.
- Abu Kishk, Bakir e Izzat Ghurani, "Housing", en Emile A. Nakhleh, *A Palestinian Agenda for the West Bank and Gaza*, Washington, American Enterprise Institute, 1980.
- Abu-Amr, Ziad, *Islamic Fundamentalism in the West Bank and Gaza. Muslim Brotherhood and Islamic Jihad*, Bloomington, Indiana University Press, 1994.
- Abu-Lughod, Ibrahim, *The Transformation of Palestine: essays on the origin and development of the Arab-Israeli conflict*, Evanston, Northwestern University Press, 1971.
- Al-'Aqad, Salih, *Tatawwr al-Zira'al-Arabi al-Isra'ili (1956-1967)*, s. p. i., s. 1. e., 1975.
- Al-Dajani, Ahmad Sidqi, *Al-Intifada al-Filastiniyya wa al-Sahwa al-'Arabiyya*, El Cairo, Dar al-Mustaqbal al-'Arabi, 1988.
- Al-Haq, *Punishing a Nation: Israeli Human Rights Violations During the Palestinian Uprising, December 1987-December 1988*, Cambridge, Mass., South End Press, 1990.
- Al-Hout, Bayan Nuwaihid, *Al-Qiyadat wa al-Mu'assasat al-Siyasiyya fi Filastin, 1917-1948*, Beirut, Mu'assasat al-Dirasat al-Filastiniyya, 1986.

- Allan, J. A., *Water, Peace and the Middle East. Negotiating resources in the Jordan Basin*, Londres, Nueva York, Tauris Academic Studies, 1996.
- y Chibli Mallat, *Water in the Middle East. Legal, political and commercial implications*, Londres, Tauris Academic Studies, 1995.
- Allan, Tony y Massoud Karshenas, "Managing environmental capital: the case of water in Israel, Jourdan, the West Bank and Gaza", en Allan y Mallat, *op. cit.*, 1995.
- Al-Nahar*, 27 de mayo de 1983.
- Al-Samman, Nabil, *Al-Miyah wa Salam al-Sharq al-Awsat*, s. p. i., s. 1. e., s. f. e.
- Arlosoloff, Saul, "Managing scarce water: recent Israeli experience", en Allan y Mallat, *op. cit.*, 1995.
- Aruri, Nasser H., *Occupation: Israel over Palestine*, Belmont, Massachusetts, Arab American University Graduates Press (AAUG), 1983.
- Ataov, Turkkaya, "The Israeli use of Palestinian waters", en Ibrahim Abu-Lughod, *Palestinian Rights: Affirmation and Denial*, Womette, Illinois, Medina Press, 1982.
- Bagis, 'Ali Ihsan, *Water as an element of cooperation and development in the Middle East, Estambul*, Hacettepe University, Friedrich Naumann Foundation in Turkey, 1994.
- Barrada, Layla Shahid, "Los asesinatos masivos en Sabra y Chatila", *Estudios árabes*, año 1, núm. 4, 1982.
- Baskin, Gershon, "Water: Conflict or cooperation", *IPCRI*, vol. 1, núm. 2, mayo de 1992.
- Batraji, 'Adil 'Abd, al Jalil, *Al-Miyah Harb al-Mustaqbal*, Jidda, Dar al-'Ilm li' Taba'a wa al-Nasr, 1992.
- Benvenisti, Meron, *The West Bank Data Project. Survey on Israel's policies*, Washington, Londres, American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1984.
- , *The West Bank handbook. A political lexicon*, Jerusalén, The Jerusalem Post, 1989
- Bishara, Marwan, "El Apartheid israelí en Palestina", *La Vanguardia* (Barcelona), 27 de mayo de 2002.
- Brynen, Rex, *Echoes of the Intifada. Regional repercussions of the Palestinian-Israeli conflict*, Boulder, San Francisco, Londres, Westview Press, 1991.
- Chazan, Naomi, "Domestic Developments in Israel", en William B. Quandt, *The Middle Eastern years after Camp David*, Washington, The Brookings Institution, 1988.

- Couland, Jacques, *Israel et le Proche Orient arabe*, París, Éditions Sociales, 1969.
- , *L'éveil du monde arabe*, París, Éditions Sociales, 1964.
- Davis, Uri, Antonia E. L. Maks y John Richardson, "Israel Water Policies", *Journal of Palestine Studies*, vol. IX, núm. 2, 1980.
- Dekmejian, Hrair, *Islam in Revolution. Fundamentalism in the Arab World*, Siracusa, Syracuse University Press, 1995.
- Dib, George y Fuad Jabber, *Israel's violation of Human Rights in the Occupied Territories*, Washington, Institute for Palestine Studies, 1970.
- Dillman, Jeffrey, "Water Rights in the Occupied Territories", 1989.
- Dolatyar, Mostafa y Tim S. Gray, *Water politics in the Middle East. A context for conflict or co-operation?*, Nueva York, MacMillan Press, St. Martin's Press, 1999.
- Dombrowsky, Ines, "The Jordan River Basin: prospects for cooperation within the Middle East peace process", en Waltina Scheumann y Manuel Schiffler, *Water in the Middle East. Potentials for conflicts and prospects for cooperation*, Berlín, Heidelberg, Nueva York, Springer, 1998.
- Doughty, Dick, "Listening in Gaza", *Journal of Palestine Studies*, vol. XXV, núm. 4, 1996.
- Drake, Laura, "Between the lines: a textual analysis of the Gaza Jericho Agreement", *Arab Studies Quarterly*, vol. XVI, núm. 4, 1994.
- Eden, Anthony, *The Suez Crisi of 1956*, Boston, Beacon Press, 1968.
- El-Asmar, Fouzi, *To be an Arab in Israel*, Beirut, The Institute for Palestine Studies, 1978.
- El País*, 20 de mayo de 1995.
- Esposito, Michelle K., "Chronology, 16 August-15 November 2003", *Journal of Palestine Studies*, vol. XXXIII, núm. 2, 2004.
- Falk, Richard, "Azmi Bishara, the Right of Resistance, and the Palestinian Ordeal", *Journal of Palestine Studies*, vol. XXXI, núm. 2, 2002.
- Fischer, Michael, *Iran. From Religious Dispute to Revolution*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1989.
- Gereis, Sabri, *Les arabes en Israel*, París, François Maspero, 1969.
- Gerner, Deborah, "Palestinians, Israelis, and the Intifada: the year Third year and beyond", *Arab Studies Quarterly*, vol. XIII, núms. 3-4, 1991.
- Graham-Brown, Sarah, "The Economic Consequences of Occupation", en Nasser H. Aruri, *Occupation: Israel over Palestine*, Bel-

- mont, Massachusetts, Arab American University Graduates Press (AAUG), 1983.
- Hajjar, Lisa, "Human Rights in Israel/Palestine: The History and Politics of a Movement", *Journal of Palestina Studies*, vol. XXX, núm. 4, 2001.
- Halal, Jamil, *The West Bank: the Socio Economic Structure, 1948-1974*, Beirut, Palestine Liberation Organization Research Center, 1975.
- Hammer, Joshua, "39 días en Belén. Dentro del sitio de Belén", *Newsweek*, 22 de mayo de 2002.
- Hanieh, Akram, "The Camp David Papers", *Journal of Palestina Studies*, vol. XXX, núm. 2, 2001.
- Harb, Ghassan, "Labor and Manpower", en Nakhleh, *A Palestinian Agenda for the West Bank and Gaza*, op. cit., 1980.
- Hass, Amira, "The mirror does not lie", *Ha'aretz*, 1 de noviembre de 2000.
- , *Drinking the Sea at Gaza. Days and nights in a land under siege*, Nueva York, Henry Holt and Co., 1999.
- Hawatmeh, Najief, "Pour une solution démocratique aux problemes palestiniens et israéliens", en Abdel Malek, *La pensée politique arabe contemporaine*, París, Éditions du Seuil, 1970.
- Hiltermann, Joost, *Behind the Intifada: Labor and Women's movements in the Occupied Territories*, Princeton, Princeton University Press, 1991.
- Hunter, Robert, *The Palestinian Uprising*, Berkeley, University of California Press, 1991.
- Ismail, Kamil, *Al-Ikhwan al-Muslimun fi Harb Filastin*, El Cairo, Dar al-Kitab al-'Arabi, 1951.
- Israeli Settler Violence in the Occupied Territories, 1980-1984*, Chicago, The Palestine Human Rights Campaign, 1985.
- Journal of Palestina Studies*, vol. XXX, núm. 2, 2001.
- Kahhaleh, Subhi, *The Water Problem in Israel and its repercussions on the Arab Israeli Conflict*, Beirut, Institute for Palestine Studies, 1981.
- Kally, Elisha, *Water and Peace. Water Resources and the Arab-Israeli Peace Process*, Westport, Connecticut, Londres, Praeger, 1993.
- Kauffman, Edward, "El conflicto árabe-israelí", conferencia en el Instituto Manuel María Peralta del Servicio Exterior de Costa Rica, 13 de marzo de 2002.

- Khalidi, Walid, *From Haven to Conquest, Readings in Zionism and the Palestine Problem until 1948*, Beirut, Institute for Palestine Studies, 1971.
- Khameyseh, Rasem, *Israeli Planning and House Demolishing Policy in the West Bank*, Jerusalén, PASSIA, 1989.
- Khoury, Fred, *The Arab-Israeli Dilemma*, Siracusa, Syracuse University Press, 1985.
- La Jornada*, México, 26 y 31 de enero, 1 de febrero de 2002.
- La Nación*, 21 de mayo de 1995.
- Landau, Jacob, *Arabs in Israel*, Londres, Oxford University Press, 1969.
- Le Monde Diplomatique*, 8, 10 y 12 de junio de 1982; 13 y 14 de febrero de 1983.
- Leon, Abraham, *La conception materialiste de la question juive*, París, Études et Documentation Internationales, 1968.
- Lesch, Ann Mosely y Mark Tessler, *Israel, Egypt and the Palestinians: From Camp David to Intifada*, Bloomington, Indiana University Press, 1989.
- , *Arab Politics in Palestine, 1917-1939: The frustration of a nationalism movement*, Ithaca, Cornell University Press, 1979.
- , *Transition to Palestinian self-government: Practical steps toward Israeli-Palestinian peace*, Bloomington, American Academy of Arts and Sciences, Indiana University Press, 1992.
- Lobel, Eli, *Les juifs et la Palestine*, París, François Maspero, 1969.
- Lockman, Zachary y Joel Beinin, *Intifada, the Palestinian uprising against Israeli Occupation*, Boston, MERIP book, South End Book, 1989.
- Lonergan, Stephen C. y David B. Brooks, *The economic, ecological and geopolitical dimensions of water in Israel*, Victoria, B. C., University of Victoria, s. t. e.
- Lustick, Ian, *Arabs in the Jewish State. Israel's control of a National Minority*, Austin, The University of Texas Press, 1980.
- Mahrán, Rashida, *Al-Intifada al-Filastiniyya. Ta'rikh wa Mustaqbal*, Túnez, Dar al-Nashr li'l-Maghrib al-'Arabi, 1989.
- Mahshi, Khalil y Ramzi Rihan, "Education: Elementary and Secondary", en Nakhleh. *A Palestinian Agenda for the West Bank and Gaza*, *op. cit.*, 1980.
- Malek, Anouar Abdel, *Egipt, sociedad militar*, Madrid, Tecnos, 1974.
- Mansour, Camilla, "The impact of 11 September on the Israeli-Palestinian Conflict", *Journal of Palestine Studies*, vol. XXXI, núm. 2, 2002.

- Marín Guzmán, Roberto, "Conflictos políticos en Palestina durante el mandato británico: el origen del dilema árabe-judío", *Estudios de Asia y África*, vol. XXII, núm. 3, 1987.
- , *El derrumbe del viejo orden en Irán. Ensayo histórico sobre La caída de la dinastía Pahlavi (1925-1979)*, San José, Costa Rica, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1989.
- , *El fundamentalismo islámico en el Medio Oriente contemporáneo. Análisis de casos*, San José, Costa Rica, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2000.
- , *La guerra civil en el Líbano. Análisis del contexto político económico del Medio Oriente*, San José, Costa Rica, Editorial Texto, 1985 (segunda edición 1986).
- , "El fundamentalismo islámico en Palestina: doctrina y praxis política", *Panorama de un Mundo Cambiante*, Publicaciones de la Sección de Historia de la Cultura de la Escuela de Estudios Generales, Universidad de Costa Rica, 1995.
- Mattar, Ibrahim, "Israeli Settlements and Palestinian Rights", en Aruri, *Occupation...*, *op. cit.*, 1983.
- Morris, Benny, "The Israeli press and the Qibya operation, 1953", *Journal of Palestine Studies*, vol. XXV, núm. 4, 1996.
- Muslih, Muhammad, *The Origins of Palestinian Nationalisms*, Nueva York, Columbia University Press, 1988.
- Nakhleh, Emile A., *A Palestinian Agenda for the West Bank and Gaza*, Washington, American Enterprise Institute, 1980.
- Naseer, Yousef, "Palestinian management options and challenges within an environment of scarcity and power imbalance", en Allan y Mallat, *op. cit.*, 1995.
- Nassar, Jamal R. y Heacock, Roger, *Intifada. Palestine at the crossroads*, Nueva York, Praeger, 1990.
- Niv, David, *A Short History of the Irgun Zevai Leumi*, Jerusalén, 1980.
- Nolin, Thierry, *Haganah, l'armee secrete d'Israel*, París, Ballano, 1971.
- Palestinian Academy Society for the Study of International Affairs (PASSIA), *The West Bank and Gaza Strip*, Jerusalén, PASSIA, 1990.
- Quandt, William B., *The Politics of Palestinian Nationalisms*, Berkeley, University of California Press, 1973.
- Quintana Pali, Santiago, *La resistencia palestina*, México, Editorial Era, 1980.

- Rabbani, Mouin, "Palestinian Human Rights Activism under Israeli occupation: the case of al-Haq", *Arab Studies Quarterly*, vol. XVI, núm. 2, 1994.
- Robinson, Glenn, "The role of the professional middle class in the mobilization of Palestinian societies: medical and agricultural committees", en *International Journal of Middle East Studies*, vol. XXV, núm. 2, 1993, pp. 301-326.
- Rodinson, Maxime, *Israël et le refus arabe. 75 ans d'histoire*, París, Éditions du Seuil, 1968.
- , "El otro rostro de Israel", en *Le Nouvel Observateur*, París, 21 de julio, 1969.
- Roy, Sara, "Development under Occupation? The political economy of US aid to the West Bank and Gaza Strip", *Arab Studies Quarterly*, vol. XIII, núms. 34, 1991.
- , "Palestina Society and Economy: The Continued Denial of Possibility", *Journal of Palestine Studies*, vol. XXX, núm. 4, 2001.
- , "The political economy of despair: changing political and economic realities in the Gaza Strip", *Journal of Palestine Studies*, vol. XX, núm. 3, 1991.
- , *Gaza strip*, Washington, Institute for Palestine Studies, 1995.
- Ryan, Sheila, "La invasión israelí al Líbano", *Estudios Árabes*, año II, núms. 5-6.
- Sa'id Nasru, Fathiyya, *West Bank Education in Government Schools, 1967-1977*, Bir Zeit, Bir Zeit University, 1977.
- Sadan, E. A., *Policy for immediate economic industrial development in the Gaza Strip*, J. Jerusalén, 1991.
- Saleh, Samir Abdallah, "The effects of Israeli occupation on the economy of the West Bank and Gaza Strip", en Jamal R. Nasar y Roger Heacock, *Intifada. Palestinian at the Crossroads*, Nueva York, Praeger, 1990.
- Sarbal, Ibrahim, *Harakat al-Jihad al-Islami wa al-Intifada*, 'Amman, 1990.
- Schiff, Ze'ev y Ehud Ya'ari, *Intifada, the Palestinian Uprising. Israel's Third Front*, Nueva York, Simon and Schuster, 1990.
- Schoenman, Ralph, *El conflicto árabe-israelí*, s. p. i., San José, Costa Rica, 1991.
- Schwartz, J., "Water Resources in Judea, Samaria and the Gaza Strip", en Daniel J. Elazar, *Judea Samaria and Gaza: Views on the Present and the Future*, Washington, American Enterprise Institute for Policy Research, 1982.

