

ESTUDIOS

Colonialismo y Nacionalismo en el Medio Oriente durante el siglo XIX

Por Lic. *Agustín Del Rosario*

El tratado de Constantinopla —18 de marzo de 1915— fue el primero de una serie de convenios, firmados por las potencias europeas con intereses en el Medio Oriente, con los que se hizo realidad el desmembramiento del Imperio Otomano en pequeños y grandes protectorados. De esta manera se consolidó el predominio de Inglaterra, Francia, Italia, Rusia, como los principales países colonialistas de la zona. El tratado de Londres, 26 de abril de 1915, el Acuerdo Sykes-Picot, 16 de mayo de 1916, el Tratado St. Jean de Maurienne, 17 de abril de 1917, (1) no fueron más que derivaciones de esta primera división establecida por Occidente.

Ellos coronan los esfuerzos de las potencias que en un principio habían admitido y sostenido al Imperio Otomano con las miras puestas en impedir el predominio de Rusia sobre la zona del Mar Mediterráneo. Cuando toman conciencia de lo imposible que resulta continuar sosteniendo la imagen del mismo, deciden repartirlo. Así, logran mantener zonas de control absoluto en el Medio Oriente. Y si bien en esta primera etapa es correcto hablar de una función meramente política, la aparición del petróleo y de otros productos de explotación, va a derivar a su vez, un dominio mucho más fuerte y asfixiante.

A lo largo del siglo XIX, el Imperio Otomano había logrado mantener en alto su vigencia, como heredero simbólico del califato de Bagdad. Si

(1) Para una mayor explicación de cada uno de estos tratados en lo particular, cf. *The Middle East in World Affairs*, George Lenczowski, pp. 66-73.

bien no se localiza una afinidad estrecha en el sentido político —lo cual va a ser evidente en los primeros años de la Primera Guerra Mundial, cuando se hace un llamado a 'la lucha religiosa' contra Occidente— si es factible encontrarla en el hecho de que el Imperio Otomano, como unidad, ofreció una sensación comunitaria a todos los pueblos que lo integraban (2).

Prevalcía la imagen de Estambul como centro del Imperio. Cada zona, por lejana e independiente que fuese, reverenciaba este sentido. Ello explica, entre varias otras razones, por qué cuando Muhammad Alí es elegido en 1805 gobernador de Egipto —hecho que podría calificarse como el primer brote de individualización política dentro del Imperio Otomano— su designación, sustentada en la voluntad y en el designio del pueblo egipcio, se envía a Estambul para ser ratificado. El acto, aunque simbólico, era necesario, y connota esa aproximación, si bien en abstracto, que se deslindaba al Turco.

La cohesión va a perderse con el reparto del Imperio y va a dar como consecuencia mediata, que esa misma autoridad se diluya al enfrentarse las diferentes zonas musulmanas a una dominación colonial (3) delineada con los patrones colonialistas de cada país dominante. Tendremos, así, una política 'inglesa', una política 'francesa', una política 'italiana', una política 'rusa', de dominación.

¿Hasta qué punto eran conscientes estos países de la ruptura que el desmembramiento del Imperio traía consigo? ¿Hasta qué grado son ellos mismos los que coaccionan la situación? En un primer momento, Rusia había cimentado su posición en el Mar Negro, a través de bases y de fortificaciones —como era el caso de Sebastopol y de Odesa— realizando las aspiraciones que desde el siglo XV la habían decidido a penetrar en el Imperio Otomano. Italia, por su parte, aún no concretizaba sus peticiones territoriales en Anatolia, en espera de la oportunidad de obtener mejores prerrogativas (4). Quedan, entonces, dos zonas de dominio claramente diferenciadas: la inglesa y la francesa. Inglaterra domina sobre todo el Mediterráneo Oriental, a excepción de Líbano, mientras Francia lo hace en las

(2) cf. *Egypt in search of Political Community*, Nadav Safran. En la primera parte del primer capítulo —*The Islamic Ideological Background*— el autor analiza ciertos principios del pensamiento musulmán, decisivos en el momento de un delineamiento ideológico. Entre otros varios términos define ampliamente el del poder religioso y el del poder político dentro de la comunidad musulmana. A través de ambos, incluso hace un intento de definición de la teoría islámica de la historia.

(3) cf. *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Albert Hourani. Capítulo III: *First Views of Europe*, pp. 34-66.

(4) cf. Lenczowski, *ob cit.* pp. 69. Entre las concesiones otorgadas a Italia, en el Tratado de Londres, 1915, se mencionaba: 1—soberanía sobre ciertas islas Dodecanesa en la costa Mediterránea de Turquía. 2—Privilegios en Libia.

zonas del norte de África. Ambas potencias van a hacer hincapié en la falta de contacto entre estas dos franjas del mundo musulmán, insistiendo en el hecho de que eran dos secciones marginales, con tradiciones, costumbres, e incluso con una lengua particular (5).

