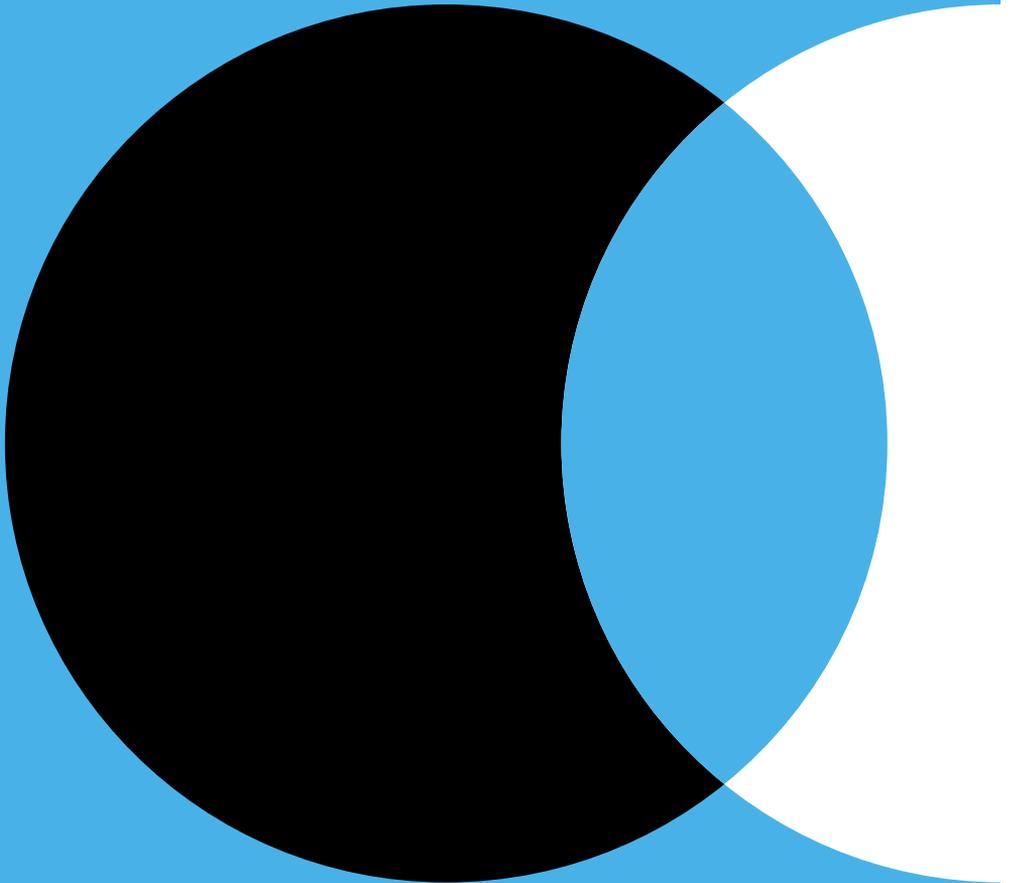


Número 8. Nueva época

2.º semestre de 2013

AWRAQ

Revista de análisis y pensamiento
sobre el mundo árabe e
islámico contemporáneo



AWRAQ

Revista de análisis y pensamiento
sobre el mundo árabe e
islámico contemporáneo

DIRECCIÓN

Eduardo López Busquets, *director general de Casa Árabe*

CONSEJO DE REDACCIÓN

Karim Hauser
Amira Kedier
Nuria Medina
Olivia Orozco
Javier Rosón

SECRETARÍA DE AWRAQ

awraq@casaarabe.es

CONSEJO CIENTÍFICO

M.^a Victoria Alberola Fioravanti
Talal Asad (*New York University*)
Dolors Bramon (*Universidad de Barcelona*)
François Burgat (*Institut Français du Proche-Orient, Damasco*)
Alfonso Carmona (*Universidad de Murcia*)
Gonzalo Escribano Francés (*UNED*)
John Esposito (*Georgetown University*)
Joan Lacomba (*Universidad de Valencia*)
Saba Mahmood (*University of California, Berkeley*)
Mona Makram-Ebeid (*The American University, El Cairo*)
M.^a Antonia Martínez Núñez (*Universidad de Málaga*)
Khadija Mohsen-Finan (*IFRI, París*)