- Seguev, Tom, "Kafr Kassem, la Bandera Negra", *Le Nouvel Observateur*, París, 21 de julio de 1969, reproducido en *La revolución palestina y el tercer mundo*, Buenos Aires, Editorial Tres Continentes, 1970.
- Shamgar, Meir, *Military Government in the Territories Administered by Israel, 1967-1980*, Jerusalén, Hebrew University Press, 1982.
- Shawwa, Isam R., "The Water Situation in the Gaza Strip", en Baskin, *op. cit.*, 1992.
- Shehadeh, Raja, "Israel and the Palestinians: Human Rights in the Occupied Territories", en Rex Brynen, *Echoes of the Intifada. Regional repercussions of the Palestinian-Israeli conflict*, Boulder, San Francisco, Londres, Westview Press, 1991.
- , "Question of jurisdiction: A legal analysis of the Gaza-Jericho Agreement", *Journal of Palestine Studies*, vol. XXIII, núm. 4, 1992.
- , *Occupier's Law. Israel and the West Bank*, Washington, Institute for Palestine Studies, 1988.
- Starr, Joyce S., *Covenant over Middle Eastern water. Key to world survival*, Nueva York, Henry Holt and Company, 1995.
- *et al.*, *The Politics of Scarcity: Water in the Middle East*, Boulder, Westview, 1988.
- Stork, Joe, "Water and Israel's Occupation Strategy", *MERIP Reports*, núm. 115, julio-agosto, 1983.
- Sykes, Christopher, *Crossroads to Israel 1917-1948*, Bloomington, Indiana University Press, 1965.
- Tessler, Mark, *A History of the Israel-Palestinian Conflict*, Bloomington, Indiana University Press, 1994.
- The Daily Star*, Beirut, 25 de enero de 2002.
- The Arab Republic of Egypt, Ministry of Foreign Affairs, *White Paper on the Peace Initiatives Undertaken by President Anwar al-Sadat (1971-1977)*, State Information Service, s. l. e., 1978.
- The Israeli Settlements in the Occupied Territories. A Collection of Papers*, The League of Arab States, Dar al-Afaq al-Jadida, s. l. e., s. f. e.
- The Jerusalem Post*, 7 de junio de 1982.
- The New York Times*, 22 de junio de 1982; 1 y 28 de julio de 1982.
- The Washington Post*, 14 y 22 de junio de 1982.
- United Nations, *Israel's policy on the West Bank water resources*, Nueva York, United Nations, 1980.

- Van Arkadie, Brian, *Benefits and Burdens: A report on West Bank and Gaza Strip economies since 1967*, Nueva York, Carnegie Endowment for International Peace, 1977.
- World Bank, *Developing the Occupied Territories: An investment in Peace*, Washington, World Bank, 1995.
- Wright, Clifford, "La máquina de guerra israelí en el Líbano", *Estudios Árabes*, año II, núms. 5-6, 1984.
- Yakobowitz, M. *et al.*, *The Water in Israel*, Jerusalén, Israel Information Center, 1987.
- Zakariyya, Muhammad, "Al-Intifada wa al-Islah al-Tanzimi fi Munazamat al-Tahrir al-Filastiniyya", *Al-Fikr al-Dimuqrati*, núm. 5, 1989.

7. LOS DILEMAS EN EL REINO DE ARABIA SAUDITA

ALEJANDRA GALINDO MARINES
Universidad de Monterrey

La sociedad del reino es una sociedad compleja debido a las características del sistema político saudita basado en una monarquía conservadora, donde el gobierno mayoritariamente representado por la familia al-Saud ha sido el árbitro principal de la movilidad social. El Estado saudita, como en el caso de otros Estados no desarrollados, ha impulsado un proyecto de modernización desde arriba, con un gran control de los diferentes grupos sociales, especialmente de la clase media surgida a raíz de la consolidación del gobierno y la conformación del aparato gubernamental durante la década de 1970.¹

La base de la cohesión social ha sido el papel de la religión como elemento aglutinador de los diferentes sectores que conforman el reino saudita. La religión dentro de la historia saudita es considerada como el pilar, junto con el poder político, que permitió la creación del Estado saudita y como el criterio principal para otorgar la membresía a una nueva comunidad. La religión hacia el interior de la sociedad ha sido recreada y apoyada por el gobierno y los ulema,² los cua-

¹ Al respecto véase Nazih Ayubi, *Overstating the Arab State: Politics and Society in the Middle East*.

² El término *ulema* (singular *alim*) hace referencia a las personas que poseen conocimiento (*ilm*) de la ciencia en su más extensa expresión.

les se erigen como las principales fuentes de donde emanan los valores y prácticas sociales que conforman la sociedad saudita. En este sentido, es importante enunciar que la modernidad ha coexistido con las formas y valores del reino, mostrando cómo las formas tradicionales de gobierno han sido reforzadas a partir del proceso de modernización (Niblock, 1982:75-76).

Dado el papel de la religión en Arabia Saudita como parámetro de las prácticas sociales y como el único medio de expresión legitimado por la elite y recreado por la sociedad, no es fortuito que la religión también sea utilizada como el medio de expresión de diferentes grupos sociales que responden a esas formas de legitimación y al proceso mismo de modernización, tratando de interpretar los cambios y la intrusión de Occidente a través de su propio contexto y marco cultural.

El presente artículo tiene como objetivo mostrar al lector la articulación de los diferentes discursos que se encuentran en la sociedad de Arabia Saudita, donde la imagen de la sociedad no puede ser reducida a imágenes simples que no capturan la complejidad que existe en su interior, ni tratan de entender los dilemas que enfrenta el reino saudita. Con este fin abordaremos primero el surgimiento del Estado saudita presentando los principios en los cuales se sustenta su fundación. Con ello se tratará de entender el porqué la religión y su expresión desempeñan un papel predominante en nuestros días, donde la recreación de los valores islámicos no ha permanecido fosilizada, sino que presenta tensiones que recrean y responden al "monopolio de lo sagrado". Todo lo anterior nos ayudará en la conformación de un marco general para explicar la diversidad existente en la apreciación de Occidente por diferentes actores y grupos sociales dentro

Sin embargo, también se utiliza para denotar especialmente a las personas que tienen conocimiento sobre las tradiciones islámicas y la ley islámica. Véase D. B. McDonald, "Ulema", 1937, pp. 1074-1048.

de la sociedad saudita. Posteriormente analizaremos los actores y sus percepciones de Occidente, centrándonos en los ulema³ quienes son los actores principales articuladores de las formas de defensa y contestación del orden interno y externo. El contexto que ha servido como catalizador de la efervescencia social en el reino ha sido a partir de dos crisis internacionales. La primera dentro de la participación de Arabia Saudita como escenario donde se desarrolló la ofensiva hacia Iraq para proteger al reino y lograr la liberación de Kuwait (1990-1991). La segunda crisis surgida a raíz de los atentados terroristas del 11 de septiembre, y la política exterior de Estados Unidos y la coalición de países apoyando las ofensivas hacia Afganistán e Iraq, donde se ha acusado a Arabia Saudita de difundir el fundamentalismo. Dicho contexto ha provocado un surgimiento de críticas y autorreflexión de la sociedad saudita en términos de la negociación interna de la relación de Arabia Saudita frente a Occidente y del papel de la religión en la sociedad que es acompañado con las críticas hacia el sistema de gobierno saudita.

LOS ORÍGENES Y PRINCIPIOS DEL WAHHABISMO

El reino de Arabia Saudita es producto de un movimiento religioso político conocido en Occidente como wahhabismo (y para la población local *al da'wa al-tawhidiyya*, el llamado al

³ No se ha tomado en cuenta para efectos de este estudio las críticas emanadas de los grupos opositores en el exilio como el Comité para la Defensa de los Derechos Humanos y el Movimiento de Reforma en Arabia Saudita debido a que son grupos surgidos dentro del movimiento del despertar islámico, pues comparten la misma plataforma de demandas y principios. Aquí se ha querido resaltar a los actores locales dentro de la propia Arabia Saudita, así como también el hecho de que los líderes de estos grupos no son ulema. Otro grupo que queda fuera es el de la minoría shiita, el cual critica al gobierno saudita principalmente en términos de inclusión y reconocimiento social.

reconocimiento de la unicidad de Dios). Este movimiento es conocido por su ímpetu para extender su interpretación del islam en la península de Arabia desde mitad del siglo XVIII hasta 1932, fecha en la cual se declara formalmente la existencia del reino de Arabia Saudita.⁴ El wahhabismo es considerado como un movimiento fundamentalista que buscó restaurar el islam verdadero de acuerdo con las enseñanzas del Corán y del profeta Mahoma. Este movimiento fue producto de una alianza entre el poder político representado por el emir Muhammad Ibn Saud y el poder religioso por el líder Muhammad ibn Abdul Wahhab, la cual quedó sellada bajo los siguientes términos:

Me temo que si te ayudo y nosotros ganamos el mundo, tú y yo, tú me dejarás para buscar tu fortuna en otra parte; y en segundo lugar, yo tengo el derecho por las leyes de mi tierra a ciertos recursos provenientes de las ganancias de mis súbditos por la agricultura, el comercio y el resto. Tú no me pedirás borrar este derecho. El sheik respondió: en lo que respecta a lo primero, dame tu mano sobre eso. En lo que concierne a lo segundo, tal vez Dios conquistará tus conquistas y te recompensará con las ganancias de la guerra más ampliamente que tus ingresos actuales (Ibn Bishir, 1971:12).

Los principios fundamentales del movimiento wahhabita fueron esenciales para la conformación de una forma de gobierno estable en la península de Arabia y especialmente para definir la membresía de esta nueva comunidad, haciendo a un lado los lazos tribales y con ello dar paso a través del tiempo a la formación de un Estado.

El principio central del movimiento fue la creencia en el *tawhid* (unicidad de Dios), como principio referente ya no sólo de los musulmanes en general, sino específico al movimiento. Este principio tiene tres acepciones: la primera se refiere *al-tawhid ar-rububiyya*, que representa la creencia de Dios como el creador y proveedor del universo; la segunda

⁴ Véanse Henri Laoust, "Wahhabiya", 1961, pp. 618-621; George Rentz, "Wahhabism in Saudi Arabia", 1971, pp. 54-66.

acepción conocida como *tawhid al asma'wa-s-sifat* que hace referencia a la compatibilidad de la creencia de la unicidad con respecto a las doctrinas e interpretaciones de los ancestros acerca de los nombres y atributos de Dios, de acuerdo con su voluntad, y de acuerdo con lo expresado por el profeta (Uthaimin, 1971:118); la tercera acepción es *tawhid al ibadah* y hace referencia a la adoración a Dios, por ello el significado de la *shahada* o profesión de fe adquiere relevancia al confirmar su adoración a un solo Dios y a Mahoma se le reconoce sólo como su mensajero.⁵

El segundo principio fue la prohibición a la intercesión o *tawasul* en la oración a Dios, reforzando con éste la validez de la unicidad de Dios. Por ello la construcción de tumbas y mezquitas para honrar a otro ser en lugar de Dios está prohibida. De este principio se desprenden las prácticas de los wahhabitas de destrucción de lugares históricos del islam como la destrucción de kerbala en Iraq, donde las tumbas de los hijos de Ali se encontraban.

Otro principio relacionado con los dos anteriores y en donde también se enfatiza la creencia del *tawhid*, es la oposición a la asociación de una criatura con Dios cuya acción es conocida como *shirk*. Este principio se manifiesta como contrario a la práctica del *tawhid* y constituye un importante principio junto con el *tawhid* en la doctrina wahhabita.

El principio en contra de la innovación o *bida'* representa la negativa a introducir elementos en la práctica de la religión que no estén basados en el Corán, *sunna* (dicho y hechos del profeta) y la autoridad de los acompañantes del profeta. Las prácticas religiosas que no estuvieran relacionadas con estas fuentes eran consideradas una desviación del verdadero islam, por ejemplo la celebración del nacimiento del Profeta,

⁵ Estos principios religiosos fueron una respuesta en contra de las diversas formas de prácticas de adoración a dioses y prácticas consideradas como el resultado de la desviación que el islam había sufrido hacia mediados del siglo XVIII.

la misma intercesión con Dios a través de santos u otras personas fallecidas (Al-Yassini, 1985:29).

Las cuestiones de designación de quien no era un creyente y su lucha contra éste (*qital*) también representaron una fuerte división no sólo entre musulmanes y gente no conversa, sino también una distinción entre los verdaderos musulmanes y los no considerados como tales. El principio central, de acuerdo con Muhmmad ibn Abdul al Wahhab en el cual giraba esta definición era la obediencia al principio central del *tawhid*, el asociar a Dios con otras criaturas y jurar en vano fue considerado como la distinción principal (Laoust, 1939:525) entre un buen musulmán y un mal musulmán. Entre las prácticas consideradas para designar a alguien un mal musulmán y por lo tanto objeto de lucha, de acuerdo con Helms, fueron el no reconocimiento y la no práctica de los dos principios anteriormente descritos para designar a alguien un mal musulmán, la promoción de la separación y o división de la comunidad, el no permitir que los musulmanes no practicaran de forma correcta el islam —incluyendo la práctica de *shirk*. Asimismo la gente que luchaba en contra del llamado a la unicidad también podía ser considerada no creyentes (Helms, 1981:95-102). Esta definición calificaba quién era un buen creyente y quién no lo era, donde Kufr “era un atributo de los otros y en la forma acentuada de los wahhabitas de otredad *tout court*” (Al-Azmeh, 1997:144).

Estos fueron los principales planteamientos de restauración del verdadero islam en los cuales se arropó el movimiento wahhabita, dándole una nueva identidad a los miembros del movimiento y con ello un nuevo estilo de vida mediante el abandono de sus prácticas tribales. Por ello el significado de *hijra* (migración) adquiere relevancia particular en el caso de los wahhabitas, pues al ser la península una zona poblada por beduinos hacia el siglo XVIII, el movimiento tuvo como tarea principal transformar las prácticas beduinas, ofreciéndoles la igualdad y la cooperación en la formación de una forma estable de gobierno. De este modo la migración o trans-

formación de los beduinos al aceptar el llamado a la unicidad de Dios los conduce a un nuevo modo de vida.

Los principios en los cuales se basó este movimiento no pueden ser comprendidos fuera de este contexto social, pues son éstos los que dieron lugar a una nueva identidad de tipo exclusiva y definida en términos de su interpretación acerca de los principios fundamentales y su aplicación en la vida diaria de un buen creyente frente a los no creyentes y los malos creyentes.

A través del tiempo esta relación dio lugar a la conformación del primer (1744-1812) y segundo Estado saudita (1824-1891). El primer Estado saudita es considerado como la base en la cual se dio en forma completa la cooperación entre el poder político y religioso. Las descripciones de este Estado enfatizan cómo los avances del movimiento, el reparto de las riquezas y la distribución de las funciones administrativas se llevaba a cabo mediante la consulta entre el emir Muhammad Ibn Saud y el líder religioso Muhammad ibn Abdul Wahhab.⁶

La narración oficial también plantea cómo esta relación, conforme transcurre el tiempo y dadas las circunstancias históricas, se ha transformado sin alterar la obediencia a la *shari'a* en la cual descansa el objetivo de esta alianza. Hoy día el Reino de Arabia Saudita es considerado como una formación política donde las formas tradicionales de gobierno se encuentran enmarcadas dentro de las características históricas de la sociedad y especialmente de la religión. Los valores familiares y las relaciones de parentesco explican en gran medida cómo se produce y reproduce la distribución de valores y prácticas sociales (Fandy, 1998:24).

El monarca saudita, así como la familia al-Saud en general están comprometidos por el pacto histórico a proteger y recrear el islam en el Estado y la sociedad del reino. Este compromiso se manifiesta en la elaboración de las regulaciones

⁶ Al respecto véase William Palgrave, *Narrative of a Year's Journey through Central and Eastern Arabia (1862-1863)*, 2 vol., 1865.

de 1992, donde se establece formalmente de acuerdo con el artículo primero que “el reino es un Estado árabe e islámico siendo el Corán y la *sunna* del Profeta su Constitución”.

LOS ULEMA Y LA RECREACIÓN DE LOS VALORES SOCIALES

Elementos importantes dentro del compromiso religioso político han sido los ulema descendientes del cofundador del reino Muhammad ibn Abdul Wahhab y extensivo hoy día a los ulema oficiales. Si bien la mayoría de los ulema ocupan hoy día puestos en universidades como profesores, encargados de las mezquitas en el reino y en funciones de *dawah* (difusión del islam al exterior), para términos de este estudio nos referiremos a los miembros del Consejo Superior de los Ulema (*Hayat Kibar al-Ulama*) como los ulema oficiales. La razón principal es que este órgano es el encargado de sancionar las políticas gubernamentales y al mismo tiempo es el encargado de guiar a la comunidad a través de la publicación y distribución de *fatawas* (sing. *fatwa*, opiniones religiosas) que tratan sobre la vida diaria de un musulmán, y de aquí emanan las normas de comportamiento.

El Estado institucionalizó la religión y el papel de los ulema como parte del deseo expreso de la elite gobernante de cohesionar y homogeneizar los diferentes valores tribales, sociales y religiosos de la nueva entidad y también como producto de la integración de la economía saudita a la economía mundial (Salamé, 1983; Bligh, 1985). Durante el periodo del rey Faisal (1964-1975) las actividades relacionadas con la religión, como el personal de las mezquitas, la administración del financiamiento de estas y la administración de la ley religiosa pasaron a formar parte de la nueva estructura administrativa.

Cabe destacar que pese a esta institucionalización, el islam sigue siendo el parámetro de las prácticas sociales dentro del reino y por ello es importante el papel que desempe-

ñan hoy día los ulema, como los detentadores del monopolio sobre la interpretación de la religión y como un vínculo importante entre gobernante y gobernados. Los ulema son los encargados de determinar quién es un buen creyente y ciudadano, basados en el reordenamiento del conocimiento que gobierna las prácticas correctas del islam (Assad, 1993:210).

El papel de los ulema es entonces fundamental para la legitimación de las políticas gubernamentales, pues el respaldo y reconocimiento de los ulema hacia las políticas del gobierno tienen un impacto considerable para la sociedad saudita. Todo ello enmarcado dentro del legado religioso en el cual descansa en buena parte la legitimidad del reino.