Es obvio que se aumenten estas divisiones en esta primera etapa de penetración Occidental. La pérdida de autoridad, representada en la administración turca, va a iniciar el proceso de búsqueda de una personalidad aparte, en cada uno de los países, zonas de control o protectorados, ahora independientes de la presencia turca. Ello va a encontrar apoyo, en las mismas naciones europeas, en un intento de ahondar la separación existente en el mundo musulmán. Así se van a respaldar manifestaciones nacionales, aún no nacionalistas, pese a que aparentemente las mismas implicasen una ruptura con la autoridad colonial dado que subsistía el hecho de ser una ruptura con la tradición secular musulmana.

A esta etapa corresponden, entre otras, las tendencias que aislaban en el pasado de cada región sus características autóctonas. Así, el 'faraoisismo' en Egipto, el 'fenicismo' en Líbano, o bien la creación del estado de Israel dentro del cordón árabe del Mediterráneo. Este último, el ejemplo más contundente de esa intención de eliminar la unidad de estos pueblos. Ruptura que ya se había iniciado al dividir el Imperio y al crearse Turquía, como estado independiente, para evitar una orientación que devolviese la pasada imagen de unidad islámica.

En 1904 se integra el llamado 'Acuerdo Cordia' (6) entre Inglaterra y Francia, que no fue más que esa división del mundo musulmán. En 1930, en la zona bajo dominación francesa se proclama el 'Decreto Beréber' 'Zahir Beréber' cuya finalidad era convencer a los pueblos del norte de África que no existía una sujeción al idioma árabe dado que el beréber era la lengua propia de la zona. O sea que aprovechando esa búsqueda de personalidad se incide en la división del mundo musulmán. La política por seguir era el aislamiento de cada zona. Convencerla de que su grandeza era, ser una sola. En este sentido, la política del coloniaje francés, va a ser mucho más efectiva que la inglesa. Francia realiza una asimilación de carácter político, cultural y social, enfatizando, junto a sus razones económicas, una permeabilización dentro de las instituciones colonizadas. En consecuencia su posición dentro del norte de África va a darse con síntomas más fijos y más difíciles de erradicar. De allí que el fenómeno de

(5) cf. *Los Condenados de la Tierra*, Frantz Fanon, p. 86.

(6) cf. *Le Monde Arabe, le réveil et le quête de l'unité*, René Kalisky. En el capítulo IV: *La tutelle de l'Occident*, bajo el título de *Conceptions Françaises et Conceptions Britanniques* se da una excelente visión del método de colonización de cada una de estas potencias y de la manera cómo, paulatinamente, se van adueñando de argumentos que justifiquen sus intervenciones.

independencia de Argelia, Túnez y Marruecos resulte más difícil que el de Egipto y Siria en donde la dominación inglesa va a concretizar una presencia de ocupación más que nada, y por ello va a ser cada vez más y más fuerte el sentimiento de repulsa hacia el extranjero y la misma capacidad de los colonizados para ganar terreno en la lucha por la independencia.

Las señales de esta búsqueda, propiciada por Europa, las encontramos incluso en figuras cuya posición contribuía a hacer el "juego" al colonialismo, aún cuando ellas intentasen, honestamente, resolver un problema de conciencia individual. En Egipto para nombrar un solo caso, Taha Husein y su insistencia (7) en que el país debía aproximarse a los esquemas históricos y culturales de Occidente más que a los de Oriente. Si bien es cierto el hecho de que Husein se preocupaba hondamente por el futuro de Egipto, que en esos años veía en Inglaterra además del colonialismo la técnica de la modernidad y como corolario la abertura a ese período oscuro del dominio otomano, es evidente que sus planteamientos servían a la continuidad de la dominación inglesa y a la separación de los distintos grupos políticos del mundo musulmán.

No es de extrañar que el sentimiento nacionalista de los años comprendidos entre la Primera y la Segunda Guerra Mundial, revista dos características contrapuestas. De un lado, la esperanza en que la dominación colonial fuese arrojada de los territorios musulmanes, y al mismo tiempo, la aceptación de la supremacía de la cultura occidental, ya en su historia ya en su técnica, como modelo a seguir en búsqueda de los patrones musulmanes. Inglaterra y Francia eran atacadas e imitadas. Los sistemas que implantaban sus respectivos colonialismos despertaban la conciencia de sentimientos nacionales. Esos mismo sentimientos, paralelamente, llamaban la atención sobre si realmente no podrían ser los esquemas de Occidente, punto de partida para efectuar el tan ansiado cambio dentro de la sociedad. De allí que a medida que se asciende en la escala nacionalista del Medio Oriente asistamos a una gradación de principios occidentales. A media que los pueblos musulmanes consolidaban sus principios nacionales se consolidaban, indirectamente, frente a Europa como capaces de poder discernir sobre sus futuros. Se demostraban a ellos mismos y a Europa de lo que eran capaces.