Hamurabi Noufourri (*Universidad Nacional de Tres de Febrero, Buenos Aires*)
José María Perceval (*Universidad Autónoma de Barcelona*)
James Piscatori (*Australian National University*)
Magali Rheault (*Gallup Center for Muslim Studies*)
Caridad Ruiz de Almodóvar (*Universidad de Granada*)
Waleed Saleh (*Universidad Autónoma de Madrid*)
Elias Sanbar (*Observador permanente ante la UNESCO, Palestina*)
Antoni Segura (*Universidad de Barcelona*)
Oswaldo Serra Truzzi (*Universidade Federal de São Carlos, São Paulo*)
Mohamed Tozy (*Université Hassan II, Casablanca*)

WEB Y SUSCRIPCIÓN

www.awraq.es

EDITORES

Casa Árabe. c/ Alcalá, 62. 28009 Madrid (España) www.casaarabe.es

Nota: los autores son los únicos responsables de las opiniones expresadas en sus respectivos artículos.

Copyright © Casa Árabe © de los textos: sus autores. © de los anuncios: los anunciantes.

Todos los derechos reservados.

Gráfica: Zum Creativos

ISSN: 0214-834X

Depósito legal: M-40073-1978

Imprenta: Imprenta TC



CASA ÁRABE ES UN CONSORCIO FORMADO POR:



CONTENIDOS		Pág.
I. CARTA DEL DIRECTOR		3
EL TEMA: SUNNÍES Y CHIÍES: LECTURAS POLÍTICAS DE UNA DICOTOMÍA RELIGIOSA		
<i>Geopolítica del conflicto entre sunníes y chiíes: una visión global.</i> Barah Mikail		5
<i>Arabia Saudí contra Irán: un equilibrio regional de poder.</i> Fatiha Dazi-Héni		23
<i>El papel de los medios en la división sectaria de Oriente Medio.</i> Khaled Hroub		37
<i>Competencia económica por la supremacía regional: Irán versus Arabia Saudí (y Qatar).</i> Thierry Coville		49
<i>Mediación frente al sectarismo.</i> Oliver McTernan		71
<i>Confesionalismo y modernidad: los orígenes de la paradoja siria.</i> Alejandra Álvarez Suárez		89
2. LIBROS		
<i>Antoni Segura, Estados Unidos, el islam y el nuevo orden mundial. De la crisis de los rehenes de 1979 a la primavera árabe</i> (Lurdes Vidal Bertrán)		103
<i>Hamid Dabashi, Shi'ism: A Religion of Protest</i> (Luciano Zaccara)		109

CARTA DEL DIRECTOR

El presente volumen de *Awraq* es fruto del esfuerzo de Casa Árabe por abordar las distintas problemáticas que afectan la paz y la estabilidad en Oriente Medio y, en particular, el Mashreq. A finales de 2012, se organizó en la Casa Mu-déjar, sede de Casa Árabe en Córdoba, el seminario *Sunníes y chiíes: lecturas políticas de una dicotomía religiosa*, en el que reunimos a varios expertos en el tema.

El objetivo del encuentro era analizar las causas y consecuencias del ensanchamiento de la brecha entre ambas ramas del islam y desmitificar argumentos reduccionistas. ¿Es producto de la exacerbación del cisma religioso o, más bien, resultado de condicionantes geopolíticos?

Partiendo de una revisión histórica, esta publicación ofrece varias aproximaciones a los desafíos de la región, a la luz de crecientes enfrentamientos sectarios en Iraq, Siria, el Líbano, Egipto o Yemen. Los autores coinciden en que Arabia Saudí e Irán constituyen los principales centros de influencia desde la perspectiva geoestratégica.