Los ulema en Arabia Saudita conforman un grupo con divisiones hacia el interior, dadas a partir de su edad, del tipo de estudios, de su inclusión o no al aparato gubernamental,⁷ de su contacto con Occidente y de su participación en movimientos opositoristas. En lo que se refiere al factor edad, los ulema alrededor de los 70 años han tenido una educación de tipo tradicional, algunos de ellos sin los estudios formales que surgen a partir de fines de la década de los sesenta y la mayor parte de ellos sin haber viajado a Occidente. Los casos del ex mufti Ibn Baz y de Ibn Uthaimin quienes fallecieron en 1999 y 2000, respectivamente, representan a los ulema tradicionales. Estos dos ulema fueron miembros del Consejo de los Ulema Superiores, gozaron de gran popularidad entre la sociedad saudita, precisamente por su tradicionalismo asociado también a su modo de vida, de ahí que la gente los designe como verdaderos ulema. Sus estudios fueron realizados con los grandes maestros wahhabitas como el famoso mufti de los años sesenta, Sheik Muhamad ibn Ibrahim Al-Sheik y Sheik Sa'ad Bin Hamad Atequee. Del mismo modo que el

⁷ La institución oficial de los ulema es el Consejo de los Ulema conformado por 22 miembros, el presidente del Consejo es elegido por el Rey, siendo tarea del presidente elegir a los restantes miembros de este órgano.

actual mufti Abdul Aziz ibn Abdullan Al al-Sheikh quien también contó con una educación con los grandes maestros de la religión y quien forma parte del Consejo de los Ulema desde 1986.

En el caso de los ulema oficiales, ellos han sido fieles a la doctrina wahhabita y trataron de recrearla en sus opiniones religiosas y en la sociedad saudita. Si uno lee las *fatawas* del sheik ibn Baz se puede dar cuenta de la continuidad que hay con el “credo wahhabita” y su énfasis en invitar a los creyentes en mantenerse como buenos creyentes. Ibn Baz enfatiza el papel activo de un buen musulmán, pues el practicar correctamente el islam acerca al individuo a Dios (Ibn Baz, 1990).

De acuerdo con Ibn Baz, para el funcionamiento de una buena sociedad es necesario que se cumplan ciertos roles y por ello es que la figura del “guardián” es recreada en términos de perseverancia de la religión. El rey es el guardián de sus súbditos, el hombre es el guardián de la familia y la mujer es la guardiana en su casa. Debe haber cooperación entre los miembros de tal modo que cada uno enseñe al otro a prevenir el mal y ordenar el bien. Los padres son responsables de educar a la familia en el conocimiento de Dios, ya que es un prerrequisito para el logro de una buena sociedad,

Los ulema fieles al principio en contra de cualquier innovación se opusieron al uso del satélite televisivo declarándolo perjudicial para la sociedad en 1994, pues el contenido de los programas ha sido considerado —incluso hoy día— como inapropiado para la sociedad por su incitación al mal. El mismo gobierno apoyó esta postura declarando que sólo aquellos programas que estuvieran acorde con los valores sociales y religiosos de la sociedad saudita podían transmitirse (*Saudi Gazette*, 13 de agosto de 1994). Hoy día, pese a la prohibición se sigue utilizando el satélite y con ello el acceso a otros canales de comunicación, se está aproximando a otros modos de vida y de información a la sociedad saudita.

En lo que respecta al uso de Internet, en el Reino de Arabia Saudita esta red se encuentra sujeta a restricciones pro-

movidas tanto por los ulema como por el mismo gobierno. Todo el acceso a Internet se da a través del control gubernamental por lo que el acceso a los sitios de la oposición en el exilio, así como también a sitios pornográficos está prohibido. En el año 2002 cuando se estaba extendiendo el uso de los llamados cafés cibernéticos, a las mujeres les fueron prohibidos estos lugares por los mismos ulema. Para 2002 se calcula aproximadamente 30 000 usuarios (World Bank Report, 2003), que representan una fracción mínima del total de la población del reino calculada en 24 millones de personas. Pese al estricto control sobre este medio, los ulema han aprovechado la facilidad de la comunicación por Internet para crear sitios de difusión del islam.

Los ulema pertenecientes al Consejo se muestran como los defensores de los valores tradicionales de la sociedad y cuestionan la intrusión de tecnología y prácticas contrarias al modo de vida saudita. No obstante, estos ulema fueron los que aprobaron la entrada del ejército estadounidense en suelo saudita, apoyados en la *sunna* del Profeta y el Corán, estableciendo que es obligación del que está a cargo de la autoridad solicitar ayuda a quien pueda brindarla para enfrentar la gravedad de la situación antes de que sea demasiado tarde (Board of Scholars, 1990:17). Ibn Baz en su opinión al respecto y siguiendo las líneas de la *fatwa* anterior enfatiza el carácter de obligación de solicitar ayuda en tiempos de necesidad (Ibn Baz, 1990b:34). Las consideraciones hechas no fueron sólo de tipo religioso sino también pragmáticas por la amenaza que representaba para la seguridad del reino.

Otro papel que cumplen los ulema oficiales y particularmente aquellos que conforman el Consejo de los Ulema es el de mediar entre las diferentes posturas ideológicas que han surgido en la sociedad en años recientes, y con ello asegurar su monopolio sobre la interpretación de la religión. Un caso concreto que ilustra lo anterior es la manifestación de 40 mujeres en favor del permiso de conducir en noviembre de 1990 y dentro del contexto de la invasión de Iraq a

Kuwait. Este movimiento fue condenado por las mismas autoridades gubernamentales, pero el peor ataque hacia las mujeres provino de los grupos “religiosos” opositores quienes las llamaron prostitutas, no creyentes, ante el desacato que habían perpetuado contra la sociedad.⁸ Por su parte los ulema oficiales también criticaron la demostración, no sólo porque tradicionalmente se han opuesto a un papel más público de la mujer saudita, sino porque el no condenarlo hubiera sido radicalizar la postura hacia las mujeres y con ello movilizar la opinión pública hacia las críticas al sistema de gobierno y la presencia de tropas extranjeras en tierra saudita, dejando abiertas las puertas para la inestabilidad.

La condena expresada en términos religiosos manifestaba que el mezclar hombre y mujer podía conducir a la sociedad al mal, por lo tanto el permitir manejar a la mujer ocasionaría la corrupción de la sociedad (Ibn Baz, 1996c:310-311). A principios de 2003, la aparición de Lubna Olaya, mujer saudita, en los medios de comunicación expresándose, dentro del contexto de un foro económico internacional celebrado en Jeddá, en favor de una mejora en el papel de la mujer en la sociedad (Reuters, 28 de enero de 2004), fue duramente rechazado por el mufti en los mismos términos que el anterior mufti Ibn Baz. La aparición de la mujer sin la cubierta de la cara (*niqab*) y el velo cayéndole sobre los hombros provocó la crítica de los ulema oficiales como contraria a las enseñanzas islámicas.

En general este grupo de ulemas representa al statu quo y trata de defender los valores tradicionales de la sociedad saudita, por lo que se muestran con recelo y reacios al cambio que atente contra estos valores, como las intrusiones de Occidente en la vida diaria con el uso de Internet, satélite y la posible liberalización del papel de mujer. Dentro de este recelo, la mujer se convierte en el símbolo de protección y

⁸ Al respecto véase Eleanor Doumato, “Gender, Monarchy and National Identity in Saudi Arabia”, 1992, pp. 568-583.

parámetro de la apertura y/o religiosidad de la sociedad, por lo que el mantenimiento del papel tradicional saudita de la mujer es igual al mantenimiento de los valores wahhabitas. El gobierno por su parte tiene que ser cauteloso con el apoyo de los ulema del Consejo, pues son ellos quienes sancionan la legitimidad de las políticas, aunque en tiempos de crisis y particularmente de amenazas a la seguridad del reino, los ulema no han vacilado en recurrir a la ayuda de Occidente para su protección.

LOS ULEMA REFORMISTAS

Los ulema más jóvenes tienen una educación formal, con estudios de posgrado realizados en Arabia Saudita o en Egipto, en la Universidad al-Azhar e incluso en universidades occidentales. Ellos a diferencia de sus colegas de generaciones anteriores sí han tenido contacto con Occidente a través de lecturas de autores occidentales o a través de viajes. Esta categoría incluye tanto a los ulema que ocupan posiciones en las universidades, Cortes, como predicadores y cualquier otro puesto asociado a la religión. No todos los ulema jóvenes sostienen una relación antagónica hacia Occidente, hay quienes sostienen que su sociedad puede ver hacia otras formas de conocimiento y adopta cambios provenientes de Occidente. Un profesor de una universidad religiosa menciona que incluso el profeta señalaba que el conocimiento se debería buscar hasta en China, señalando a China como lo más lejano y la apertura hacia el conocimiento sin importar su origen. Además algunos de ellos se muestran a favor de la introducción de cambios en la sociedad, como el papel de la mujer, expresando con ello una apertura y una visión reformista sin caer en la ortodoxia de otros compañeros de generación. En palabras de un joven *alim*, con estudios de doctorado en islam y profesor en una Universidad islámica del reino saudita comentó:

los ulema oficiales no pueden permanecer reacios al cambio, pues las mejoras en la educación, la mejoría en la situación económica (con referencia al pasado) y la globalización hace imposible detener el cambio... el cambio en la sociedad saudita se está dando y aunque éste sea lento por las características complejas de la sociedad no puede detenerse... las mujeres merecen un mejor papel en la sociedad, pues se encuentran limitadas no por las creencias religiosas sino por los tradicionalismos sociales.⁹

De orientación reformista se encuentran los ulema que encabezaron los movimientos opositoristas en los noventa, cuyas posturas fueron en contra de las incursiones de Occidente en la sociedad y en contra del gobierno saudita, pero aun así hay diferencias entre ellos. Los ulema reformistas están representados por los líderes de los noventa,¹⁰ como Salman al-Audauh y Safar al-Hawali, quienes aun con las características de educación antes mencionadas, rechazan las incursiones modernizadoras y secularistas en el Estado saudita y se avocan a la tarea de analizar los males de Occidente, a través de un replanteamiento de la religión y los ulema en el Estado.

En lo que respecta a la categoría de los ulema opositoristas de los noventa, Safar al-Hawali y Salman al-Audauh¹¹ rom-

⁹ Entrevista realizada el 25 de abril 1999 en Riyad, Arabia Saudita.

¹⁰ Estos líderes fueron los que encabezaron el gran movimiento opositorista a raíz de la segunda guerra del Golfo (invasión de Iraq a Kuwait), conocido como "el despertar islámico", teniendo gran resonancia en la sociedad saudita y contando con muchos seguidores no solamente del mismo grupo sino de la sociedad en general. Ambos líderes fueron encarcelados en 1994 y puestos en libertad en el verano de 1999. Aunque no se les ha restituido su trabajo, ambos siguen difundiendo su mensaje e interpretación de la religión en el reino saudita. Lo anterior aparece como una concesión del gobierno saudita al tolerar sus críticas en un afán, como se enfatizará posteriormente, de neutralizar a la oposición extrema.

¹¹ Safar al-Hawali tiene 54 años, proviene de al Baha, obtuvo su licenciatura en la Universidad de Medina y maestría y doctorado de la Universidad Um al Qura, a la cual se integró como profesor del departamento de estudios islámicos (Mamoun Fandy, "Safar al-Hawali: Saudi Islamist or Saudi Nationalist?", 1998, pp. 5-21). Salman al-Audauh tiene 49 años es originario de al Burayda en Qaseem parte central de Arabia Saudita. Al-Audauh

pieron con las formas de contestación al grabar sus sermones y ser distribuidos en todo el reino. De igual modo, la cristalización de sus críticas y opiniones en cuanto al sistema de gobierno saudita fue una innovación dentro de las formas de oposición realizadas hasta ese entonces.¹² La elaboración de la carta de las peticiones en 1991 y luego el memorándum de guía o consejo firmado por más de 100 personas causó impacto en el gobierno saudita en 1992.¹³ El perfil de los firmantes es importante de destacar y de acuerdo con Dekmejian la mayoría del grupo provienen de la provincia central, el Najd —el corazón del wahhabismo—, así como también la mayoría de las personas eran hombres relacionados con la religión, como ulema, jueces, predicadores, o juristas. En lo referente a la pertenencia social eran personas educadas, de medios urbanos y sin afiliaciones tribales, y en el caso particular de la segunda petición, la mayoría de los hombres relacionados con la religión provenían de las dos universidades más importantes del reino, Universidad Muhammad Ibn Saud (de estudios religiosos) y la Universidad Rey Saud (Dekmejian, 1994:635).

Entre las causas más citadas para la explicación de este movimiento y las olas de protestas que suscitó se enumeran

realizó sus estudios en la Universidad religiosa Imam Ibn Saud y posteriormente se convirtió en profesor de la misma Universidad. Mamoun Fandy, *Saudi Arabia and the Politics of Dissident*, 1999, p. 90.

¹² Al respecto véase Ghassan Salamé, "Political Power and the Saudi State", 1993, pp. 579-600.

¹³ La carta de peticiones contenía una crítica a la situación de la religión en el reino, asimismo solicitaba la apertura de espacios de expresión, el aumento de apoyo a la difusión de la religión en términos internos y externos, de autonomía y fortalecimiento de la aplicación de la ley islámica, el fortalecimiento de las fuerzas militares, restando dependencia de Occidente, así como también a una política económica encaminada a una mejor administración de los recursos provenientes del petróleo. El memorando de consejo o guía era una elaboración detallada de las críticas enunciadas en la carta de peticiones. Al respecto véase Mamoun Fandy, *Saudi Arabia and the Politics of Dissident*, 1999; Joshua Tettelbaum, *Holier than Thou: Saudi Arabia's Islamic Opposition*, 2000.

las cuestiones de tipo económico por el desempleo generado a causa de las recurrentes crisis del precio del petróleo; el creciente número de jóvenes recién graduados que no encuentran trabajo, especialmente los egresados de las carreras relacionadas con el estudio de la religión, en una sociedad donde la mayoría de la población es menor de 20 años (Dekmejian, 1998; Rasheed, 1996); la situación de la guerra del Golfo y la notoria dependencia militar del país hacia Occidente, pese a los enormes gastos en este rubro, contribuyó a exacerbar las críticas hacia el régimen. Sin embargo habría que destacar también la política de movilización religiosa ocurrida una década anterior por el enfrentamiento en cuestión de legitimidad religiosa entre el régimen del Ayatolla Jomeini y el régimen saudita, aunado a la movilización del *jihād* en tierras afganas. Esta movilización fue llevada a cabo por los mismos ulema oficiales y el gobierno, emitiendo *fatawas* que incentivaban a la población a ayudar a la causa palestina y en Afganistán fuertemente a la población.

Los principios en los que se sustentó el movimiento, y que permanecen hasta el día de hoy, no representan estrictamente el volver a las fuentes sagradas, sino que representan un volver amparado en la recreación de un pasado histórico propio, el primer Estado saudita, reconstruido a partir de sus críticas a la sociedad del presente. Las críticas representan una recuperación del pasado, expresadas en un lenguaje religioso apoyado en las fuentes del islam y propio del contexto, pero también revalorizadas en términos de sus encuentros y desencuentros con Occidente en una afirmación de la identidad local musulmana y saudita frente al proceso de globalización. Los ulema reformistas buscan redimensionar el papel de la religión en la sociedad y el gobierno, de tal modo que ambos espacios actúen para preservar la religión, donde la función del gobierno quede sujeta a las directrices de la religión y no a la inversa. Bajo estas líneas es que se producen sus críticas hacia el modo de gobierno de Arabia Saudita y los dilemas de la sociedad ante la globalización. Cabe destacar que

pese a estas críticas los ulema no proponen un cambio de gobierno, sino cuestiones que mejoren la relación gobernantes gobernados dentro de su propia interpretación religiosa.

Las críticas y reflexiones de los líderes reformistas hacia Occidente representan un intento por marcar la diferencia entre ambas sociedades, cuyos valores y formas de vida son diferentes. Por ello hay una crítica al secularismo como un concepto y proceso ajeno a la sociedad musulmana y saudita, reforzando el carácter religioso de estas sociedades. Otro aspecto que es criticado por los líderes y especialmente por Al-Hawali es la política exterior de Estados Unidos hacia el Medio Oriente. Cabe destacar que las reflexiones presentadas a continuación contienen elementos que nos hablan de la interacción y conocimiento de Occidente por parte de los reformistas, pero también críticas no sólo de Occidente, también de su mismo contexto tratando de reposicionar el papel de la religión.

En lo que respecta al proceso de secularización tanto Al-Hawali como Al-Audauh se oponen, pues lo consideran un fenómeno al que se tiene que combatir y donde se esconde la dominación de Occidente a través del proceso de globalización, reduciendo el papel de la religión islámica. Al-Audauh, en su publicación acerca del islam y el secularismo (2003), del mismo modo que critica al nacionalismo como proceso e ideología de Occidente, implantados por los mismos occidentales en tierras del islam, critica el secularismo que junto con el nacionalismo hacen referencia a las prácticas politeístas, las cuales son consideradas como pertenecientes al periodo de la ignorancia (periodo preislámico), pues ignoran la creencia en un solo Dios, el cual representa el principio básico del islam y del wahhabismo.

Al-Hawali y Al-Audauh, ambos líderes reformistas, concuerdan en considerar al secularismo como una negación de la religión y cuyo papel rige la vida en sociedad, por lo que lo consideran una forma de *kufir* (Al-Audauh, 2003 y Fandy, 1998: 7). Los secularistas son considerados aquellos que buscan

encontrar la justicia en sistemas importados de Occidente, sustituyendo así la justicia divina al amparo de la aplicación de leyes creadas por los hombres. El secularismo bajo el pretexto de alcanzar la modernización y el progreso llama a la occidentalización y con ello al libertinaje (Al-Audauh, 2003:2).