La influencia europea se denota a lo largo de los territorios musulmanes en su totalidad. Los consulados ingleses y franceses, eran centros de influencia y en varios casos agrupaban comunidades que indirectamente

(7) cf. Hourani, ob. cit. Capítulo XII. Se estudia el pensamiento de Taha Husein, en especial las ideas contenidas en su obra *El futuro de la cultura en Egipto*, originalmente publicada en 1939 y que coincide, como anota el mismo Husein en el prefacio de su obra con la firma del Tratado Anglo-Egipcio en Londres y la Convención de Montreux, que restauraban en Egipto, un aparente clima de independencia.

eran centros de esa penetración, cada día más abierto. Tal es el caso de los maronitas en el Líbano que habían aceptado la supremacía del Papa durante la época de las Cruzadas, y desde entonces mantenían estrechas relaciones con el Vaticano y con Francia.

La penetración se intensifica entre los años 1820 a 1830, cuando los musulmanes dentro del Imperio Otomano relacionados con las ideas y con los principios occidentales (8) habían ascendido a tal cantidad y a tal importancia, que presionaban todas las esferas de la sociedad. Se inicia entonces el acercamiento de Inglaterra y de Francia, con la finalidad de brindar protección a ciertas comunidades, o de aproximar al Imperio la técnica y el desarrollo europeo. De esta manera se infiltran dentro de los sectores del gobierno y de la sociedad, estableciendo allí sus zonas de dominio.

La victoria de los Aliados después de la Primera Guerra Mundial, sumió más aun al Imperio, en una situación extrema. Ocupan Estambul en 1918. Se retrocede ante la presencia europea, de manera que Iraq, Siria, Egipto, Libia y Túnez, en manos de ese colonialismo, fueron presas fáciles de la enajenación cultural y política. Enajenación que trató de derrogar todo aquello que implicase lazos de unión entre estas zonas, antaño ligadas dentro de una comunidad musulmana. Enajenación que apoyó todo lo que significase búsqueda de un sentir nacional propio. En algunos casos, interviniendo de tal manera que preparaban movimientos completamente nacionales surgidos de las aspiraciones de los mismos elementos musulmanes (9).

Esta es la situación del mundo musulmán hacia principios del siglo XX, al terminar la Primera Guerra Mundial. El imperialismo europeo se había adjudicado toda la zona y los brotes de sentimientos nacionalistas daban la idea de estar determinados y sugeridos por Inglaterra y Francia, en vías a salvaguardar sus propios intereses. Aparentemente no había salida ante el problema. Europa no apoyaba ¿cómo podía hacerlo?, el resurgir de una gran nación árabe que agrupara a todos los territorios que habían integrado el Imperio Otomano. Tampoco se abocaba hacia patrones que implicasen una vuelta a la tradición musulmana. La unidad de ésta se había perdido. No se tenía interés alguno en volver a rehacerla. Solamente quedaba un camino a seguir. La búsqueda de nacionalismos particulares apoyada por Inglaterra y por Francia. La copia de esquemas de desarrollos europeos dentro de la realidad árabe. A esto se reducía el margen de iniciativa en los protectorados.

(8) cf. Hourani, ob. cit. Cap. III.

(9) cf. Ibid, pp. 61-62.

Curiosamente, este paso de una generalización, el panislamismo que pretendió sostener el Imperio Otomano durante sus años de persistente supervivencia, a una individualización representada en la búsqueda de ideologías nacionales, o lo largo de las zonas de colonialismo, va a dar como resultado la vuelta a esa primera generalización, ahora panarabismo, representado en un solo nacionalismo definible en la posición de alerta frente a la penetración europea. Era necesario ese proceso de búsqueda de ellos mismos. Que cada zona se encontrase —o tratara de hacerlo— librando su propia lucha ideológica en contra del colonialismo, para después integrarse con esta nueva conciencia, dentro de ese bloque compacto que, como árabe y musulmán, representaba desde siglos anteriores.

Todas las tendencias de ideología política que surgen en estos años como respuesta a la penetración colonialista europea, van a estar centradas dentro del liberalismo y son reflejos de la misma visión política europea, y si bien es cierto van a colocarse en acción y en actitud frente al dominio colonial, también lo es el hecho de que van a ser permeables a las doctrinas inglesas y francesas. Este liberalismo va a vincular al Medio Oriente a Occidente con nexos sutiles y no por ello menos dominantes. El sentimiento nacionalista va a identificarse con una posición, o de amplio repudio a los esquemas occidentales y en su defecto una vuelta a la tradición y al pasado, o bien con una aceptación total de Europa como único punto de partida para rescatar al Oriente de su aislamiento de siglos.

Frente a la técnica y al avance europeo, los nacionalistas, o van a partir del Islam o van a partir de Occidente. En uno y en otro caso, la posición de liberalismo va a ser connotada de manera perpendicular. Se trata, aún, de imitar un desarrollo extranjero o bien ponerse a la altura de Europa. Oriente, asiste al mismo proceso de evolución, efectuado en Europa un siglo antes.

Los años de 1800 a 1918 pueden ser calificados como una etapa de Occidentalización (10) y los primeros síntomas van a sucederse en una serie de traducciones de obras que describían los patrones de vida y de gobierno, europeos.