Pero es evidente que el nuevo sectarismo se manifiesta bajo distintos tamaños y formas. Hoy en día, no es extraño que grupos pequeños representen grandes amenazas para la estabilidad regional. Además, dentro de ambas ramas existen diferencias y conflictos difíciles de simplificar; no son bloques monolíticos que obedezcan a una sola autoridad.

Los medios de comunicación, tanto tradicionales como en su versión 2.0, intensifican la manipulación de la opinión pública y pueden encender mechas en cuestión de segundos. En el fondo, es imperativo entender mejor a la juventud, cuyo papel en los recientes levantamientos populares árabes es innegable. ¿Cómo se forman las «mentalidades de culto», el papel de víctima y cómo se desvirtúa la noción de *ciudadanía*?

De esta forma, los artículos de esta publicación invitan a la reflexión y al diálogo, instrumento fundamental ya sea para coexistir, reconciliar, converger o saber lidiar con el desacuerdo. Casa Árabe se encuentra en una posición privilegiada para atajar temáticas complejas como el sectarismo. Es importante señalar que las diferencias entre sendas ramas del islam no habían impactado tanto en la esfera de la política pública y de la conciencia global como en la actualidad.

Eduardo López Busquets
Director general de Casa Árabe

EL TEMA: SUNNÍES Y CHIÍES: LECTURAS POLÍTICAS DE UNA DICOTOMÍA RELIGIOSA

GEOPOLÍTICA DEL CONFLICTO ENTRE SUNNÍES Y CHIÍES: UNA VISIÓN GLOBAL

Barah Mikail

Con la «Primavera Árabe», el conflicto general entre sunnís y chiíes parece haberse reavivado. Aunque la «cuestión sunní-chií» no se limita de ninguna manera al mundo árabe, es sin duda en esta región del mundo donde se están escenificando los más claros ejemplos de conflictos sectarios. Si bien las raíces de esta cuestión se remontan a hace 14 siglos, se trata de una rivalidad que siempre tiene mucho que ver con la situación política de cada momento. Resulta por lo tanto importante no exagerar el papel desempeñado por el sectarismo religioso en los acontecimientos actuales. Hoy en día existe una clara conflictividad social que, aunque ciertamente relacionada con cuestiones religiosas, tiene sobre todo que ver con las rivalidades entre Estados. No cabe duda que la mezcla entre cuestiones políticas y religiosas es inherente a la historia misma del islam, pero ¿qué puede ocurrir con el incremento del sectarismo observable en toda la región?, ¿se mantendrá como una cuestión básicamente política, limitándose a las relaciones entre los regímenes y gobiernos?, ¿o bien, al contrario, se extenderá cada vez más hasta afectar a la vida cotidiana de sus pueblos y ciudadanos, derivando progresivamente estos desencuentros entre sunnís y chiíes hacia una lucha cada vez más encarnizada y global? Para responder a estas preguntas, conviene primero repasar los principales hechos que han contribuido a la división del islam en varias ramas, partiendo del sunnismo y del chiismo. Tras lo cual, aportaremos ejemplos concretos del conflicto actual entre ambas corrientes y analizaremos por qué ha derivado hacia expresiones violentas. Finalmente, formularemos algunas sugerencias relacionadas con el futuro de las relaciones entre sunnís y chiíes y cómo superar el conflicto.