Al-Audauh enfatiza la ignorancia también entre los seculares al no ver la diferencia de las trayectorias históricas entre religión y Estado entre Europa y Medio Oriente. En la primera, el papel de la religión fue restringido y la religión no apoyó el conocimiento dando lugar al proceso de la inquisición, ni tampoco se apropió de grandes sumas de dinero de la gente. En contraste, el islam favoreció el conocimiento a través del apoyo entre los gobernantes y la religión. En esta interpretación histórica, Al-Hawali señala cómo antes de la ilustración los europeos tenían la idea de que los gobernantes eran representantes de Dios, creencia sostenida por los religiosos de ese tiempo, lo cual va en contra de las creencias islámicas. Del mismo modo que critica cómo a raíz de la revolución francesa, con el surgimiento del contrato social, las ideas de soberanía del pueblo y la facultad de legislar pasan a manos de la sociedad, dejando a un lado la justicia divina (Fandy, 1999:82).

Al-Hawali por su parte deja ver a través de sus sermones grabados y libros publicados, su rechazo a Occidente y en especial a Estados Unidos del que duda de sus intenciones sobre la zona. Toda su concepción está basada en una idea de conspiración de Occidente encabezada por Estados Unidos para acabar con el islam, de ahí que se apropie de referencias a las cruzadas —término que es utilizado por otros grupos fundamentalistas— o conceptos como el choque de civilizaciones a lo Huntington y que también son empleados por el mismo Al-Hawali. La denuncia de imposición cultural como fenómeno que se ha desarrollado desde el siglo pasado, primero a través del colonialismo y luego a través de un sistema internacional controlado por Occidente bajo la fachada de la libre autodeterminación de los pueblos es la amenaza cons-

tante que encuentra el líder religioso frente a Estados Unidos (Fandy, 1999:70).

A Occidente Al-Hawali lo presenta como un frente unido, mientras que a los países islámicos los presenta como pueblos no unidos y dependientes de la economía y poderío militar de Occidente. Pero esta desunión también es producto de las incursiones de Occidente en la zona de Medio Oriente, donde los gobiernos han adoptado modelos de gobierno occidentales y han establecido alianzas con Estados Unidos. Para este líder, la presencia militar de Estados Unidos en la zona se debe a los intereses del petróleo y del temor hacia los islamistas, presencia que describe como “la nueva cruzada cristiana” especialmente desde los ochenta donde su objetivo principal ha sido mantenerla en los países del Golfo y particularmente en Arabia Saudita. En este sentido, Al-Hawali hace una crítica de la segunda guerra del Golfo (invasión de Iraq a Kuwait) donde establece que Estados Unidos no fue a defender a Kuwait, sino que fue a defender su esquema de dominio regional.

Dentro de esta idea de conspiración, el problema árabe-israelí es una de las piezas fundamentales donde Al-Hawali muestra cómo existe una alianza entre cristianos fundamentalistas asociados al gobierno de Estados Unidos y al sionismo, donde el gran beneficiario es Israel y la extensión de su dominio. “Ellos creen que si el Estado de Israel deja de existir el Mahdi no vendrá a este mundo” (Fandy, 1998:16).

El discurso de los líderes reformistas después de su liberación continuó con sus críticas a la relación de Arabia Saudita y la comunidad musulmana en general con Occidente, es una reflexión dentro de estas líneas y revalorizada en términos del contexto de los ataques del 11 de septiembre en Estados Unidos, donde el gobierno y la sociedad saudita han sido objeto de señalamientos por parte de Occidente como un Estado que ha apoyado el fundamentalismo y una sociedad donde se producen fundamentalistas, como los 15 sauditas que participaron en el atentado del 11 de septiembre.

Dentro de estos señalamientos, la sociedad saudita no se ha quedado inmune y hacia adentro ha hecho cuestionamientos nuevamente sobre el gobierno, la religión y su papel dentro del proceso de la globalización. Los ulema reformistas han planteado una forma de entender la relación antagónica con Occidente a través del documento titulado “¿Cómo Podemos Coexistir?”.¹⁴ Los autores condenan la acción de los ataques como contraria a las enseñanzas del islam y abren las posibilidades de un intercambio entre Occidente y el mundo islámico con base en un diálogo justo y equitativo. Ellos consideran que frente a naciones como China y Japón, que están más separadas culturalmente y profesan otro tipo de religión, su relación ha sido positiva, pues estos países no han dañado a las sociedades musulmanas. En cambio su relación con Occidente y específicamente con Estados Unidos, donde hay valores compartidos y culturalmente se consideran más cercanos,¹⁵ la relación ha estado unida a conflictos continuos.

Una pregunta importante planteada en esta reflexión es sobre el tipo de respuesta que hubiera desarrollado Estados Unidos en caso de que el ataque hubiera provenido de otros grupos no musulmanes, y su respuesta es que el pueblo musulmán no estaría sufriendo la política de opresión y subyugación, haciendo referencia a las escaladas militares y acusaciones por parte de Estados Unidos a Iraq, Irán y la invasión a Afganistán. En este documento se observa una tácita acusación contra la política de doble moralidad de Estados Unidos, y a la que grupos islamistas radicales y gobiernos secularistas como el de Hussein han manifestado. Esta doble moralidad de acuerdo con el documento se debe a la política de liderar la cuestión de los derechos humanos en el mundo, y al mismo tiempo apoyar a los judíos con armamento que se utiliza

¹⁴ “How We Can Coexist?”, en www.islamtoday.com, 20 de febrero de 2002.

¹⁵ Los cristianos son considerados como “gente del Libro”, del legado de Dios.

en las matanzas contra civiles. Mientras Estados Unidos no realice una reflexión acerca de su política exterior y no se retire de los problemas en los que se encuentra en el Medio Oriente, y mientras no acepte que otras naciones tienen valores específicos de acuerdo con sus circunstancias locales, continuando el bloqueo a las opciones específicas y aspiraciones moderadas de los musulmanes, seguirá el enfrentamiento contra Occidente.

El islam no es el enemigo de la civilización, pero rechaza la utilización del concepto de civilización con fines negativos. Tampoco el islam es un enemigo de los derechos humanos, pero rechaza la transformación de las libertades y derechos como un instrumento para el conflicto, del mismo modo que rechaza depender de una visión cultural limitada como si fuera una ley universal que debe ser aplicada generalmente para todos, por la fuerza si es necesario. El continuar insistiendo, incluso si es presentada como tolerante en términos religiosos, no es menos extrema que la de aquellos grupos radicales (Al-Audaub *et al.*, 2002).

Este grupo de ulema continúa con esta visión crítica de Occidente en torno a la imposición de valores que son ajenos a la sociedad musulmana y en particular a la sociedad saudita. Las críticas a los gobernantes árabes y las recomendaciones elaboradas por ellos a principios de la década de los noventa causó la condena del gobierno saudita y de los ulema oficiales por innovar y promover la división entre la comunidad. Sin embargo sus críticas de la relación de su gobierno con Estados Unidos y las críticas hacia los aspectos considerados como negativos continúan vigentes en sus discursos actuales.

LA JUVENTUD DEL JIHAD

Los ulema que liderean los grupos opositores relacionados con Al Qaeda se pronuncian contra lo occidental y se avocan a la reiteración de la guerra santa para defender la península

la Árabe de los cruzados estadounidenses y judíos. En términos de sus críticas a nivel interno de Arabia Saudita atacan a la familia real como servidores de las fuerzas occidentales y acusan a los ulema de no ser leales a su labor y enseñanza de la religión.¹⁶ Uno de los líderes del movimiento Abd al-Aziz bin Issa bin al-Mohsen, conocido como Abu Hajjer es originario de Riyadh. Abu Hajjer fue reclutado primero para luchar en Afganistán y de ahí continuó con otras luchas en diversas partes del mundo como en el problema Bosnia-Herzegovina, Somalia y Yemen, entre otros lugares. Su edad se puede calcular entre 40 y 50 años y tal parece que al participar su objetivo es lograr la desaparición de infieles en tierras musulmanas, incluso en la entrevista publicada el líder religioso sostiene que en los ochenta la cuestión del jihad era bien vista por la sociedad y los “clérigos”, además existía una motivación de la misma sociedad y de las autoridades gubernamentales de promover el jihad en Afganistán (MEMRI 591, 2003:3).

En el caso de otra figura del movimiento, Sheikh Yousef al’Ayyiri, muerto en las operaciones policiacas a raíz de los atentados de mayo de 2003 en Riyadh, también se observa el perfil anterior de una persona movilizada hacia el jihad en Afganistán, siguiendo la lucha en otros lugares y en su caso particular fungiendo como guardia de Osama bin Laden y como presunto participante en los atentados de al-Jobar en Arabia Saudita en 1996 (MEMRI 591, 2003:3).

Las actividades de este grupo de ulema jihadistas ocurren una vez fallecido Ibn Baz (Paz, 2004), debido a la credibilidad y apego de los jóvenes hacia las credenciales religiosas y personales del mufti quien era considerado como un verdadero *alim*. Sin embargo también se debe señalar como

¹⁶ Su principal órgano de difusión lanzado en Internet se llamó “La voz del Jihad”, sitio que estuvo en 2003, pero en 2004 desapareció de este medio de comunicación. Esta publicación contiene opiniones y reflexiones en torno a la lucha por el islam dentro de territorio saudita y la lucha global además de los comunicados de Osama bin Laden. Sus escritos son también exhortaciones para motivar a la gente a seguir su lucha.

inmediatamente después de la muerte del mufti y con la designación del nuevo mufti Abdul Aziz Al al-Sheik surgió el descontento entre la comunidad religiosa y particularmente entre los mutawwa (los llamados policías religiosos encargados de prohibir el mal y ordenar el bien), pues consideraban como el sucesor legítimo del mufti al otro gran *alim* Sheik Uthaimin.

La aparición de este grupo se da en paralelo a la ofensiva lanzada contra el gobierno de Saddam Hussein por el gobierno de Estados Unidos, cuando ocurre el primer atentado en Arabia Saudita en mayo de 2003. Aparecen *fatawas* que declaran apoyo a estos hechos y hacen un llamado a la gente a apoyar el *jihad* contra los infieles y politeístas que se habían apoderado de la península.

“...Las explosiones son una parte integral del *jihad*. Este es un elemento que sorprende a las fuerzas armadas de la Cruz y convierte la vida de los judíos en infierno”... ¿Por qué debemos estar sorprendidos? Nuestros tiempos requieren de tal asombro. Si la gente está temerosa de responder al llamado del *jihad* qué deberían de hacer cuando los ulema están sembrando en ellos la desgracia y los están irrigando con humillación y el colapso. Ellos las están cubriendo con “sabiduría y tranquilidad”... diciéndoles “las explosiones no son el modo para la reforma”... (*Voice of Jihad*, 2003 citada por Paz, 2004).

Lo anterior refleja muy bien el grado de movilización en el que se encontraban los jóvenes *jihadistas* ante la ola de ataques por parte de los ulema oficiales y los ulema reformistas, a los cuales culpan por el estado en el que se encuentra Arabia Saudita. El *jihad* para ellos es el único modo en el que se liberarán de la presencia de los occidentales en su territorio, al mismo tiempo que esto lo consideran como parte de su vínculo con Al Qaeda, donde su objetivo no sólo se limita al suelo saudita, sino también a las tierras del islam.

En una declaración sobre el programa político del grupo en la revista del movimiento (MEMRI, 2004:4-6), Luois Attiyya Allah (pseudónimo), considerado uno de los principales ideólogos del movimiento en Arabia Saudita, señala que no tie-

nen un programa político, del mismo modo que tampoco lo tienen genuinamente los gobernantes de Arabia Saudita. El programa de los jóvenes jihadistas está en contra del orden mundial actual, donde existe la dominación de Occidente. Este orden no les reconoce, pues ellos viven sujetos a los ordenamientos seculares y a la dominación militar de Occidente. Por lo tanto su primer objetivo es derrotar la presencia occidental militarmente y luego establecer un Estado islámico como el establecido por Mahoma, de tal modo que la gente se gobierne de acuerdo con sus propias leyes y sin imposición de Occidente. La liberación de los infieles en las tierras de la península Árabe es central para la visión global de la *jihad*, pues al estar en la península las ciudades sagradas de La Meca y Medina su significación es mayor.

Encendiendo el fuego en la península arábica se espera que sea una de las llaves para el gran cambio, porque la península arábica es el corazón, y cualquier cambio en la península arábica afectará otras partes del cuerpo islámico (MEMRI 632, 2003:5).

Para este movimiento las fronteras creadas artificialmente deberán ser borradas, restaurando el histórico Estado islámico. Frontera tras frontera desaparecerán pues éstas fueron creadas artificialmente por los colonialistas y en el caso particular de Arabia Saudita, los jihadistas niegan que la creación del reino haya obedecido a cuestiones religiosas. En la reciente edición de *Voice of Jihad* de enero de 2004, Sheikh Abd al-Rashoud presenta un comunicado en donde se critica a la familia al-Saud como condescendientes de las demandas de los cruzados, desarmando a la gente de la península, en una alusión a los careos y operaciones efectuadas por el gobierno para dismantelar el movimiento jihadista, nombrando a la familia real como parte de un eje triple de corrupción y otorgándoles el mismo rango que a los occidentales y judíos (*Jihad Watch*, 2004,1-2).

Las reacciones desencadenadas a raíz de la aparición de estos grupos ha sido de condena hacia las explosiones pro-

vocadas por ellos en el reino durante 2003, por parte del gobierno, de los ulema oficiales y de los ulema reformistas. En la declaración del príncipe Abdullah hay un señalamiento de condena hacia el grupo de jihadistas como desviacionistas de las enseñanzas del Corán y de la *sunna* del profeta, cuyo significado en términos sociales y religiosos es muy fuerte. Además los nombra como las personas que atentan contra la seguridad y bienestar de la sociedad saudita. Se advierte a las personas que cualquiera que intente justificar estos actos terroristas en nombre de la religión será considerado un terrorista.

El mufti de Arabia Saudita declara los actos en contra de las enseñanzas del islam y condena particularmente los actos de La Meca, invitando a la juventud a apartarse de las malas ideologías y haciendo un llamado a la gente a denunciar a aquellos que buscan dividir a la comunidad (SPA, 11 de noviembre de 2003). También hizo un llamado a los predicadores en las mezquitas para educar a los ciudadanos en el verdadero islam y desechar la influencia de las falsas ideologías difundidas por grupos terroristas, enfatizando la unidad de la comunidad ante los peligros del terrorismo (SPA, 10 de noviembre de 2003).

La condena de los ulema reformistas constituye una transformación de su discurso que busca mediar la situación entre las políticas oficiales, incluyendo al gobierno y los ulema oficiales y al mismo tiempo sienta las bases de un entendimiento frente a la situación de revuelo social causada por las explosiones, especialmente las de noviembre en Riyadh (Al-Audauh *et al.*, 2003)¹⁷ y la aparición pública de diferentes sectores de la sociedad expresando la necesidad de reformas.¹⁸

¹⁷ Los 49 firmantes de este comunicado son hombres de religión y pertenecientes en su mayoría a universidades religiosas, así como también entre ellos se encuentran personas asociadas con el movimiento de los líderes reformistas como Safar al-Hawali, Sheikh Ahmad ibn Jibrin.

¹⁸ Desde inicios del año 2003, algunos grupos de actores, especialmente intelectuales, hombres relacionados con la religión, hombres y mujeres preeminentes en Arabia Saudita, han manifestado deseos por cam-

Los ulema reformistas advierten a la sociedad y a los mismos jihadistas de la ilegalidad de las acciones, señalando que declarar *kufir* y *jihad* son cuestiones muy serias dentro de la comunidad musulmana y que los ejecutores de los ataques no han observado las condiciones, pues de acuerdo con las fuentes sagradas cualquiera que entre a las tierras sagradas con una promesa de seguridad o con un tratado, su sangre es inviolable. En la cuestión del *jihad*, los reformistas concuerdan en que es la defensa de la fe, pero el derramar sangre es un tema muy serio dentro del islam y citando el hadiz de Bujari donde el profeta expresó: “Cualquiera que mata a alguien con quien tenemos un trato jamás olerá el perfume del paraíso”. Incluso citando suras del Corán señalan la seriedad de matar a alguien deliberadamente (Al-Audauh *et al.*, 2003).

En este comunicado hay también una condena a todo el movimiento jihadista, como un movimiento que tiene sus propios intereses y que busca lograr la desunión entre los musulmanes e instaurar un gobierno de acuerdo con su voluntad. Por lo tanto, el llamado a la unidad es de acuerdo con su comunicado un imperativo en la sociedad para hacer frente a ese peligro y la posibilidad de que “gente de influencia en el gobierno estadounidense” se aproveche de estas luchas y con ello tengan la oportunidad de intervenir en los asuntos de su país en detrimento de los musulmanes (Al-Audauh *et al.*, 2003).