(10) cf. *The Ideas of Arab Nationalism*, Hazem Zaki Nuseibeh.

En el capítulo sexto: *Antecedents of Arab Political Thought*, el autor señala que las fuentes o las corrientes del mismo durante el siglo XIX y los primeros años del siglo XX, podrían agruparse dentro de cuatro clasificaciones: 1—una occidentalización en aumento a medida que terminaba el siglo XIX; 2—una vuelta al Islam relacionándolo con nacionalismo, reformismo y movimientos revolucionarios; 3—constitucionalismo vinculado a los síntomas revolucionarios dentro de la cultura occidental en Europa; 4—nacionalismo en oposición al pan-islamismo. Nuseibeh, detalla a lo largo de estos años 1800-1918, la evolución del pensamiento musulmán, connotando que Egipto fue el primer territorio, si bien no el único, en donde las ideas occidentales fueron transmitidas al mundo árabe.

Hacia 1860 existían numerosos grupos de maestros, profesores, intelectuales, cuya misión precisamente era la de efectuar en los territorios colonizados, una campaña de re-educación e información. Se puede mencionar en este sentido, la labor de algunos de estos grupos en Constantinopla, Egipto, Siria, Líbano que, de paso, se convierten en centros de los nuevos cambios. Todos inciden en la interrogante de cuál sería el método a seguir para las reformas, y si las mismas debían de partir directamente de Occidente o si debía de volverse al Islam en la búsqueda de esas normas.

En Constantinopla estos temas se habían tratado en épocas anteriores (11) encontrando un fuerte apoyo en diarios y revistas y en la creación de grupos políticos frente a la posición panislámica o bien frente a la de nacionalismos diversos. Estos jóvenes turcos, liberales pète a considerarse ellos mismos como musulmanes apegados a la tradición, eran concientes de la necesidad, sutilmente inculcada por Occidente, de independizar a Turquía de ese lastre que representaba el sostenimiento de un imperio, ya sin razón de ser (12).

Paralelamente a este primer grupo de pensadores musulmanes, va a surgir en el Coiro una idea de nacionalismo cifrada en el sentimiento territorial de una nación. El primer escritor en donde se articula y se trata de explicar un pensamiento islámico es Rifa'a Badawi Rafi'al-Tahtawi (13) miembro de una antigua familia egipcia, egresado del Azhar y fervoroso creyente de la tradición religiosa.

Los planteamientos de Tahtawi, hondamente influidos por el pensamiento francés del siglo XVIII, a través de autores como Voltaire, Condillac, Rousseau y Montesquieu, giraban en torno del hombre como miembro de una sociedad y esta sociedad, a su vez, regida por un principio de justicia definible en el hecho de que el objetivo del gobierno era el bienestar de los gobernados. En este sentido su orientación estaba encaminada a Francia, dentro de la tradición cultural europea. Este es el derrotero seguido por

(11) Entre los nombres mencionados en esta época están, Sinasi, Ziya Pasha, Namik Kemal. Cercanos a los patrones culturales sociales y literarios de Europa, fueron los iniciadores del movimiento que culminaría con la creación de una Turquía independiente del resto del mundo musulmán. Su liberalismo se caracterizó por la toma de conciencia del retraso y la búsqueda de patrones en el Occidente, que pudieran trasplantarse a Oriente. Valdría la pena también remitirse a *Islam y nacionalismo árabe* en Estudios Orientales número 9, de James Kritzeck.

(12) En verdad Europa sostuvo la imagen del Imperio Otomano como tal, en tanto convenía a sus intereses, individualizados en Inglaterra y Francia.

(13) cf. Hourani. ob. cit

nación debería ser egipcia y no árabe. Habla de la historia de los árabes en tanto que un producto comunitario, casi idílico, hasta el momento de la aparición de Egipto que la retoma y le da un sentido definitivo. El sentimiento de aproximación a la tierra no es de aquellos que hablan árabe sino de aquellos que viven dentro de Egipto. Egipto, tierra de faraones, es para él, al mismo tiempo, tierra que ha heredado la tradición del Profeta. Los elementos caducos de la historia solamente localizan esa continuidad de desarrollo social, económico, cultural y moral.

La teorización en torno a un territorio en particular, se vincula estrechamente con el ideario proclamado por Muhammad Alí al desligar a Egipto como territorio constitutivo del Imperio Otomano y levantarlo con características propias. Tahtawi es un exponente de esta idea. Al mismo tiempo, las significaciones con que la rodeó —umma, civilización como meta, bienestar del pueblo, comunidad, sentimiento nacional— van a convertirse en punto de partida para el desarrollo del pensamiento posterior en el Medio Oriente. Quizás sea esta la faceta verdadera de su pensamiento: Sacar a la superficie una serie de inquietudes y de motivaciones que en conjunto demandaban el encuentro de una personalidad nacional. Con él la búsqueda es en Egipto; de la misma manera, que con otro, bien podría ser Siria o Líbano. Si bien Tahtawi no demandó una solución definitiva que superase el momento dentro del cual las inscribe, sí dejó la inquietud para más adelante. Manifestando la preocupación sentó la base de problema. Oriente recién se asomaba a los instrumentos del liberalismo de Europa. Recién trataba de conciliar y reconciliar planteamientos opuestos dentro de su sistema de pensamiento. Tahtawi anotó esto. Su labor fue la de precursor y si bien se adentraba perfectamente dentro de las fijaciones europeas de disgregación de las comunidades musulmanas, trajo a colación muchos principios sin los cuales hubiese sido imposible una ruptura posterior con el colonialismo, fuese éste de la nacionalidad que fuese.