Entre la política y la religión: las razones de un conflicto clave

Las raíces del conflicto entre sunnís y chiíes pueden parecer básicamente teológicas, pero si las observamos en detalle, no es difícil constatar que tienen también mucho que ver con cuestiones políticas y de rivalidades de poder. De hecho, la semilla de este gran conflicto interislámico fue sembrada en el momento del fallecimiento de Muhammad —el profeta del islam— en el año 632. Muhammad carecía de sucesor masculino. Tras su muerte, sus compañeros —aquellos que se habían convertido al islam y se habían adherido a sus pensamientos y enseñanzas— se reunieron en al-Saqifa, un lugar ubicado en la ciudad de Medina, y nombraron a Abu Bakr, uno de sus «compañeros», el primer califa del islam (632-634). A este le siguieron Omar (634-644), Othman (644-656) y Ali (656-661). El problema surgió cuando Moawiya,

gobernador militar de Damasco, rechazó la legitimidad de Ali (primo y yerno de Muhammad).¹

Hay que entender este intento de Moawiya de deslegitimar la concesión a Ali del título de «califa del islam» desde una perspectiva esencialmente política.² De hecho, desde un punto de vista religioso, los méritos y legitimidad de Ali estaban sobradamente a la altura de los califas que lo precedieron. Era primo y yerno de Muhammad, y gozaba de una buena posición por haber vivido muchos años junto al profeta, llegando a convertirse prácticamente en su hijo adoptivo. Pero aún más importante es el hecho de que Ali fue la primera persona en convertirse al islam, mientras que Abu Bakr, Omar y Othman tardaron más tiempo en avenirse a los llamamientos de Muhammad a abrazar la nueva fe. ¿Por qué no fue entonces elegido como el primer sucesor de Muhammad? La historia nos cuenta que mientras Ali se encargaba de lavar el cuerpo de Muhammad antes de su entierro, el resto de «compañeros del profeta» se reunieron en al-Saqifa para elegir entre los presentes a su sucesor. La ausencia de Ali debilitó pues su posición, razón por la cual se vio obligado a esperar más de veinte años para ser nombrado califa. Por lo tanto, el desafío de Moawiya a la autoridad islámica de Ali carecía pues de argumentos religiosos de peso. Puesto que los califas concentraban en sus manos tanto los poderes espirituales como los temporales, el gobernador de Damasco se basó en un cuestionamiento político para alcanzar sus objetivos.³

Moawiya argumentó que Ali era el responsable del asesinato de su predecesor Othman. El cuarto califa del islam negó esta acusación, pero la posición de poder de Moawiya le permitió armar a un ejército propio y desafiar a Ali a entablar combate, para que la gente viera cuál de los dos era más poderoso y, por lo tanto, tenía mayor legitimidad para encabezar el islam. Pero cuando ambos ejércitos se hallaban frente a frente, listos para entrar en combate, Ali renunció súbitamente a luchar. Su decisión fue rápidamente instrumentalizada por Moawiya, que consideró el acto de su adversario como una muestra de cobardía que confirmaba su falta de legitimidad. Fue en este momento cuando tuvo lugar la principal división de los musulmanes entre sunníes y chiíes. Resumiendo la cuestión, se puede decir que los que apoyaron las actuaciones de Moawiya iniciaron la corriente que hoy en día denominamos sunní, mientras que los seguidores de Ali hicieron lo propio con la tendencia chií. A partir de entonces, ambas

1 Maxime Rodinson (2013). *Mahomet*. Paris: Editions du Seuil.

2 Para tener más detalles sobre los puntos que siguen y sobre las interferencias entre las dimensiones políticas y religiosas en el conflicto sunnismo-chiismo, algunos libros recomendables son: Roy P. Mottahedeh (2008). *The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran*. Oxford: Oneworld; Mohammad Ali Amir Moezzi y Christian Jambet (2004). *Qu'est-ce que le Shi'isme?* Paris: Fayard; y Hichem Djait (2008). *La Grande discord: Religion et politique dans l'islam des origines*. Paris: Gallimard. La mayoría de los puntos que desarrollamos a continuación están basados en los datos y explicaciones aportadas por estas obras.