ENTRE LA TRADICIÓN, LA MODERNIZACIÓN Y EL JIHAD

Como se puede apreciar estas tres tendencias de discurso político y religioso son las que imperan hoy en día en Arabia Saudita. Estos tres grupos sostienen a la religión como la base

biar aspectos del sistema de gobierno y de la sociedad. Los reformistas han participado en la elaboración de cartas de peticiones, así como también en la celebración de encuentros entre el gobierno y la sociedad (los llamados diálogos nacionales) donde se ventilan las problemáticas que ha estado enfrentando el reino saudita.

de su apreciación del mundo basada en los principios wahhabitas. Las diferencias entre los tres radica en los medios y alcances de sus objetivos. El primero en favor del statu quo y del cuidado de los modos en que se ventila una crítica o reflexión contra el gobierno saudita, considerando que éstos deben ser privados y no públicos a diferencia de los otros dos grupos. Dentro del grupo reformistas hay un grupo que apenas se escucha pero que se muestra en favor de la introducción de cambios en la sociedad como un modo de entrar en el proceso de globalización. Los ulema jihadistas son los que están totalmente opuestos a la presencia de Occidente no sólo en tierras sauditas, sino en el mundo musulmán, y los medios que utilizan para expresar sus demandas son los actos de violencia ocurridos en Riyadh. Todos los grupos muestran desacuerdo con la situación de los palestinos, la gran dependencia de Arabia Saudita en el aspecto militar de Estados Unidos y los hechos recientes en Iraq y Afganistán.

Como se puede apreciar el dilema principal del gobierno es compaginar a la sociedad y el Estado con el proceso de globalización, pues con los avances tecnológicos es imposible mantener a una sociedad aislada del acontecer internacional. Sumado a este dilema se encuentra el resultado emanado de su política de movilización religiosa de los ochenta, la cual se agravó con los continuos déficit y situaciones internacionales que la sociedad no pudo ignorar. De este modo hacia adentro el dilema que se plantea es cómo compaginar las demandas de los diferentes grupos sin perder el apoyo de los ulema oficiales y sin radicalizar las posturas de los grupos reformistas y principalmente de los jihadistas. Si bien al principio de 2003 y durante buena parte del año, el régimen encabezado por el príncipe heredero se mostraba abierto al diálogo con el grupo de reformistas, pese al recelo de los ulema, los ataques de noviembre y la evidencia de grupos organizados de islamistas extremos ha provocado que la apertura y propuestas para realizar elecciones en 2004, más allá de la intención real, se posponga. Mientras tanto lo que al momento está pa-

sando es la unión momentánea de los ulema oficiales y los reformistas por mantener la unidad de la sociedad saudita y condenar los actos del grupo jihadista. Cualquiera que sea el camino a tomar, el gobierno enfrenta a una sociedad más demandante y más organizada que cuestiona y reclama una identidad propia frente al proceso de globalización.

BIBLIOGRAFÍA

- Al-Audauh, Salman, "Islam and Secularism", en www.islamtoday.net/english/library.cfm (20 de septiembre de 2003).
- , "Statement Concerning the Riyadh Bombings" (De www.islamtoday.net, 2 de febrero de 2004).
- *et al.*, "How We can Coexist?", en www.islamtoday.net (20 de febrero de 2002).
- Al-Azmeh, Aziz, *Islams and Modernities*, Londres, Verso, 1997.
- Al-Rasheed, Madawi, "Saudi Arabia's Islamic Opposition", en *Current History*, vol. 95, núm. 597, 1996, pp. 16-22.
- Al-Yassini, Ayman, *Religion and State in the Kingdom of Saudi Arabia*, Boulder, Westview Press, 1985.
- Ayubi, Nazih, *Overstating the Arab State: Politics and Society in the Middle East*, Londres, IB Tauris.
- Assad, Talal, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore y Londres, John Hopkins University, 1993.
- Bligh, Alexander, "The Saudi Religious Elite (Ulama) as Participants in the Political System of the Kingdom", *International Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 17, núm. 1, 1985, pp. 37-50.
- Board of Scholars, "Declaration of the Board of Scholars in the Kingdom of Saudi Arabia", *Contemporary Jurisprudence Research Journal*, vol. II, núm. 6, 1990.
- Dekmejian, Hrair, *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*, Syracuse, Nueva York, Syracuse University, 1998.
- , "The Rise of Political Islamism in Saudi Arabia", *Middle East Journal*, vol. 48, núm. 4, 1994, pp. 627-651.
- Doumato, Eleanor, "Gender, Monarchy and National Identity in Saudi Arabia", *British Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 53, núm. 4, 1992, pp. 568-583.

- Fandy, Mamoun, *Saudi Arabia and the Politics of Dissident*, Nueva York, St. Martin's Press, 1999.
- , "Safar al-Hawali: Saudi Islamist or Saudi Nationalist?", *Journal of Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 9, núm. 1, 1998, pp. 5-21.
- Helms, Christine, *The Cohesion of Saudi Arabia*, Londres, Croom Helm, 1981.
- Ibn Baz, Abdul Aziz. *Majmuat Fatawa wa Maqalat Mutanaw'a* (Colección de Fatawas y Discursos) Riad, Departamento de Guía Religiosa, Consejos y Llamado a la Religión, anta Nacional, 1990
- , "The Sharía Point of View of the Invasion of Kuwait", *Contemporary Jurisprudence Research Journal*, II (6), 1990, pp. 33-35.
- Ibn Bishir, *Unwan Majd fim Tarikh al Najd* (El Símbolo de Gloria en la historia de Najd) 2 vol. Editado por Abd al-Rahman bin Abd al-Latif bin Abd Allah Al al-Shaykh. Riad: Editorial Rey Abdul Aziz, 1971.
- Jihad Watch*, "Al Qaeda's 'Voice of Jihad' number 9" (De www.jihad-watch.org/archives/000742.php, 24 de marzo de 2004).
- Laoust, Henri, "Wahhabiya", en H. A. Gibb y J. H. Kramers (eds.), *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden, Cornell University Press, E.J. Brill, 1961, pp. 618-621.
- , *Essai sur le Doctrines Sociales et Politiques de Taki Din Ibn Ahamd ibn Taymiya*, El Cairo, imprimerie de l'Institut Française d'Archeologie Orientale, 1939.
- McDonald, D. B., "Ulema", *Encyclopaedia del Islam*, Leiden, E. J. Brill, 1937, pp. 1074-1048.
- Niblock, Tim, "Social Structures and the Development of Saudi Political System", en Tim Niblock (ed.), *State, Society and Economy in Saudi Arabia*, Londres, Croom Helm, 1982.
- Palgrave, William, *Narrative of a Year's Journey through Central and Eastern Arabia (1862-1863)*, 2 vol., Londres, Macmillan, 1865.
- Salamé, Ghassan, "Political Power and the Saudi State", en A. Hourani, Philip S. Khouri y Mary C. Wilson (eds.), *The Modern Middle East: A Reader*, Londres, Tauris, 1993, pp. 579-600.
- , "Islam and politics in Saudi Arabia", *Arab Studies Quarterly*, vol. 9, núm. 3, 1987, pp. 306-325.
- Tettelbaum, Joshua, *Holier than Thou: Saudi Arabia's Islamic Opposition*, Washington, The Washington Institute for Near East Policy, 2000.

- The Middle East Media Research Institute Special Dispatch Series (MEMRI), "Al-Qaida Magazine Debates Attacks in Saudi Arabia-Proposes More Attacks in the US will Boost Support", núm. 632, 23 de diciembre de 2003 en www.memri.org/bin/opener.egi?Page=archives&ID=SP63203 (24 de marzo de 2003).
- _____, "2nd Issue of 'Voice of Jihad' Al Qa'ida Online Magazine: Strategy to Avoid Clashes with Saudi Security Forces, Convert to the World's Countries to Islam", núm. 601, 31 de octubre de 2003 (De www.memri.org/bin/opener.egi?Page=archives&ID=SP60103, 24 de marzo de 2003).
- _____, "New Al Qa'ida Online Magazine Features Interview with a 'Most-Wanted' Saudi Islamist, Calls for Killing of Americans and Non Muslims", núm. 591, 17 de octubre de 2003 (De www.memri.org/bin/opener.egi?Page=archives&ID=SP59103, 24 de marzo de 2003).
- Paz, Reviven, "Sawt al Jihad: New Indoctrination of Qai'dat al-Jihad" (De www.themedialine.org/news/news_detail.asp?NewsID=3376, 23 de marzo de 2003).
- Rentz, George, "Wahhabism in Saudi Arabia", en Derek Hopwood (ed.), *The Arabian Peninsula: Society and Politics*, Londres, George Allen and Unwin Ltd, 1971, pp. 54-66.
- Uthaimin, Abd Allah, *Muhammad ibn Abdul Wahhab: His Works*, tesis de doctorado, Universidad de Edinburgh, 1971.
- World Bank, "ICT at a Glance: Saudí Arabia" (De <http://devdata.worldbank.org/external/CPPProfile.asp?SelectedCountry=SAU&CCODE=SAU&CHAME=Saudí+Arabia&PTYPE=CP>, 24 de marzo de 2003).

Fuentes periódicas

Saudi Press Agency (SPA)
 Reuters
 Saudi Gazette

8. EL DILEMA KURDO: EL DERECHO A LA AUTODETERMINACIÓN Y LAS EXIGENCIAS ESTRATÉGICAS REGIONALES

ZIDANE ZERAOUI
ITESM-Monterrey

La formación del gobierno provisional en Iraq el 28 de junio de 2004 muestra el predominio de las exigencias estratégicas regionales estadounidenses sobre el derecho a la autodeterminación de los pueblos, escrito tanto en los estatutos de la Organización de las Naciones Unidas como en la propia Constitución mexicana o inclusive promovidos por Washington en particular en los 14 puntos de Wilson de 1916. Las esperanzas kurdas de ver su autonomía lograda en 1991 ampliarse e inclusive obtener un casi Estado en la parte norte de Iraq se esfumó.

La imposición de un presidente árabe sunnita proveniente de los sectores más tradicionales¹ como primer ministro a un chiita autoritario, Alawi, eliminó las esperanzas kurdas de un Estado federal o de una independencia como se había manipulado anteriormente. Iraq que se había mantenido desde su creación como un país dominado por los sunnitas y unido religiosamente, estalló a raíz de la intervención estadounidense. A pesar de la heterogeneidad del país, la centralización políti-

¹ Según la prensa nacional, cuando se invitó al presidente Al-Yauar y fue recibido con un “señor presidente” por el presidente estadounidense George W. Bush, le pidió que le dijera “Sheij Al-Yauar” (jeque) que era su verdadera posición. Esta anécdota, real o imaginaria, refleja el carácter totalmente conservador de la nueva presidencia iraquí.

ca —primero de la monarquía y posteriormente del Ba'th— evitó la fragmentación del país. En términos étnicos, Iraq está compuesto entre 75 y 80% de árabes, 15 y 20 de kurdos y 5 de turcomanos, asirios y otros grupos. A nivel confesional, entre 60 y 65% son chiitas, 32 y 37 sunnitas y un 3 o 4% restante es cristiano o de religiones más antiguas como el zoroastrismo. Los datos son aproximados porque durante el dominio sunnita, se trató de evitar poner en evidencia las diferencias porcentuales, además de reforzar la conciencia nacional, más que la pertenencia étnica o confesional.

El problema kurdo ya existía por lo menos desde la década de 1960, sin embargo la rivalidad chiita-sunnita no era un problema nacional como lo demostró el fuerte respaldo de los chiitas a la política de Saddam Hussein durante la guerra del Golfo.² Por otra parte, la problemática religiosa entre cristianos y musulmanes fue bastante rebasada por las políticas seculares de los principales líderes iraquíes, incluyendo a Saddam Hussein. De hecho su primer ministro durante varios años fue Tariq Aziz, un cristiano. Con el derrumbe del Estado laico iraquí y la agudización de las contradicciones internas, el enfrentamiento entre cristianos y musulmanes se está planteando en un país de tradición milenaria de respeto a las minorías religiosas. La serie de atentados con bomba en varias iglesias el 1 de agosto de 2004, tanto en Bagdad como en Mosul, viene a crear una nueva fractura en un país ya dividido étnicamente (kurdos *versus* árabes) y separado entre sunnitas y chiitas.

Según el gobierno iraquí, los atentados contra las 6 iglesias (4 en Bagdad y 2 en Mosul) serían la obra del jordano Abu Musab al-Zarqawi, ligado con la red Al Qaeda de Osama bin Laden, aunque su grupo, Tawhid wa Yihad (Unicidad y

² El golfo que separa la península Árabe de Irán es llamado Pérsico en los medios occidentales y arábigo en el mundo árabe. Debido a esta contradicción preferimos utilizar el término de Golfo a secas o cuando es necesario, Golfo árabe-pérsico.

Guerra Santa) no haya reclamado la paternidad del acto como en ocasiones anteriores.

La comunidad cristiana iraquí, una de las más antiguas del mundo, está concentrada alrededor de dos polos, Bagdad y Mosul en donde residen la gran mayoría de los casi 800 000 fieles. La Iglesia cristiana iraquí se reparte entre el rito autónomo asirio, que tiene su propio patriarca y la Iglesia caldea, del rito católico oriental, bajo la autoridad papal. Durante siglos, los cristianos iraquíes han convivido sin grandes dificultades con la autoridad islámica, y en particular con los gobiernos seculares, como lo fue el régimen de Saddam Hussein que inclusive tuvo a un cristiano, Tariq Aziz como primer ministro durante varios años.

El número de cristianos cayó a 800 000 personas cuando en 1991 era de más de un millón de adeptos (Fisher, 2004). En la actualidad se ha iniciado un fuerte éxodo desde la caída del gobierno de Saddam Hussein, y el inicio de la violencia en el país que hasta el atentado del 1 de agosto los había dejado de lado. La radicalización religiosa en Iraq está provocando cada vez más enfrentamientos interreligiosos, que durante décadas fueron eliminados bajo el régimen secular del Ba'th.

Por su parte, los kurdos representan una problemática sui géneris no solamente por la situación interna en Iraq, sino también por los intereses de los países vecinos que temen el surgimiento de un Estado kurdo que podría en un futuro repercutir en sus propios territorios. Así, los más de 25 millones de kurdos que constituyen el cuarto grupo étnico más grande en el Medio Oriente (después de los árabes, los turcos y los persas) no tienen un país propio y muy probablemente, la situación posbélica en Iraq se hará en su detrimento a pesar de las promesas de Washington. Ellos son la nación más grande del mundo, después de los tamiles, sin un Estado propio. Alrededor de 40% vive en Turquía, 30% vive en Irán, 20% en Iraq y 5% en Siria. El restante 5%, sin incluir a los exiliados en Europa occidental o en Estados Unidos, está distribuido en países tales como Armenia, Georgia y Azerbaiján.

Esta repartición de la población en varios Estados dificulta la resolución de la cuestión nacional kurda. Cuando se impuso la autonomía de los kurdos en Iraq al régimen de Saddam Hussein en 1991, fue el gobierno turco que presionó para evitar la ampliación de la autonomía, temiendo tener repercusiones en su propio territorio. La solución de la problemática kurda no puede realizarse solamente dentro de las fronteras de un solo Estado, sino desde una perspectiva más global. Sin embargo, el principal obstáculo es Ankara en la medida que Turquía tiene el mayor número de kurdos y teme una fragmentación de su unidad nacional. Además como miembro de la OTAN y aliado principal de Estados Unidos en la región, es difícil pensar en una imposición de una solución que afecte los intereses nacionales turcos.

Esta breve introducción nos permite apreciar la complejidad tanto del problema kurdo, y de su interrelación con las demás problemáticas, como de su resolución a mediano plazo por la prioridad dada a los intereses estratégicos tanto estadounidenses como regionales.

El objetivo de este trabajo es precisamente analizar la problemática kurda desde una perspectiva histórica para luego entender las necesidades estratégicas actuales tanto de Estados Unidos como de los países vecinos (Turquía e Irán sobre todo) que impiden el ejercicio de la autodeterminación en la cuestión kurda, para finalmente plantear una prospectiva para la zona.

LA PARTICIÓN DE MESOPOTAMIA

La difícil situación en Iraq después de la invasión estadounidense propició la especulación sobre el futuro del país, no en cuestión del derecho internacional (principio de la autodeterminación de los pueblos) o de los derechos humanos, sino desde una visión estratégica para debilitar a la oposición, en particular sunnita, que se afianzó al inicio de la crisis.

El agravamiento de la guerra en Iraq (antes del levantamiento chiíta en abril de 2004 por Moktada as-Sadr) alimentó el debate, tanto en la prensa como en los medios académicos de Estados Unidos, sobre la posibilidad de una división del país conforme a sus grupos étnicos o religiosos, lo que aseguraban sus impulsores facilitaría su control. De esta manera se pensaba dejar a los sunnitas la región central del país, sin recursos naturales, y tener dos débiles Estados petroleros, el norte kurdo y el sur chiíta, más fáciles de controlar.

Meter Galbraith, calificado por la revista de Internet *Slate* como el “eminente kurdófilo de Estados Unidos”, señalaba en *The New York Review of Books* que “Iraq no tiene salvación como Estado unitario”, mientras Leslie Gelb, ex secretaria asistente de la cancillería con James Carter y actual corresponsal diplomática de *The New York Times*, proponía establecer una federación al estilo yugoslavo después de la segunda guerra mundial.

A su vez, Ralph Peters, oficial retirado del ejército estadounidense, enfatizó que “Iraq consiste en tres naciones distintas encerradas en una sola bandera ensangrentada”,³ una invención de Winston Churchill, entonces secretario colonial británico a cargo del rompecabezas dejado por la derrota del Imperio Otomano.