Opuestas a las ideas de Tahtawi, y a las de sus seguidores como Khayr-al Din y Faris-al Shidyaq y Butrus al-Bustani (16) se localizan los planteamientos de Jamal-al-Din al-Afghani, para quien la idea fundamental de pensamiento era la explicación de la decadencia del Imperio Otomano, y en consecuencia de toda la tradición musulmana. Al-Afghani pese a que clamaba ser descendiente de Mahoma a través de la rama de los Sayyid, era de origen afgano. Fue el guía de numerosos intelectuales del período, entre los que se mencionan a Muhammad Abduh y a Sa'd Zaglul.

(16) cf. Hourani. ob. cit. cap. IV. Aquí el autor agrupa a toda una generación de pensadores: Tahtawi, Khayr al-Din, y otros más ofreciendo las claves del pensamiento de cada uno de ellos al igual que la comunión de sus principios. Valdría la pena consultar, solamente en este sentido, *El despertar de los países árabes*, en Asia número 1, de Vera Yamuni.

Para al-Afghani el problema de Oriente era el problema de la decadencia. El mundo musulmán se había debilitado porque su misma sociedad estaba en decadencia y esta decadencia a su vez, era producto del poco interés prestado a la preservación de sus patrones originales, en vías a reflejar las del desarrollo europeo. La rehabilitación habría de localizarse, no en la copia de los esquemas occidentales, como señalaba Tahtawi, sino en la exhumación de los principios islámicos que se habían relegado a un segundo plano de importancia. El ataque de al-Afghani más que contra Europa se dirigía contra aquellos musulmanes que se sometían a las ideas importadas de Inglaterra y Francia. Era el suyo un problema de enfrentamiento al mismo tiempo que un problema de volver atrás a la propia historia y a la propia sociedad, anterior a la penetración del colonialismo. Al-Afghani centra al Islam como civilización. Como producto final a partir del cual ha de encontrarse el camino a seguir en esa etapa de decadencia. No se remite, de manera integral, a la autoridad política que Tahtawi connotaba como fundamento de sus ideas. La naturaleza de la sociedad y la distribución del poder dentro de la misma, no eran sus temas de denuncia. Ambos puntos se supeditaban a la captura de la identidad musulmana.

Señala una 'umma' en donde ciertos elementos estaban ya dados y desarrollados de manera total. Insiste en esos nexos de unificación que al perderse habían originado el debilitamiento del Imperio Otomano, en tanto que unidad, con una serie de tradiciones comunes a todos los territorios de su dominio. Ese mismo territorio que Tahtawi individualiza en Egipto, al-Afghani lo individualiza en todo el antiguo Imperio Otomano. No experimenta esa división en áreas y en territorios particulares. Continúa con una visión integral: En donde Tahtawi moviliza acepciones que implican un sentimiento de redescubrir la nación, el deber, la autoridad, el derecho, al-Afghani moviliza, a su vez, la simbología de toda una época que ha dejado de ser. Vuelve a esa misma edad mítica de donde Tahtawi retoma sus postulados, pero lo hace sin encontrar en ella otra cosa que el tiempo perdido. Su pensamiento es añoranza. Su solución por lo tanto, es volver a esa gloria a punto de desaparecer. Occidente, en tanto que implica negación de esa misma gloria, tendría necesariamente que ser dejado a un lado.

La comunidad musulmana es, más que sentimientos afines de raíces políticas y sociales, la solidaridad de la umma expresada a través de esa fijación religiosa del Islam. El elemento de cohesión era el religioso. La veneración ante Alá: la solidaridad de una convicción en común. Ella, solamente podría establecerse a través de la institución de un califato que reorganizara la umma, dado que el debilitamiento paulatino del mismo —limitado a ser solamente un símbolo de la pasada gloria musulmana— era la causa del estancamiento actual.