3 Hay varias maneras de interpretar la estrategia de Moawiya; una es la interpretación ortodoxa, normalmente defendida por los sunníes, la otra es la interpretación crítica, mayoritariamente seguida por los chiíes. Para comprender la versión chií de estos acontecimientos, véase Mohammad Ali Amir-Moezzi y el Institute of Ismaili Studies (2011). *The Spirituality of Shi'i Islam: Beliefs and Practices*. Londres: I. B. Tauris. También resulta muy útil consultar: Mahmoud Mustafa Ayoub (2005). *The Crisis of Muslim History: Religion and Politics in Early Islam*. Oxford: Oneworld.

corrientes evolucionaron por su cuenta a lo largo de la historia, dando lugar a una violenta coexistencia en la misma región. Moawiya puso todo su poderío militar al servicio de sus ambiciones políticas. Todos los imperios que siguieron al reino de los omeyas —abbasí, otomano, etc.— pretendieron consolidar sus luchas y conquistas en base a la «legitimidad» política y religiosa.⁴

Pero los chiíes no reconocen a los tres primeros califas del islam, pues consideran que Ali fue el primer verdadero califa y el único sucesor legítimo de Muhammad, mientras los sunníes, aunque reconocen la legitimidad de Ali, no están de acuerdo con el rechazo chií a sus tres predecesores. Este desacuerdo no solo sigue vigente hoy en día, sino que se halla tan profundamente arraigado en cada una de estas tendencias religiosas interislámicas, que nada parece indicar que las relaciones entre ambas comunidades puedan encaminarse hacia la reconciliación, por lo menos en un futuro inmediato. Pero el islam es complejo y sus realidades y conflictos van mucho más allá de esta cuestión sunní-chií. Las numerosas comunidades que forman parte del islam poseen sus propias interpretaciones y creencias, lo que no hace sino fomentar esta fragmentación religiosa. Pero, con todo, la polarización sunní-chií supone, indudablemente, la mayor y más amenazante división del islam. En la actualidad, las pretensiones de ambas facciones de arrogarse la legitimidad tanto política como religiosa pueden tener una base más o menos popular, según el país o la región de la que estemos hablando, pero en cualquier caso, lo que resulta mucho más obvio es su instrumentalización gubernamental, que permite que esta división se convierta en uno de los principales pilares de sus políticas. Así, unos sucesos acontecidos hace más de 1.400 años siguen teniendo eco en las cuestiones geopolíticas actuales, añadiendo una mayor complejidad a los numerosos desafíos que ha de afrontar una región ya ampliamente sometida a una gran presión.

Oriente Medio es objeto de numerosas rivalidades y de una dura lucha por el liderazgo, y Arabia Saudí e Irán son los principales protagonistas de la misma. Aunque estas potencias se vean obligadas a admitir en sus cálculos a otros actores y estrategias, ambas acaparan gran parte de las perspectivas en curso en la región. Pero esto tampoco significa que la lucha entre iraníes y saudíes por el liderazgo en Oriente Medio y el norte de África sea necesariamente la principal cuestión en juego. Especialmente tras la Primavera Árabe, los acontecimientos insisten en demostrarnos el importante papel desempeñado por las particularidades de cada uno de los países del mundo árabe, que parecen evolucionar por su cuenta, aunque a veces compartan también situaciones comunes, como se ha podido comprobar en las revueltas que han conducido a la caída de Ben Ali en Túnez y de Mubarak en Egipto. Aun con todo, ninguno de los Estados de la región puede pretender pues cerrarse totalmente a las influencias externas. Y es aquí donde se evidencia hasta qué punto, tanto Arabia Saudí como Irán, pretenden imponerse constantemente, con sus respectivos intentos de hacerse con las riendas del mundo árabe y de atraer al mayor número de actores hacia la defensa de sus políticas y puntos de vista.

4 Para ampliar diversos aspectos relacionados con el islam y su historia y evolución, véase John L. Esposito (ed.) (1999). *The Oxford History of Islam*. Oxford: Oxford University Press.