La preocupación del futuro premier de Gran Bretaña era consolidar su dominio de las zonas con yacimientos petroleros, lo que logró a expensas de la estabilidad política. Desde un comienzo, insiste Peters en *Slate*, la desconfianza marcó la relación entre los tres principales grupos étnicos o religiosos: kurdos del norte, árabes sunnitas del centro y árabes chiítas del sur. Todos los gobiernos de Bagdad se avocaron a mantenerlos unidos recurriendo a la represión, aunque el régimen de Saddam Hussein fue, según él, el más despiadado. La historia muestra al contrario que la agudización de

³ S/a., “La partición de Mesopotamia”, *El Financiero*, 30 de abril de 2004.

las rivalidades interétnicas e interreligiosas se dio precisamente con la intervención estadounidense. Los distintos gobiernos desde los impuestos por Gran Bretaña lograron evitar la ruptura dramática de las relaciones interconfesionales.

Galbraith es partidario, como Gelb, del modelo yugoslavo —fue embajador del presidente Clinton en Croacia— y sostiene que su quebranto en la década de 1990 no era inevitable. Si Slobodan Milosevic, dice, hubiera aceptado una federación más libre, es posible que en este momento estuviera ingresando a la Unión Europea, lo que sólo hizo por su cuenta Eslovenia.

La distribución de la renta petrolera sería la tarea básica de la federación, que entre sus características tendría “una presidencia débil y rotativa, con responsabilidad limitada a los asuntos exteriores, política monetaria y coordinación defensiva”.⁴

Curiosamente, los tres analistas no dan mucho por la región sunnita que carece de petróleo. El teniente coronel retirado Peters dice que la fórmula de “tres Estados totalmente independientes” dejaría “pudrirse a los sunnitas”, mientras que Galbraith y Gelb coinciden en que ese grupo parece ingobernable.⁵ Pero la partición, resaltan, limitaría la “anarquía” a la zona más pequeña, “haciendo más fácil, el trabajo de las tropas de pacificación de Estados Unidos”.⁶

⁴ Precisamente, el modelo planteado por Galbraith era el que el mariscal Josip Broz Tito dejó antes de morir para evitar el derrumbe de Yugoslavia: una presidencia débil y rotativa. Esta misma presidencia débil y rotativa anualmente fue la que permitió que el cargo de primer ministro se convierte en la pieza angular de la estructura federalista y en la concentración de los poderes, en manos de Slobodan Milosevic, lo que conllevó posteriormente a su derrumbe.

⁵ Todas estas especulaciones se llevaron a cabo antes del levantamiento chiita cuando se pensaba que solamente la región sunnita era hostil a la presencia estadounidense y que defendía los intereses de Saddam Hussein. Después del levantamiento de As-Sadr en abril de 2004, la situación interna en Iraq se vuelve tan compleja que obligó al gobierno de Bush a acelerar la transmisión de los poderes el 28 de junio de 2004.

⁶ *Idem.*

Los estadounidenses iniciaron la vía de la división comunitaria que tiene hoy su concreción en la sociedad iraquí. Es un hecho novedoso porque en el tiempo de Saddam Hussein no había, a nivel de la calle, ninguna hostilidad entre chiitas y sunnitas, entre árabes y kurdos y menos entre musulmanes y no musulmanes. “Cuando había violencia, era el acto del Estado y con raras excepciones algunos pogromos antiturkmenios de parte de los kurdos, en 1959, pero no había ninguna animosidad entre las comunidades. ‘...Los norteamericanos están allá en una situación que ellos mismos volvieron inextricable, porque el proceso de reconstrucción política como lo habían visto no puede llegar a buenos términos y condena a todos los actores iraquíes que se han lanzado en una subasta comunitaria.’”⁷ Por ejemplo, cuando el administrador estadounidense Paul Bremen dejó Bagdad, a finales de junio de 2004, para ceder el espacio al gobierno interino, el periódico iraquí *Az-Zaman* se felicitó de su salida porque el país “había conocido los días más sombríos bajo su dictadura” (*Az-Zaman*, 29 de julio de 2004). Además el periódico lo acusa de haber agudizado el confesionalismo en Iraq y creado una hambruna que afecta a 650 000 familias con el desmantelamiento del ejército iraquí. En su conclusión, el periódico recalca que “los iraquíes se acordarán siempre de dos verdugos en su historia: Saddam Hussein y Paul Bremen quien hubiera salido con todos sus asesores” (*Idem*).

Todo este debate sobre la necesidad de dividir a Iraq se derrumbó cuando a finales de abril de 2004, un importante sector de los chiitas encabezados por el líder religioso as-Sadr se levantó contra la ocupación estadounidense en particular para evitar el desmembramiento del país y colocar a la comunidad chiita en una posición hegemónica. El temor de tener un gobierno totalmente controlado por los sectores más conservadores del chiismo y cercanos a los ayatolas ira-

⁷ S/a., “Irak Les américains ont accentué les divisions”, entrevista de Pierre Jean Lizard, investigador del CNRS, *L'Express*, núm. 2760, del 24 al 30 de mayo de 2004.

nies, impuso la estrategia estadounidense de un gobierno bicéfalo sunnita-chiita para equilibrar las fuerzas.

De esta manera, el sueño kurdo de un Estado independiente se esfumó por las presiones internas en Iraq y las consideraciones estratégicas estadounidenses en la región.

LA PROBLEMÁTICA KURDA

Las más tempranas evidencias halladas hasta ahora de una cultura unificada y definida de habitantes de las montañas kurdas se remontan a la autóctona cultura halaf del 6000 a 5400 a. C. A ésta le siguió la expansión de la cultura ubaid que fue una intrusión extranjera desde Mesopotamia. Después de aproximadamente un milenio, su dominio fue remplazado por el de la cultura hurrita, que puede haber surgido de los halaf que reafirmaban su dominio sobre su patria, los montes Zagros y Taurus. El periodo hurrita duró desde 4300 hasta más o menos 600 antes de nuestra era.

Hacia el 2500 a. C. la civilización autóctona de los hattis surgió en Anatolia central. Alrededor de 2000 a. C., las primeras tribus de habla indoeuropea empezaron a llegar en pequeñas cantidades y se convirtieron en la aristocracia de ciudades-Estado y reinos como el de los hititas, los mittanni y los urartu. Los hititas tomaron el poder sobre la capital hattí de Hattusas en Anatolia y los mittanis se asentaron en el Kurdistán donde fueron influenciados por los nativos hurritas en varios campos. Los mittanis parecen haber sido un pueblo indio y no iranio. Su panteón, que incluye nombres como Indra, Varuna, Suriya y Nasatya es típicamente indio. Los mittanis pueden haber introducido durante este antiguo periodo algunas de las tradiciones indias que parecen manifestarse en la religión kurda del Yazdanismo.⁸

⁸ Cfr. Gérard Chaliand, *A people without country: The Kurds and Kurdistan*, 1993.

Hacia 1200 a. C., el goteo de tribus indoeuropeas se convirtió en un torrente. El norte fue colonizado por los haiks, que se convirtieron en los armenios, mientras que el resto de las montañas fueron colonizadas por diferentes iranos como los medos, persas, scytios, sarmatians y sagartios. Para 850 a. C., los últimos Estados hurritas se habían extinguido por estos invasores arios que tuvieron, con el tiempo, éxito al cambiar el idioma de la gente de Kurdistán, así como su estructura genética. Para el siglo III a. C., la arianización de los hurritas originales estaba completa. Las tribus de la montaña y los reinos independientes resultantes fueron conocidos en griego como “Kurti” o “Carduchi”.⁹

Los reinos kurdos más grandes de Occidente se desintegraron gradualmente antes del poderío romano y bizantino pero sobrevivieron en Oriente hasta el advenimiento del Imperio Persa Sasánida en el siglo III d. C. La última gran dinastía kurda, los kayosids, cayó en 380 d. C. Los principados kurdos más pequeños, llamados los Kotyar lograron preservar su existencia autónoma hasta que con la llegada del islam remplazaron a los sasánidas por el califato musulmán cerca del 650 d. C. Los árabes se establecieron entre los kurdos y se mezclaron con ellos, y abandonaron su antigua religión del yazdanismo por el islam.¹⁰ La historia de los kurdos se mezcla entre los hechos del Medio Oriente y las leyendas nacionales que el aislamiento de la vida en las montañas permite mantener vivos.

Cuando se hace referencia a los kurdos, dos nombres sobresalen: Salah ed-Din más conocido como Saladino, el reconquistador de Tierra Santa de manos de los cruzados y que logró capturar a Ricardo Corazón de León, y Ziriab el padre de la música árabe-islámica quien llegó en el año 822

⁹ Cfr. John Bulloch y Harvey Morris, *No friends but the Mountains. The Tragic History of the Kurds*, 1992.

¹⁰ S/a., “Notas sobre los kurdos”, citado en <http://berclo.net/page03/03es-notes-kurds.html>

a la corte de Córdoba y fundó el primer conservatorio de música en el mundo, creador del laúd de 5 cuerdas y precursor del flamenco.

La problemática étnico nacional en el mundo árabe encuentra en el caso kurdo su expresión más trágica. Una nación de 25 millones de habitantes no logró concretizar su deseo separatista a pesar de una existencia efímera, en 1946, con la creación de la República Socialista Soviética del Kurdistán y, en 1920, cuando las potencias vencedoras de la primera guerra mundial proponen el nacimiento del Kurdistán en los acuerdos de Sèvres,¹¹ promesa nunca cumplida.

Nada más fácil para este pueblo (los kurdos) que defenderse de las invasiones extranjeras: su país está compuesto de montañas áridas que forman escasos valles, hermosos y fértiles; pero la entrada en ellas es tan difícil, que el atractivo de la presa no guarda proporción con los peligros que es necesario correr para obtenerla. Por otra parte, dado el amor patrio de estos hombres valientes y guerreros, la conquista de sus escarpadas montañas sería tan difícil como inútil de conservar. Nunca han estado unidos bajo un mismo jefe; circunstancia que hubiera indudablemente ocasionado su ruina, si el país hubiese ofrecido más recursos, pero que, tal cual es, ha contribuido más a que conserven mejor su independencia.

Sus jefes, de ordinario empeñados en guerras interiores, se han acogido a la protección de alguna gran potencia, con cuyo auxilio acrecentaban sus posesiones. Pagaban esta protección con sólo reconocer por soberano al que se la otorgaba, y agregándole algún pequeño tributo o ayudándole en la guerra.

La posición de esta provincia, que ha constituido siempre límite entre grandes imperios, fue también favorable a la política de sus jefes; y así les vemos dividir sus afecciones entre los romanos y los monarcas de la dinastía Sasánida, como lo hacen hoy mismo en-

¹¹ En los Acuerdos Sykes-Picot de 1916, entre Francia, Gran Bretaña, Rusia e Italia, se otorga a Moscú la zona del Kurdistán turco. Sin embargo, después de la revolución bolchevique, las potencias europeas deciden en el Tratado de Sèvres de 1920, crear un país kurdo independiente. La promesa del Kurdistán desaparece cuando frente a la resistencia de Ataturk, los países europeos deciden, con el Tratado de Lausana, sacrificar al Kurdistán para consolidar una Turquía más fuerte frente a la Rusia comunista.

tre los reyes persas y los emperadores de Turquía (Malcolm, 1883; vol. III, 299-301).

Este texto, escrito a finales del siglo XIX, describe perfectamente la historia política de los kurdos, encerrados en sus montañas y con alianzas con los Estados vecinos. El territorio cubierto por los kurdos, el actual Kurdistán, es en efecto una larga cadena montañosa. Los límites que Strabón y Ptolomeo señalan a la Asiria propiamente dicha (es decir, Armenia al norte, el Tigris al oeste, Babilonia al sur, y al este la cordillera Zagros) delimitan con pequeñas variantes al Kurdistán moderno. Sus nombres de hoy son los de siempre, con ligeras diferencias de forma.

Los escritores griegos y romanos, después de la caída del Imperio Asirio, llamaban a este país Carduchia, y carduci a sus habitantes.¹²

“El historiador griego Jenofonte habla ya de los kurdos en su *Anábasis*, una obra clásica del 400 a. C., donde relata la aventura de una expedición mercenaria por la península de Anatolia”¹³ anota Mónica Cello de la Escuela de Estudios Orientales de la Universidad de Salvador. En realidad, el origen de los kurdos es bastante difícil de rastrear. Según Soubrier¹⁴ ellos mismos dicen que descienden de los medos, los partos y hasta los caldeos persas. No obstante, si se tiene a mano

las realidades históricas y geográficas, pueden atribuirse a los kurdos tres orígenes principales: el turanio, probablemente en la región de la antigua Armenia; el urarthou y el nasri de las inscripciones asirias.

En verdad que el estudio etnográfico de los kurdos revela una tal diversidad de tipos que no se puede asegurar la existencia de una raza kurda en la acepción científica del término. Sin embar-

¹² Ayuso García, *Irán o del Indo al Tigris* (Descripción geográfica), 1876, p. 203.

¹³ Mónica Cello, “Los Kurdos”, en <http://www.salvador.edu.ar/transox/0102/kurdos.html>

¹⁴ Cfr. Jacques Soubrier, *Monjes y bandidos*.

go, existe de manera indiscutible, y éste es el punto esencial, un pueblo kurdo cuyos rasgos principales son una comunidad de lengua y de costumbres y el sentimiento de una solidaridad que las peores pruebas no han logrado hacer desaparecer. Durante mucho tiempo los kurdos han estado constituidos por principados autónomos. La llegada del islam puso más de relieve las diferencias con los países vecinos, pues, aunque sometidos voluntariamente al sultán Selim hacia el año 1500, los kurdos conocieron en el siglo XVI y XVII una relativa independencia bajo el gobierno de los príncipes de Bitlis, Sulaymanyah, Ardelan y otros. En 1849, el último príncipe, el sheik Bey, llevado prisionero a Constantinopla, fue allí ejecutado (Soubrier, p. 112).

En los diez siglos que preceden a la conquista musulmana, no registra la historia de este país más hecho notable que el de la batalla de Arbelas, que puso fin a la dinastía de los Aqueménidas y con ella al primer Imperio Persa. Después obedeció, nominalmente al menos, a los seleúcidas y arsácidas, haciendo, por último, parte del reino de los Sasánidas.

El dominio sobre este país extraño ha pertenecido alternativamente a turcos y persas. El fundador de la dinastía Safávida (siglo XVI) llevó sus conquistas hasta Bagdad, incluyendo en ellas el Kurdistán; pero Solimán (El Magnífico) se lo arrancó de nuevo en 1532. Abbas el Grande se hizo nuevamente dueño de la provincia, y apoderándose de Bagdad, Mosul y Diarbekir (hoy en Turquía), extendió los dominios de la corona persa hasta el Éufrates en 1602. El Shah conservó la soberanía sobre el Kurdistán aun después que Amura volvió a conquistar el bajalato¹⁵ de Bagdad en 1638; pero los jefes indígenas ofrecían siempre sus servicios al que mejor pagaba, y los dos gobiernos rivales no lograban reprimir uno solo de los actos de saqueo que cometían contra sus vecinos o contra los que atravesaban su país,

Cuando el afganí Mahmud invadió la Persia en 1722 y con sólo 20 000 guerreros montañeses se apoderó de Ispahán, capital de los safávidas, y exterminó la mitad de sus habitantes, ofreció a los kurdos las casas que en ella había dejado desiertas o una plaza en su ejército, mediante condiciones muy lucrativas: algunos aceptaron lo primero, y la mayor parte lo segundo. Bajo el reinado del débil Thamas, último vástago de los safávidas, invadieron los turcos el Kurdistán y las provincias de Kirmanshah y Hamadán; pero el genio de Nadir les hizo abandonar pronto su presa. Desde que abraza-

¹⁵ Bajalato: territorio de un bajá, noble, duque.

ron la secta sunnita han mostrado más simpatías por los turcos que por los persas (García Ayuso, 1876:205).

Desde que García Ayuso escribió su ensayo, muchos elementos cambiaron el futuro de los kurdos. En primer lugar, el reparto colonial realizado después de la primera guerra mundial. En segundo lugar, el descubrimiento del petróleo en la zona de Kirkuk que vuelve al Kurdistán un punto estratégico. Y finalmente, a pesar de la convergencia religiosa entre turcos y kurdos, los primeros han llevado a cabo una mayor represión en contra de las minorías étnicas del país.

El territorio kurdo, el Kurdistán histórico, se reparte entre las distintas potencias a raíz de la primera guerra mundial. En los acuerdos Sykes-Picot de 1916, Rusia, Italia, Francia y Gran Bretaña se dividen el Medio Oriente en zonas de influencias, quedando la mayor parte del Kurdistán en manos de Moscú. La revolución rusa de 1917 y la pugna del mundo occidental en contra del poder bolchevique conllevan a un nuevo reparto en el Tratado de Sèvres (1920) que por primera vez plantea la existencia de un Estado kurdo independiente.

Sin embargo, la contraofensiva lanzada por Atatürk en contra de las fuerzas de ocupación permite la revisión del Tratado anterior y la firma del Acuerdo de Lausana en 1923 que amplía el territorio turco a expensas del Kurdistán el cual desaparece como entidad soberana.¹⁶ Así, la República kurda vive en el papel durante dos años. La población es repartida entre la Unión Soviética, Turquía, Irán, Iraq y Siria. Desde la toma de conciencia nacionalista por parte de los kurdos, los levantamientos son permanentes a lo largo del siglo xx: en 1936, en Turquía; en 1940 en Iraq; en 1946 en Irán, donde se llega a crear la República de Mahabad,¹⁷ una República Socialista Soviética Kurda, apoyada militarmente

¹⁶ Cfr. Nader Entessar, *Kurdish Ethnonationalism*, 1992.