Se fundamenta aquí esa actitud de al-Afghani ante Europa y ante todo lo que representase una posición de revisión occidental ante el Islam. En estos años la imagen del mundo musulmán, ante los mismos musulmanes, era una imagen derivada por Europa misma. Ella la imponía a través de sus propios intelectuales o bien a través de intelectuales musulmanes egresados de sus academias. En ningún momento el panorama era dado a través de una realidad como la señalada por al-Afghani. Europa anotaba como causa del retroceso del Medio Oriente, precisamente el mantenimiento de esos mismos patrones culturales que para al-Afghani (17) eran fundamentales. Para el Occidente el Islam era símbolo de retroceso. Sumisión a la voluntad de Dios. Cruzarse de brazos ante la técnica y ante el desarrollo del siglo de la técnica y de la industrialización. Para al-Afghani, por el contrario, el Islam era la búsqueda de una razón de ser auténtica. La única manera de levantarse de esa postración ante Occidente. Volver a la fuerza primigenia de los siglos VIII y IX. Recuperar el trono de dominio y de unificación anterior. Para Europa el progreso era el abandono de' Islam. Para al-Afghani poseyendo el Islam no hacía falta el progreso

El pensamiento de al-Afghani implicaba toma de conciencia ante la occidentalización que se efectuaba en el Medio Oriente y que tendía a la disgregación de todo un sistema, para abrir las puertas a la colonización abierta de Europa. Su llamado se centra en la búsqueda de un elemento gregario que mantuviera la unidad que Inglaterra y Francia trataban a toda costa de desunir en dominios particulares. Al-Afghani habla de un mundo musulmán, habla de una unidad islámica. Europa demandaba zonas independientes, Líbano, Siria, Turquía, Egipto, dentro de las cuales desarrollar un colonialismo fundamentado en épocas anteriores. Al-Afghani devuelve la figura de un territorio musulmán como unidad a través de la religión que era para él y para todos en esta época, el único punto dentro del cual reagrupar el desbalance cultural de esos años, y de esa manera, solamente de esa manera, enfrentarse a Europa.

Esta misma idea, más sistematizada, es el punto de partida de su discípulo Muhammad Abduh, nacido en Egipto, en el seno de una familia campesina.

Al igual que su maestro, Muhammad Abduh va a centrarse en el problema de la decadencia interna del mundo musulmán y en la necesidad de un renacimiento que partiese desde el Islam y no desde Europa. El problema se agudiza más en Abduh, ya que en su momento histórico —ca. 1870, período de articulación de una conciencia nacional no solamente en Egipto sino en otros puntos del Medio Oriente— se enfrentan de lleno las posiciones de islamización, de un lado, y de europeización, de otro.

(17) cf. Fanon. ob. cit. cap. 1.

Ambas dentro de las medidas más radicales y estrechas. Ambas enfrascadas en la pugna dialéctica, no ofrecían ningún cambio a seguir para las generaciones contemporáneas o para las posteriores. De un lado la técnica sin Islam, de otro el Islam sin la técnica. No había matices intermedios. Así establecido, el encuentro solamente daba cabida a un colonialismo que, en una y en otra posición tomaba ventaja reafirmando su aparente liberalismo, hacia el Medio Oriente. Y es que la misma división daba como consecuencia dos maneras de ser, musulmanas, con dos sistemas de educación, y dos clases marcadamente opuestas. De un lado hacia Europa. Del otro lado hacia el Islam. Y en el centro, el mundo musulmán de estos años víctima de las prerrogativas colonialistas, totalmente desposeído de una identidad.

La reestructuración del Islam para Muhammad Abduh era lo esencial. La única manera de hacerlo así, era volver al pasado y detener esa Occidentalización que, en Egipto había iniciado Muhammad Alí y que era la causa inmediata de esa enajenación del mundo musulmán. Difería de los tradicionalistas en tanto que sí tomaba conciencia de un cambio de estado ante el mundo musulmán. El camino a seguir debía iniciarse allí. El Islam no era un freno al desarrollo. Más aún: siempre había aceptado los cambios que implicasen nuevos derroteros. Eso sí: la reapertura se daría dentro de él mismo, sin una influencia extranjera que lo determinase. El mismo mundo islámico decidiría qué cosas habían de adaptarse y qué cosas, no.

Como Tahtawi y como al-Afghani volvía el rostro a una primera comunidad islámica, anterior al surgimiento del Islam como doctrina de conquista. En estos momentos el sentido religioso, centrado en los miembros de la primitiva umma, derivaba lazos de unión, simples y efectivos, manteniendo vigente los mismos principios reguladores de la conducta humana. Son estos principios los que, en las etapas posteriores de conquistas, van a ser relegados en importancia, para dar cabida a tendencias más cosmopolitas. De allí que frente a Europa se haya adoptado la misma posición que se observara ante Persia, Mesopotamia y Siria en los siglos IX y X (18).

La pérdida de los valores con los que había vivido hasta entonces y el sometimiento a los nuevos que no entendía de manera total, pero que le anexaban a la fuerza y metódicamente, dan como resultado el abandono de la unidad musulmana y el sometimiento a patrones que no son los propios.

Al igual que Tahtawi, y a diferencias de al-Afghani, Abduh demarca la sociedad ideal del mundo musulmán en la primera generación de los árabes, ca. siglo VII, que habían creado y preservado una condición de

(18) cf. El mahometismo, H. A. R. Gibb, cap. 1.

vido. Esta primera umma era el símbolo del cual, necesariamente, habrían de derivarse los pasos posteriores. No pensaba que hubieran otras etapas posteriores de igual magnitud. En ellas, la tradición se había diluido y con el surgimiento de disputas dentro del seno de la comunidad, se limitaba ya todo posible esplendor y se señalaba la crisis de valores que sería un condicionamiento del terreno para la penetración colonialista de los siglos XVIII y XIX. (19).