La búsqueda actual de legitimidad

Arabia Saudí se representa a sí misma como la legítima protectora de los intereses sunníes. La presencia en su territorio de dos de los tres lugares sagrados sunníes (la Meca y Medina), la ideología oficial del Estado saudí (el wahhabismo), así como su activo desarrollo de una estrategia educativa panislámica sunní (simbolizada en el ejemplo de las madrazas) y su apoyo a movimientos islámicos de lucha, caracterizan una política sostenida a lo largo de décadas. El caso de la guerra de Afganistán de los años ochenta —cuando Arabia Saudí apoyó activamente a los muyahidines que luchaban contra las tropas soviéticas— constituye uno de los ejemplos más ilustrativos de esta política.⁵ Pero esto no significa necesariamente que los saudíes se embarquen en una estrategia ciega de apoyo a todos los grupos religiosos sunníes por amor a sus creencias, pues se cuida muy bien de pagar un precio demasiado alto por influir en la trayectoria de la región, asegurándose que toda tendencia radical permanezca siempre bajo control. Arabia Saudí ha sido, de hecho, el gigante diplomático del mundo árabe, por lo menos durante las últimas cuatro décadas, al ocupar —con discreción y éxito— el vacío dejado por Egipto tras la muerte de su presidente Naser en 1970.⁶ A los saudíes les preocupa que cualquier cambio en el equilibrio regional pueda alterar su posición dominante, razón por la cual pretenden tutelar todas las transformaciones en curso. Cuando en 1979 se produjo la Revolución Islámica en Irán, temieron que Teherán fuera capaz de exportar su revolución a todo el mundo árabe. Esto explica sus primeras maniobras antiiraníes y antichiíes.⁷ Mientras que anteriormente siempre habían sabido sacar partido a su alianza con Estados Unidos para contener las ambiciones militaristas del sah de Persia (entre ellas, su acceso a armamento nuclear), la revolución de 1979 les hizo obsesionarse con la idea de que Irán fuera capaz de aprovecharse del dogma chií para influir en las comunidades de la misma tendencia de todo el mundo árabe. 25 años después, en 2003, tras la caída de los talibán en Afganistán, el final del régimen de Saddam Husein en Iraq les hizo cobrar consciencia de lo dañina que podía resultar la situación para sus intereses si los chiíes se hacían con el poder en este país tan cercano. Aunque también se daban cuenta, evidentemente, de que Iraq había quedado neutralizado como potencia regional desde el final de la guerra del Golfo de 1991, la capacidad de Irán para desarrollar una creciente influencia política en este país les hizo sentir que la amenaza estaba llamando directamente a su puerta. Esto vino a añadirse a sus temores de acabar envueltos por una «medialuna creciente chií».⁸

5 Véase Barnett R. Rubin (2013). *Afghanistan from the Cold War through the War on Terror*. Oxford: Oxford University Press.

6 Sobre la historia de Arabia Saudí, véase Madawi al-Rasheed (2010). *A History of Saudi Arabia*. Cambridge: Cambridge University Press.

7 Véase James G. Blight et al. (2012). *Becoming Enemies: U. S. -Iran Relations and the Iran-Iraq War, 1979-1988*. Lanham (Maryland): Rowman & Littlefield Publishers.

8 Esta expresión de «medialuna creciente chií» fue popularizada por primera vez por el rey Abdallah de Jordania, en 2004, y fue después retomada por los regímenes de Egipto y de Arabia Saudí.