¹⁷ Cfr. David McDowall, *A Modern History of the Kurds*, 2004.

por la Unión Soviética, que no logra sobrevivir por los arreglos estratégicos de Yalta y de Postdam.¹⁸

LA CUESTIÓN KURDA EN LA ACTUALIDAD

Salvo en la antigua Unión Soviética, en donde los derechos culturales de los kurdos fueron respetados como los de todas las demás nacionalidades, en Turquía, Irán, Iraq y Siria esta minoría nacional fue siempre perseguida por una cuestión étnica o religiosa¹⁹ (en el Irán chiita, los kurdos y los baluches son sunnitas).

La construcción de un Estado nacional ha originado la supresión de los mínimos derechos culturales. El caso extremo de la situación de los kurdos se da en Turquía en donde hablar un idioma que no sea el turco es castigado. La Ley N° 2932, del 19 de octubre de 1983, "Sobre las publicaciones en otro idioma que no sea el turco", en el tercer párrafo, "La lengua materna de los ciudadanos turcos", dice textualmente

La lengua materna de los ciudadanos turcos es el turco. Está prohibido: a) toda actividad orientada a usar y difundir como lengua materna otros idiomas que no sean el turco, y b) el uso de otros idiomas que no sea el turco en carteles, pancartas, moneda extranjera, letreros, y otros, y su difusión en discos, cintas magnetofónicas, fotografías y otros medios de comunicación, en reuniones y manifestaciones, sin haber recabado el permiso del representante de la más alta autoridad estatal del lugar (Cello, *op. cit.*).

Así, Ankara, desde la década de los años veinte con Atatürk, ha reprimido toda manifestación lingüística y cultural

¹⁸ En Yalta y Postdam, las potencias vencedoras de la contienda mundial deciden repartir el mundo en zonas de influencias. Estos acuerdos permiten evitar decisiones unilaterales que violan el consenso de las cumbres, como el apoyo de Moscú a la República de Mahabad, por ejemplo.

¹⁹ Cfr. Robert W. Olson, *The Kurdish Nationalist Movement in the 1990's: Its impact on Turkey and the Middle East*, 1996.

kurda. Inclusive, para el gobierno de Ankara no existen los kurdos, sino simplemente “los turcos de las montañas”.²⁰ La política oficial turca es desconocer la existencia kurda y favorecer su exilio hacia las ciudades para su integración nacional y su pérdida de identidad.

La situación en otros países como el Iraq de Saddam Hussein o en Siria, era distinta. Las manifestaciones culturales (festejo del año nuevo kurdo, por ejemplo) eran permitidas, pero el control político era más fuerte. En la década de los años setenta, después del acuerdo de autonomía entre el Ba'th en el poder en Bagdad y el movimiento de Barzani, éste último entra inclusive en el gobierno iraquí hasta la crisis de 1975.²¹

En Irán, es la política de asimilación que prevalece, en particular a partir del triunfo de la revolución islámica en 1979.²² Al inicio de la revolución islámica, gracias a los esfuerzos del Ayatolá Talaghani, se logró prácticamente un acuerdo entre Teherán y los kurdos que preveía: 1) que el kurdo y el persa fueran ambos enseñados en las escuelas en el Kurdistán, 2) la administración del gobierno local y la economía debían ser conducidos por un gobierno kurdo electo democráticamente y 3) los kurdos participarían en la redacción de la nueva Constitución islámica prevista para 1979. A pesar de estos grandes pasos hacia una solución en profundidad de la proble-

²⁰ Cfr. S/s., “Los kurdos: del nomadismo al nacionalismo”, en http://www.guiadelmundo.org.uy/cd/special_features/Los_kurdos_del_nomadismo.html

²¹ Durante la reunión en 1975 de la OPEP en Argel, Saddam Hussein y el Sha de Irán llegan a un acuerdo político abierto para poner fin a la problemática fronteriza entre los dos países, acuerdo que Iraq viola en 1980 cuando invade a Irán. Sin embargo, existe también un acuerdo secreto en 1975: el Sha decide poner fin a su apoyo a los kurdos iraquíes contra el gobierno de Bagdad, mientras Iraq se comprometía a expulsar al Ayatolá Jomeini, en exilio en Nayaf, ciudad santa de los chiitas, desde 1963 y que aprovechaba su posición para incitar a los iraníes a la rebelión contra el Sha, que se logra finalmente en 1979.

²² Para un mayor desglose de las relaciones de los kurdos con los gobiernos vecinos en el siglo xx, véase Entessar, 1992.

mática kurda, El Ayatolá Jomeini regresó a la política represiva de su antecesor monárquico.

Así, a la nación kurda, a pesar de toda la información difundida acerca de la problemática regional, aún le queda por hacer. En efecto, la existencia de una comunidad étnica no implica en forma automática el nacimiento de una conciencia nacional. En primer lugar, los grupos kurdos se han organizado sobre una base tribal más que nacional. Los caciques tradicionales siguen dominando la vida política de la comunidad como lo demuestra la fuerte influencia de la familia de Barzani en Iraq, lo que impide el surgimiento de una conciencia verdaderamente nacional.

Por otra parte, las alianzas han demostrado la falta de un proyecto nacional. Los kurdos iraquíes recibieron primero el apoyo de la URSS, y posteriormente de Irán y de Estados Unidos. En cambio, los kurdos iraníes podían contar con el respaldo de Bagdad. Esta ambigüedad de las alianzas no podía favorecer un verdadero movimiento pankurdo. En 1973, las fuerzas de Barzani de Iraq irrumpieron en el Kurdistán iraní para aplacar la rebelión kurda anti Teherán por el respaldo que recibían de parte del Shah Pahlevi. Durante la guerra Irán-Iraq,²³ nuevamente las alianzas kurdas dividen al movimiento nacionalista. Teherán apoya al Partido Democrático de Mas'ud Barzani, hijo de Mustafá, padre histórico de la rebelión kurda en Iraq y que logró en la década de los setenta un acuerdo con Bagdad para una mayor autonomía kurda, y la Unión Patriótica de Kurdistán, mientras que Bagdad apoya al Partido Democrático Kurdo-Iraquí de Abdul Rahman Ghassemlou.

En Turquía, debido a la represión de Mustafá Kemal Atatürk, en los años veinte, el movimiento kurdo está totalmente desmoralizado. Debemos esperar hasta 1984 para ver resurgir la guerrilla kurda, encabezada por el Partido de los

²³ Cfr. Zidane Zeraoui y Doris Musalem, *Irán-Irak: Guerra, política y sociedad*, 1982.

Trabajadores del Kurdistán (PKK, comunista), fundado por Abdullah Ocalán.²⁴

La existencia de grandes riquezas naturales (74% del petróleo de Iraq y el 50% del de Irán) hace atractivo a las potencias occidentales el surgimiento de un Estado atrapado entre los países vecinos. Sin embargo, plantear la separación de una sola región kurda es iniciar un proceso que podría encender al Medio Oriente. La solución a la problemática kurda sólo se dará en el marco de una autonomía política. Pero una autonomía solamente puede darse de manera plena en el marco de un Estado democrático como lo ha demostrado el fracaso de la política de las nacionalidades en la URSS.

LOS KURDOS EN LA ÚLTIMA DÉCADA

Con la guerra del Golfo de 1991, los kurdos aprovechando la coyuntura trataron de lograr una mayor autonomía tomando el control de las grandes ciudades del norte de Iraq, Kirkuk y Mosul. Sin embargo, a pesar de las zonas de exclusión aérea impuestas a las fuerzas de Saddam Hussein, tanto al norte como al sur de Iraq para proteger a los kurdos y a los chiitas, el ejército iraquí logra aplastar la rebelión y retomar las ciudades, forzando a muchos kurdos a huir a Turquía. Ya en la década anterior y sobre todo después de la masacre de Halabja que conllevó más de 5 000 muertos por gas mostaza, muchos kurdos habían encontrado refugio en el vecino norteño, ya afligido por la rebelión encabezada por Ocalán.

En Turquía, principalmente en el sureste (del país), a mediados de los ochenta estallaron las luchas entre las fuerzas del gobierno y la guerrilla del Partido de Trabajadores del Kurdistán (PKK), que se estableció en 1984. El PKK también estuvo comprometido en ataques terroristas. En 1992 el gobierno turco montó de nuevo un ataque

²⁴ Cfr. Kevin McKiernan, *In the Shadow no More: The Kurds and their Postwar Destiny*, 2004.

concertado sobre su minoría kurda, matando a más de 20 000 personas y creando unos dos millones de refugiados. En 1995, Turquía hizo una campaña militar contra los campamentos base del PKK al norte de Iraq y en 1999 capturó al líder guerrillero Abdullah Ocalán, que posteriormente fue condenado a muerte. Se cree que han muerto de 23 000 a 30 000 en esta guerra de 15 años. El partido legal de la Democracia del Pueblo es actualmente la principal voz civil del nacionalismo kurdo en Turquía. El PKK anunció en febrero de 2000 que ellos cesarían sus ataques, pero el arresto el mismo mes de los alcaldes kurdos de Diyarbakir y otros pueblos bajo los cargos de ayudar a los rebeldes amenazó con reavivar el descontento.²⁵

En Iraq, después del derrocamiento de la monarquía en 1958, la agitación en 1960 entre iraquíes kurdos por un Kurdistán autónomo condujo a una prolongada guerra entre las tropas iraquíes y los kurdos bajo el mando de Mustafá al-Barzani. En 1970, Iraq finalmente prometió un autogobierno local a los kurdos, con la ciudad de Erbil como capital del área kurda, pero los kurdos solicitaron que el importante centro petrolero de Kirkuk fuera incluido en la autónoma región kurda. En 1974 el gobierno Iraquí intentó imponer su proyecto de una autonomía limitada para Kurdistán. El acuerdo con el Sha de Irán en 1975 que aisló a los kurdos iraquíes permitió a Saddam Hussein volver a tomar el control del área sin concesiones. Durante la guerra Irán-Iraq, los kurdos recibieron el respaldo logístico de Teherán, lo que conllevó a la fuerte represión del gobierno de Bagdad en particular en Halabja. En la década de los ochenta, gracias a la protección estadounidense, los kurdos iraquíes logran obtener una autonomía casi total frente a un gobierno iraquí ya debilitado. Sin embargo, no llegan a declararse independientes por el temor a una invasión turca.

Con el final de la guerra del Golfo (1991) otro levantamiento contra el gobierno iraquí fue aplastado por las fuerzas iraquíes; cerca de 500 000 kurdos huyeron a la frontera

²⁵ Bertus Hendriks, "Invasión a Irak: Los Kurdos temen ser excluidos", tomado de http://www.mw.nl/informarn/hunl/actO30303_kurdos.html

turco-iraquí y más de un millón huyeron a Irán. Miles de kurdos retornaron a sus hogares posteriormente bajo la protección de la ONU. En 1992 los kurdos establecieron una “región autónoma” en el norte de Iraq pero se dividieron en dos grupos opuestos, el Partido Democrático Kurdistaní y la Unión Patriótica de Kurdistán, los cuales se vieron envueltos en enfrentamientos esporádicos, inclusive utilizando al propio gobierno iraquí para eliminarse mutuamente.

EL DILEMA

Desde el inicio del conflicto, varios grupos étnicos o religiosos en Iraq presentían que la resolución a la crisis después de Saddam Hussein se iba a realizar a sus expensas. La oposición iraquí integró un Consejo Directivo de seis miembros para representar a las principales comunidades del país (sunnitas, chiitas, kurdos, católicos caldeos, cristianos asirios y turkmenos). El equilibrio que se buscó crear daba el mismo peso a comunidades desiguales, lo que no podía satisfacer ni a los sunnitas, tradicionalmente el grupo dominante, ni a los chiitas, que representan a la mayoría de la población. Era evidente que Estados Unidos no deseaba entregar Iraq a un gobierno integrado en conformidad con las pautas definidas durante el encuentro en Salaheddin.

Al inicio, la administración estadounidense planteaba un gobierno militar por una duración de dos años antes de entregar el poder a los propios iraquíes. Este gobierno podía colaborar con la oposición iraquí, con carácter asesor, pero también con otras partes, tales como antiguos generales del ejército iraquí que no estuvieran manchados por una clara identificación con el régimen de Saddam Hussein o con sectores de la actual burocracia iraquí.

Esto ha ocasionado preocupación en la oposición, por temor a que Estados Unidos no cumpla su promesa de una purga de elementos

del actual partido gubernamental Ba'th. Y quienes más se preocupan son los kurdos, tras que Estados Unidos llegara a un acuerdo con Turquía, en virtud del cual puede emprender un ataque en el norte iraquí, desde territorio turco. Y según lo han convenido ambas partes, no sólo el ejército estadounidense, sino también el turco, podrá ingresar en territorio iraquí. Turquía, que ya ha destacado miles de efectivos a lo largo de su frontera con Iraq, desplazará otros 40 mil en territorio iraquí.

Las razones son clarísimas. Turquía está determinada a evitar el surgimiento de un Kurdistán independiente, pues podría motivar a su propia etnia kurda en el este turco. Además, Turquía rechaza una federación iraquí tal como propuesta por el foro político de la oposición en Salaheddin, pues concedería demasiada autonomía a la etnia kurda, especialmente si desean ejercer control sobre los yacimientos de petróleo en el norte iraquí (Hendriks, art. cit.).

La política turca fue desde el inicio impedir una mayor autonomía kurda. Antes de la invasión estadounidense, el gobierno de Ankara se había comprometido a apoyar una intervención contra Iraq desde el norte del país. Sin embargo, a la luz de lo que había pasado en Afganistán, el Parlamento turco se opuso a tal medida a pesar de una promesa estadounidense de entregar 25 000 millones de dólares a Turquía. En Afganistán, la invasión estadounidense se realizó gracias al respaldo dado a la Alianza del Norte, integrada básicamente por las fuerzas uzbeca y tadyica, lo que permitió a los primeros tener un peso decisivo en la vida nacional afgana postalibán. Inclusive el general uzbeko Dostum quiere no solamente un fuerte peso en el gobierno de Afganistán sino la misma presidencia de la República, puesto por el cual es candidato para las elecciones del próximo 9 de octubre.

Las fuerzas turcas buscaron impedir cualquier movimiento de efectivos kurdos hacia la ciudad de Kirkuk, y la región alrededor de la de Mosul, donde se hallan ricos yacimientos de petróleo. Ya en 1991, después de la guerra del Golfo, Turquía había evitado similar movimiento de los peshmergas, los guerrilleros kurdos. Kirkuk, principal ciudad kurda durante siglos, fue, según los kurdos, arabizada por Sad-

dam Hussein para evitar su posible separación por la riqueza petrolífera de la región.

El pretexto turco para impedir un avance kurdo sobre las principales ciudades del norte de Iraq, es que Kirkuk pertenecía originalmente a la minoría turkmena, emparentada con la etnia turca. Y si bien según el acuerdo turco-estadunidense, las tropas turcas no pueden invadir Kirkuk ni Mosul, Turquía ha puesto en claro que hará lo necesario para proteger los derechos de la etnia turkmena en las ciudades norteañas. Además, Turquía puso como condición para el repliegue de sus tropas estacionadas en el norte del país, el desarme de las milicias kurdas. Precisamente

al amparo de la zona norte de exclusión aérea (impuesta después de la guerra del Golfo de 1991), facciones de kurdos iraquíes han instalado el llamado Gobierno Regional de Kurdistán, en el que participan la Unión Patriótica de Kurdistán, liderada por Jalal Talabani, y el Partido Democrático Kurdo encabezado por Mas'ud Barzani. Este gobierno regional ha concentrado su acción en Iraq y busca, infructuosamente, la aceptación de Turquía, asegurándole a Ankara que no representa ningún peligro para sus intereses. [Al inicio del actual] conflicto bélico, el Gobierno Regional de Kurdistán se ha sumado sin reservas a la oposición interna contra Bagdad y a los planes para “un nuevo Iraq” de Estados Unidos e Inglaterra.²⁶

En una conferencia el 6 de marzo de 2003, el presidente estadounidense, George W. Bush, daba el espaldarazo a los kurdos iraquíes declarando que, derrocado Saddam Hussein, le interesa para Iraq “un gobierno que represente las voces de los sunnitas, shiitas y kurdos”. Sin embargo, a pesar de esta declaración, la existencia de este gobierno regional kurdo y los planes estadounidenses para el Iraq post Saddam Hussein, planteaban serios problemas para Turquía. Esto porque si en Iraq viven 5 millones de kurdos, en Turquía viven nada menos que 13 millones, la mayor comunidad kurda del mundo.

²⁶ Ricardo Cuadros, “Los kurdos iraquíes en la encrucijada”, tomado de http://www.rnw.nl/informarn/html/act030312_kurdos.html

Desde que Turquía logró invalidar el Tratado de Sévres de 1920 que planteaba la creación de un Estado kurdo en el este de Anatolia y lograr imponer un nuevo tratado más acorde con sus intereses con la anexión de la región oriental, Turquía ha logrado detener cualquier pretensión independentista de los kurdos tanto en su territorio como en los países vecinos.