Se retoma aquí el punto más destacable del pensamiento de Abduh. Para efectuar el cambio de mentalidad hacía falta la presencia de una autoridad, y la misma, en el mundo musulmán, solamente podría establecerse a través de la creación de un califato con una función espiritual y una autoridad fundamentada en ella. Como sus antecesores, Abduh continúa con la temática de la autoridad musulmana y su relación con la comunidad. En él, sin embargo, se identifican en un solo bloque unitario, el elemento religioso y el elemento político. Es la vuelta a esa primera etapa musulmana —mencionada anteriormente— en la que se connotan estas relaciones. La pérdida de esta unidad es para Abduh el síntoma de la decadencia que tanto había preocupado a al-Afghani. En el instante en que la autoridad deja de tener un sentido político-religioso y es, lo uno o lo otro, desligado, allí se inicia el momento de la decadencia. El Imperio Otomano solamente cumplía con la autoridad política. Carecía de la autoridad religiosa que era, la que sustentaría el poder del gobernante. No pudo seguir adelante porque su autoridad no estaba dada del todo. A su vez, el mundo musulmán, al no contar con esa unidad, se siente y está, solo. Este es el momento que aprovecha el imperialismo Occidental.

Señala que Egipto es el país llamado a continuar la empresa del califato. Anota que esa unión de poder religioso-político, en Egipto, implicaba una unidad de carácter moral. Perdido el factor de cohesión hace falta encontrarlo nuevamente, en tanto que factor que unifique al mundo musulmán. De manera simbólica. La historia del mundo musulmán se pierde en esta etapa de corte violento, y habría de restituirse en esta otra, con Egipto como centro del califato. La creación de estados nacionales no se contraponía a la unidad musulmana. Hijo de su siglo, Abduh entroncaba dentro de un liberalismo, entendido a la manera de un libre juego de las comunidades dentro de la sociedad.

Nacido en una aldea cerca de Trípoli, Muhammad Rashid Rida inició su educación dentro de los cánones coránicos y posteriormente la prosigue

(19) El período que al-Afghani toma como punto culminante, es para Muhammad Abduh uno de alienación: Surgen los primeros estudios sobre la tradición y sobre la reinterpretación del texto coránico. A la par aumentan los grupos místicos y ortodoxos, que dividen todo el pensamiento de Mahoma añadiéndoles principios que éste no había promulgado. Se olvida la tradición Suní de las primeras centurias.

dentro de los europeos. En su pensamiento es importante la figura de al-Ghazali (20) que es la que establece en él mismo, un balance entre la obediencia extrema a las leyes y una devoción personal del individuo a sí mismo.

En Rashid Rida subsiste la misma interrogante de todos los pensadores del periodo: el receso de la cultura musulmana y las causas de esta detención. Subsiste la conciencia de un pasado brillante con el cual se ha perdido contacto, dando como resultado esa pérdida de identidad. Este hecho obedece a la poca reverencia y cumplimiento de los preceptos musulmanes, pues que de haberse continuado esa misma línea de desarrollo del pasado, otro hubiera sido el camino a seguir para la civilización y para la cultura. Por no haberse entendido esto subsiste la decadencia y la debilidad cultural y social. Esto a nivel individual. Esto a nivel de la misma *umma*. Para Riad la pérdida de los valores se establece a través de la pérdida del sentido religioso y de los postulados que éste concretizaba. La *umma* fue fuerte en tanto que fue islámica. En el momento en que es penetrado por ideas contrarias a sus principios originales, la decadencia no se hace esperar. Al perderse el concepto de unidad establecido por el Islam se pierde la cohesión política, que pasa a manos de gobernadores despóticos que no consultan más al pueblo sobre sus asuntos. En este punto, el pueblo pierde el elemento de unidad religiosa —la religión— y el elemento de unidad política —lo social—.

Es el mismo planteamiento de la autoridad, anexando los dos principios fundamentales de gobierno: lo religioso y lo político. Rida, insistía, que al igual que en épocas primitivas cuando de la nada fue levantado un sistema de pensamiento que permitió la unificación de los pueblos árabes, de esa misma manera, una vuelta a esos principios implicaba la continuidad de la tradición islámica y la captura de elementos de la modernidad occidental, en realidad, contenidos en ella.

La unidad había de darse en el acuerdo de los que aceptaban una creencia en común y trabajaban en un ambiente de tolerancia y de cooperación. La comunidad basa su autoridad en Dios. El hecho de delegar la autoridad en los hombres era lo que causaba esa detención del desarrollo musulmán. El mismo entendimiento de la religión, en manos de aquellos a quienes se les delegaba, había sido la causa de esa detención del pensamiento a través de los doctores de leyes refractarios a cualquier cambio, precisamente por estar ensoberbecidos ellos en su poder temporal.