El Parlamento Kurdo en el Exilio, cuyo perfil político está ligado a la figura de Abdula Ocalán, no cabe en los planes estadounidenses post Saddam. Es más, el PKK de Ocalán ha quedado recientemente inscrito en la lista de organizaciones terroristas, dando de esta manera luz verde al ejército turco para seguir persiguiendo a sus hombres incluso en territorio iraquí. La guerra de invasión a Iraq no necesita de los kurdos que desde el interior de Turquía o desde el exilio siguen luchando por su independencia, y quizás Washington creyó hacer un buen cálculo incluyendo entre sus aliados a los kurdos iraquíes del Gobierno Regional, prometiéndoles, tal como dijo Bush, un lugar legítimo en el futuro Iraq. Todo indica, no obstante, que Estados Unidos ha hecho malas proyecciones en su política bélica con los kurdos (Cuadros, art. cit.).

Turquía amenazó entrar en el territorio iraquí apenas se iniciaran los combates y de hecho varios movimientos de tropas turcas se registraron en la frontera con Iraq, a pesar de las declaraciones del 10 de marzo del primer ministro británico, Tony Blair, quien anunció “que deploraría la intervención turca” y de Richard Perle, consejero del secretario de Defensa estadounidense Donald Rumsfeld, que aseguró que “los kurdos no serán traicionados por esta administración (de George Bush)”.²⁷

Al sumarse a la campaña de invasión a Iraq, el Gobierno Regional kurdo buscó ocupar un espacio en las futuras negociaciones e inclusive se planteó la posibilidad de que los peshmergas pudieran incorporarse al futuro ejército después de Saddam Hussein. Estos cálculos para obtener una mayor au-

²⁷ Cfr. *New York Times*, 11 de marzo de 2003.

tonomía, inclusive ampliar su espacio geográfico con Kirkuk y Mosul, se hicieron sin tomar en cuenta los intereses turcos: Ankara no podía permitir una mayor autonomía kurda y menos aún la independencia del territorio. La presión de Turquía desde fuera y la grave situación interna con el levantamiento chiita conllevaron a la administración a sacrificar nuevamente a los kurdos en aras de una estabilidad regional.

CONCLUSIÓN. HACIA UN GOBIERNO AUTORITARIO

La transferencia de los poderes el 28 de junio de 2004, que permitió la creación de un gobierno provisional y la salida de Bremen, el hombre fuerte de Washington, refleja el realismo político imperante en la región y la búsqueda de una seguridad ante cualquier consideración. Sin seguridad nada puede realizarse, ni la reconstrucción del país, ni la democracia prometida por la Casa Blanca.

De hecho, la primera constatación es clara: el fracaso de la invasión estadounidense que logró solamente el derrocamiento de Saddam Hussein, pero convirtió al país en un polvorín. Los 138 000 soldados estadounidenses y los 10 000 británicos crearon un país más inestable y una situación peor que durante la era del Ba'th.

El gobierno del primer ministro Alawi tiene la legitimidad del Consejo de Seguridad con la Resolución 1546 de Naciones Unidas y el respaldo financiero de Estados Unidos, inclusive de países opuestos a la presencia estadounidense como es el caso de Francia. Además se beneficia del reconocimiento de varios Estados de la región. Por ejemplo, Arabia Saudita anunció el 2 de agosto de 2004 su disposición a financiar unas fuerzas árabes e islámicas de intervención a condición de un retiro total de las tropas extranjeras, en particular estadounidenses y británicas.

Sin embargo, a pesar de condiciones más ventajosas que sus predecesores, el gobierno de Iyad Alawi se enfrenta a va-

rias contradicciones, en particular con las estrategias de Washington. Antes de la transmisión de poderes, el secretario adjunto de Defensa estadounidense, Paul Wolfowitz, uno de los halcones de la guerra, visitó durante 4 días Bagdad. Fuera de algunos puntos de convergencia, las diferencias fueron muy marcadas. El principio básico de la nueva estrategia, aceptado por ambas partes, es que los iraquíes tomaran en sus manos las cuestiones de seguridad y paulatinamente la coalición iría cediendo su presencia a las fuerzas nacionales. Pero para lograrlo, el nuevo gobierno requiere de un ejército y solamente es factible rehaciendo las fuerzas armadas de Saddam Hussein que fueron desmovilizadas desde los primeros días del conflicto.

Alawi declaró²⁸ claramente que la decisión de Paul Bremer de dismantelar las fuerzas armadas de Hussein fue un error. Primero porque creó un enorme desempleo en el país (800 000 soldados servían bajo el antiguo régimen) y alimentó a las fuerzas de resistencia con hombres de mucha experiencia. El objetivo de Alawi es formar un nuevo ejército con las mismas fuerzas, pero con 45 000 hombres o sea 5 divisiones para llegar posteriormente a 250 000 soldados dotados de un armamento sofisticado incluyendo tanques, aviones, misiles y todo tipo de armas pesadas.

Esta política choca con los intereses de Israel y de sus aliados dentro del gobierno estadounidense. De hecho, según el *Courrier International* del 1 al 7 de julio de 2004, el dismantelamiento del ejército iraquí fue realizado bajo la presión israelí. Para los hombres cercanos a los intereses israelíes, Bremer, Wolfowitz y varios neoconservadores, la guerra contra Iraq tenía como objetivo arrasar a la única amenaza seria contra Israel en el Medio Oriente y no permitir su levantamiento.

Existe un verdadero dilema tanto para las nuevas autoridades de Bagdad como para Estados Unidos. Para el gobier-

²⁸ Cfr. S/a., "Les reculades de Washington", *Courrier International*, núm. 713, del 1 al 7 de julio de 2004.

no iraquí, la única manera de lograr aplastar a la resistencia es dotarse de un ejército moderno y bien equipado. De hecho, la Casa Blanca, según el *Financial Times*, firmó un contrato con la empresa Anham Joint Venture, un fabricante de armas estadounidense por un monto de 259 millones de dólares para equipar durante dos años al ejército iraquí. Pero, para el gobierno de Washington, es la empresa que tendrá el monopolio de las armas y será solamente a nivel de armamento ligero. Con un armamento de estas características, la nueva administración iraquí tendrá pocas probabilidades de lograr aplastar la rebelión, un objetivo primordial para Estados Unidos.

Sin embargo, para lograr sus objetivos Alawi necesita más armas y más poderes, lo que probablemente la Casa Blanca deberá aceptar y posponer sus sueños de democratización regional. La primera víctima de la política estadounidense es la minoría kurda que ve sus expectativas desaparecer. El primer ministro iraquí es reconocido por su conocimiento en cuestiones de seguridad y tiene una profunda experiencia durante su paso por las filas del partido Ba'th. Para terminar con la rebelión, Alawi, como también lo han hecho los estadounidenses, tiene que recurrir a la tortura y a los arrestos arbitrarios, reconstituir los temidos servicios de seguridad y poner de lado la idea de la democratización y de los derechos humanos.

Iraq verá de nuevo un país autoritario, en donde los derechos de las minorías se pondrán de lado. Una vez más el sueño kurdo de una entidad independiente ha sido sacrificado frente a las necesidades estratégicas estadounidenses de la lucha contra el terrorismo y los temores regionales.

BIBLIOGRAFÍA

Az-Zaman, Bagdad, 29 de julio de 2004.

Bullock, John y Harvey Monis, *No friends but the Mountains. The Tragic History of the Kurds*, Oxford University Press, 1992, 242 pp.

- Cello, Mónica, “Los kurdos”, en <http://www.salvador.edu.ar/transox/0102/kurdos.html>
- Chaliand, Gérard, *A people without country: The Kurds and Kurdistan*, Interlink Publishing Group, 1993, 320 pp.
- Cuadros, Ricardo, “Los kurdos iraquíes en la encrucijada”, tomado de http://www.rnw.nl/informarn/html/act030312_kurdos.html
- Entessar, Nader, *Kurdish Ethnonationalism*, Lynne Rienner Publishers, 1992, 208 pp.
- Fisher, Ian, “Leading Muslim Clerics in Iraq Condemn Bombing of Churches”, *New York Times*, 3 de agosto de 2004.
- García, Ayuso, *Irán o del Indo al Tigris* (Descripción geográfica), col. Los Grandes Descubrimientos Geográficos Modernos, Madrid, 1876, 187 pp.
- Hendriks, Bertus, “Invasión a Irak: Los kurdos temen ser excluidos”, tomado de http://www.rnw.nl/informarn/html/act030303_kurdos.html
- Malcolm, David, *Historia de Persia*, s/e, 1883, vol. III, 390 pp.
- McDowall, David, *A Modere History of the Kurds*, Ed. I. B. Tauris, 2004 (3a ed. revisada), 505 pp.
- McKiernan, Kevin, *In the Shadow no More: The Kurds and their Postwar Destiny*, St Martin’s Press, 2004, 336 pp.
- New York Times*, 11 de marzo de 2003.
- Olson, Robert W., *The Kurdish Nationalist Movement in the 1990’s: Its impact on Turkey and the Middle East*, University Press of Kentucky, 1996, 208 pp.
- S/a., “Irak Les américains ont accentué les divisions”, entrevista de Pierre Jean Lizard, investigador del CNRS, *L’Express*, núm. 2760, del 24 al 30 de mayo de 2004.
- , “La partición de Mesopotamia”, *El Financiero*, 30 de abril de 2004.
- , “Les reculades de Washington”, *Courrier International*, núm. 713, del 1 al 7 de julio de 2004.
- , “Los kurdos: del nomadismo al nacionalismo”, en http://www.guiadelmundo.org.uy/ocl/special_features/Los_kurdos_del_nomadismo_.html

- , “Notas sobre los kurdos”, citado en <http://berclo.net/page03/03es-notes-kurds.html>
- Soubrier, Jacques, *Monjes y bandidos*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, Colección Austral, núm. 867, 145 pp.
- Zeraoui, Zidane, *El mundo árabe: los procesos políticos árabes contemporáneos*, Editorial Trillas, 2004 (3a ed.), 289 pp.
- , *Arab Immigration in Mexico in the Nineteenth and twentieth Centuries. Assimilation and Arab Heritage*, Austin, Texas, Augustine Press, 2003, 235 pp.
- y Doris Musalem, *Irán-Irak: Guerra, política y sociedad*, México, Editorial Nueva Imagen, 1982, 220 pp.

COLABORADORES

MANUEL RUIZ FIGUEROA. Profesor-investigador del Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México. Obtuvo su doctorado en la Universidad Gregoriana de Roma (Italia) y la maestría en el Institute of Islamic Studies de McGill University, de Montreal (Canadá). Una de sus últimas publicaciones es *La religión islámica, una introducción* (El Colegio de México, 2002).

ELIZABETH PEÑA VELASCO. Internacionalista por la UNAM, egresada de la maestría y del doctorado en estudios de Medio Oriente y África del Norte del CEEA de El Colegio de México. Profesora de historia del islam y de Medio Oriente contemporáneo en diversas universidades mexicanas entre 1999 y 2004. Ha realizado estancias de investigación en Egipto, Turquía y Francia. Actualmente es conferencista e investigadora independiente del islam contemporáneo en Francia.

GABRIELA SÁNCHEZ CARMONA. Licenciada en historia por la Facultad de Historia de la Universidad Veracruzana y maestra por El Colegio de México en el Centro de Estudios de Asia y África con especialidad en Medio Oriente.

LUIS MESA DELMONTE. Profesor-investigador del CEEA de El Colegio de México. Graduado de licenciatura en el Instituto Superior de Relaciones Internacionales, de La Habana. Terminó la maestría y cursó el doctorado en estudios afroasiáticos con especialización en Medio Oriente en El Colegio de México. También es maestro en estudios de historia contemporánea por la Universidad de La Habana y graduado del Programa sobre "Conflict Resolution", del Department of Peace and Conflict Research, Uppsala University.

Es autor de *El golfo Pérsico de posguerra. Seguridad regional, armamentismo y reajuste político* (Editorial Ciencias Sociales, La Habana 1994); coeditor de *The Politics of Regional Conflict: Central America, Southern Africa and the Middle East* (Canadian Scholar's Press, Toronto, 1995); y coautor de varios otros libros, como: *Problemas Actuales de África y Medio Oriente: Una visión desde Cuba* (CLACSO-CEAMO, La Habana, 2003).

ÉRIKA RUIZ SANDOVAL. Internacionalista por El Colegio de México, maestra en Políticas Públicas por la Woodrow Wilson School, Princeton University, especialista en estudios de la integración europea por el ITAM, maestra en relaciones internacionales e integración europea y doctoranda en relaciones internacionales e integración europea de la UAB. También es profesora en el Departamento de Estudios Internacionales del ITAM y miembro del Observatorio de Política Exterior Europea.

EDUARD SOLER I LECHA. Coordinador del Programa Mediterráneo de la Fundación CIDOB (www.cidob.org), profesor de Relaciones Internacionales de la UAB y miembro del Observatorio de Política Exterior Europea (www.uab.es/iuee). Ha sido investigador visitante en la Universidad del Bósforo (Estambul) y en el Center for European Policy Studies (CEPS) de Bruselas.

ROBERTO MARÍN GUZMÁN. Profesor catedrático de la Universidad de Costa Rica de historia y de lengua árabe. Doctor en historia del Medio Oriente y del mundo árabe por The University of Texas at Austin (1994). Tiene también dos maestrías, una por El Colegio de México (1983) en historia medieval del Medio Oriente y Norte de África y otra por The University of Texas at Austin (1989) en historia contemporánea del Medio Oriente. Es autor de numerosos artículos publicados tanto en revistas costarricenses, como en revistas especializadas en Pakistán, Polonia, Francia, España, México, Líbano y Estados Unidos. Es autor de muchos libros sobre su campo de especialidad, entre los últimos se encuentran: *El fundamentalismo islámico en el Medio Oriente contemporáneo* (2000, reimpresión 2001);

Kitab al-Bukhala' [El libro de los avaros] de al-Jahiz: fuente para la historia social del islam medieval (2001); *La ocupación militar israelí de Cisjordania y Gaza. De la guerra de los seis días a la declaración de principios (1967-1993)* (2002) y *Arab Immigration in México in the Nineteenth and Twentieth Centuries. Assimilation in Arab Heritage* (en colaboración con Zidane Zeraoui) (2003).

ALEJANDRA GALINDO MARINES. Forma parte del departamento de Ciencias Sociales de la Universidad de Monterrey (UEM) y obtuvo su doctorado en política de Medio Oriente en la Universidad de Durham. Participa actualmente en el proyecto "Comparing Gender Perspectives in Asia, Africa and Latin America", coordinado por Ishita Banerjee. Ha publicado, entre otros, "Liberalización política como estrategia del gobierno de Arabia Saudita", en Romer Cornejo (coord.), *En los intersticios de la democracia y el autoritarismo: alcances y límites de la participación política en algunos países de Asia, África y América Latina*. Buenos Aires, Clacso, 2006, además de reseñas en la revista *Estudios de Asia y África* de El Colegio de México.

ZIDANE ZERAOUI. Licenciado en comunicación por la Universidad de Argel, maestro y doctor en ciencia política por la UNAM. Es miembro del SNI, profesor-investigador del Departamento de Relaciones Internacionales y coordinador de las maestrías en estudios internacionales y de internacionalización del ITESM, campus Monterrey. Algunas de sus publicaciones más recientes son: *Arab immigration in México* (coautor), Augustine Press, Austin, 2003, *Islam y política. Los procesos políticos árabes contemporáneos*, Trillas, 2004, *Política internacional contemporánea* (coord.), Trillas, 2000.

El Islam y Occidente desde América Latina
se terminó de imprimir en el mes de enero de 2007
en los talleres Sistemas Técnicos de Edición, S.A. de C.V.
San Marcos 102-10 Col. Tlalpan
14000 México, D.F.
Formación: Solar, Servicios Editoriales, S.A. de C.V.
Portada de Irma Eugenia Alva Valencia.
Cuidó la edición la Dirección de Publicaciones
de El Colegio de México.

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

En *El islam y Occidente desde América Latina* se ofrecen reflexiones y puntos de vista de algunos estudiosos latinoamericanos sobre el área de Medio Oriente en su relación con Europa y Estados Unidos. Aunque para el tema de Turquía se cuenta con un colaborador español y otro que ha vivido muchos años en México, argelino, pensamos que ello no invalida la sustancia del encabezado. No es la intención de este libro defender la existencia de una visión latinoamericana que pudiera existir o no, lo más probable es que existan muchas visiones diferentes, dependiendo de quién escribe, con elementos comunes.

El islam y Occidente desde América Latina está compuesto por ocho ensayos: “El islam y la cristiandad: coexistencia pacífica y beligerancia”, de Manuel Ruiz Figueroa; “La relación contemporánea entre el islam y Occidente: percepciones de conflicto y coexistencia”, de Elizabeth Peña Velasco; “Algunas concepciones islámicas sobre derechos humanos”, de Gabriela Sánchez Carmona; “Estrategias complementarias: entre el fortalecimiento del esquema militar y la ‘conquista de las mentes’”, de Luis Mesa Delmonte; “Turquía y Europa: el espejo tiene dos caras”, de Érika Ruiz Sandoval y Eduard Soler i Lecha; “El recrudecimiento del conflicto árabe-israelí a partir de los atentados del 11 de septiembre de 2001: terrorismo y ocupación militar”, de Roberto Marín Guzmán; “Los dilemas en el reino de Arabia Saudita”, de Alejandra Galindo Marines, y por último, “El dilema kurdo: el derecho a la autodeterminación y las exigencias estratégicas regionales”, de Zidane Zeraoui.

ISBN 968-12-1267-3



9 789681 212674



EL COLEGIO
DE MÉXICO