(20) cf. La notion de certitude selon Ghazali, Farid Jabre
Al-Ghazali se oponía a todo principio que estuviese representado por un pensamiento ortodoxo.

Esa ridícula posición de los hombres había estratificado al Islam como algo inmutable en el tiempo. Riad responsabiliza a aquellos musulmanes dominados por el poder. Es mínima, para él, la presencia del Occidente como elemento decisivo de esta idea, dado que el desequilibrio obedecía a causas internas de retroceso. Los místicos, dentro del Islam, no habían más que debilitado la sociedad al presentar la religión como un elemento de oposición al avance de la inteligencia del hombre. Ellos habían corrompido el sentido de la *umma* ayudando a los tiranos que abusaban del poder político. Son ellos los que habían hecho posible la idea de un Islam como sinónimo de pasividad. Son ellos los que le impedían ir a la par del avance de los países europeos.

Riad distingue entre los principios que señala el Corán y los que señala el 'hadith' (21) y los principios acumulados a través de la exégesis de estos dos pilares de la cultura musulmana. Los primeros son válidos. No representan deformación por parte de una interpretación determinada. No así el caso de las obras de exégesis que en su empeño de moldear los patrones de vida de la sociedad, sí incurrieron la gran mayoría de las veces en interpretaciones personales.

Para Riad la necesidad de crear un sistema de leyes a las que pudiera asir su actitud el mundo musulmán, lo lleva a reestructurar la *umma*, y en consecuencia, al establecimiento de un califato encargado de salvaguardar los principios concentrados en la idea de comunidad. A diferencia de Abduh, en el cual hay una concreción espacial —Egipto como la tierra llamada a ser el centro del mundo musulmán—, en Riad la figura del califato solamente surgirla como elemento de coordinación de leyes y de aplicación de las mismas. No delimitaba un centro en especial. La autoridad se delegaba en un cuerpo de representantes de las diferentes zonas musulmanas. Es curioso el hecho de que Riad, sirio de origen, no comulgue en este sentido ni con al-Afghani ni con Abduh. No habla de una supremacía de una zona sobre otras. Insiste, como ellos eso sí, en el hecho de unificación musulmana a través de la religión y de la cultura, dejando la oportunidad de la plena realización de cada una de las representaciones musulmanas.

Tanto al-Afghani, como Abduh, como Riad, implicaban una negociación de la autoridad otomana, si bien en un principio era reconciliable la idea, en especial en al-Afghani, de reagrupar al mundo musulmán y volverlo al punto de su desarrollo más completo. La vuelta al califato podría vincularse con la misma posición de unión de los otomanos para reafirmarse en el poder. En Abduh y en Riad aparece la negociación a estas aspi-

(21) Con este nombre se denominaron los dichos atribuidos al profeta, después de su muerte. Gibb señala que la suna del Profeta fue transmitida en forma de narraciones breves llamadas *hadith* 'declaración'.

raciones. Para ambos la etapa musulmana-otomana correspondía a un periodo de negación total. A una etapa oscura de la misma. Si bien el califato otomano era aceptado como un califato de necesidad, ello no implicaba en lo más mínimo que fuese aceptado como uno real, hacia el cual se delegaban totalidades de obligaciones y responsabilidades. No se cumplía con el conocimiento de la lengua árabe, la única lengua a través de la cual habrían de ser enseñadas las doctrinas del Islam, y esto es curioso dado que este hecho "arabizante" va a surgir posteriormente, con toda la magnitud del caso, como factor de unión del mundo musulmán. En esta primera etapa, la religión y la tradición van a ser los elementos aglutinantes. El idioma no registró su importancia definitiva como elemento que denotase no ya, la posibilidad de gobierno —en este caso del imperio otomano— sino una de reagrupación de las zonas dispersas.

Posteriormente a la guerra de 1914-1918, la situación de la zona musulmana cambió de manera radical. Se localiza un control directo de Inglaterra y de Francia —que ocupa Constantinopla— sobre el Imperio Otomano, inhábil de enfrentarse a Europa y proteger sus territorios. El sultán, después de haber sido depuesto por Mustafa Kemal, es eliminado del marco político de esos y los años posteriores. A partir de entonces el problema por solucionar es otro. No se insiste en el hecho de una crisis musulmana y la manera de resolverla. La crisis había dado frutos. La disgregación del imperio era un hecho. De esta manera el pensamiento de estos años va a centrarse en torno al problema del califato, dentro de esta nueva realidad en donde era, también y valga la redundancia, una nueva realidad el hecho de que cada miembro del Imperio Otomano gozaba de autonomía en relación con las otras zonas. Tendría que hacerse, ahora, un bloque islámico. Al menos hacerse el intento del mismo. Incluso surgen dentro de este pensamiento, posiciones en las que reúnen turcos y árabes, un mismo ideario. La *umma* necesitaba de uno y de otro para sobrevivir. Las revueltas de los árabes y la actitud de los jóvenes turcos, eran necesariamente posiciones para ser vinculadas dentro de una sola respuesta.