Por su parte, Irán, de hecho, lleva tiempo intentando lograr una creciente influencia en todo el mundo árabe. Pero la guerra contra Iraq (1980-1988), que siguió a la Revolución Islámica, supuso más bien un obstáculo en su camino, pues este importante conflicto regional —alentado por los Estados del Golfo— debilitó en realidad a Irán, obligándole a concentrar sus fuerzas en el mismo. Pero a pesar de todo, Irán también ha sido capaz de beneficiarse de la evolución de la región. Por un lado, desde 1980 el régimen de Hafez al-Asad en Siria decidió entablar una alianza estratégica con Irán, mientras Teherán promovía, en 1982, la creación en el Líbano de un grupo militante islámico chií hoy en día conocido como Hizbullah.⁹ Durante dos décadas, la estrategia iraní en el mundo árabe se ha basado en estos dos pilares, si bien las arriba mencionadas invasiones estadounidenses de Afganistán e Iraq han permitido en realidad a Irán ampliar su influencia regional. Las alianzas políticas iraníes en Iraq son más que evidentes, empezando por sus buenas relaciones con Nuri al-Maliki, el primer ministro chií del país.¹⁰ Pero también desde un punto de vista comercial, Irán desempeña igualmente un papel importante en la balanza económica tanto de Siria como de Iraq, a lo que cabe añadir las contribuciones de Teherán a las capacidades militares del régimen sirio y de Hizbullah. Por otro lado, durante la última década se ha hablado mucho sobre la influencia de Irán en el grupo rebelde chií de los Huthis, en el noroeste de Yemen, y en los opositores chiíes al régimen de Bahreín. De forma parecida, toda una serie de países, desde Marruecos hasta Egipto, también suelen referirse a la amenazadora estrategia iraní de fomentar la conversión de sunníes al chiísmo, con el supuesto objetivo de lograr una mayor influencia regional. Pero hasta ahora, y paradójicamente, la mayoría de estas acusaciones parecen tan obvias como difíciles de probar. Las denuncias de Marruecos, Egipto e incluso de Jordania, sobre los «diabólicos» planes de Irán en la región parecen estar relacionadas, en primer lugar y sobre todo, con sus temores ante el desarrollo de tendencias populares «subversivas» que pudieran ser influenciadas por las visiones y políticas iraníes antioccidentales. Este es un punto en común de los citados países, y algunos más de la región, con Arabia Saudí, que resulta ser además un importante mecenas de numerosos Estados árabes.

Aunque los principales objetivos de Arabia Saudí y de Irán no deberían ser valorados únicamente en base a sus respectivas reclamaciones de legitimidad religiosa, como tanto su retórica como los símbolos a los que acuden constantemente presentan un aspecto religioso, es frecuente pensar que ambas potencias se sienten guiadas por un deber mesiánico que no dejaría espacio a otras religiones, sectas, corrientes y credos. Pero en realidad, sus planteamientos no son tan estrechos. La historia del mundo nos ha demostrado sobradamente que aquellos países que han intentado basar su legitimidad en rígidas ideologías o creencias han acabado, tarde o temprano, condenados a perder poder. La caída del Muro de Berlín en 1989 y su impacto en la URSS supone un ejemplo perfecto de ello.

9 Judith Palmer Harik (2004). *Hizbollah: The Changing Face of Terrorism*. Londres: I. B. Tauris.

10 Toby Dodge (2013). *Iraq: From War to a New Authoritarianism*. Londres: Routledge.

Arabia Saudí e Irán son conscientes de que su poder debe hallar varios canales de expresión. Es por esto que, más allá de sus declaraciones oficiales, las cuestiones que consideran realmente importantes resultan de hecho muy terrenales. Así, el abanico de aliados que buscan los saudíes y los iraníes va más allá de sus creencias religiosas. Evidentemente, cuando los credos compartidos facilitan la creación de alianzas y de fuertes vínculos políticos, ninguna de ambas potencias los desdeñan, pero en cualquier caso, sus principales objetivos siguen siendo, ante todo y sobre todo, políticos. Las transformaciones en el mundo árabe están haciéndose cada vez más complejas, especialmente tras la Primavera Árabe, por lo que cada país debe tener en cuenta tanto el nivel estatal como el infraestatal, a la hora de definir y mantener sus estrategias de influencia. Pues si Arabia Saudí e Irán hubieran limitado sus políticas a consideraciones únicamente sectarias, habrían acabado aislados y debilitados. El grado de animosidad entre ambas potencias requiere la puesta en marcha de políticas y actuaciones que resulten atractivas a la mayor cantidad posible de actores, a veces independientemente de sus adhesiones religiosas. Una buena comprensión de las realidades de la geopolítica regional de conflicto entre los «saudíes sunníes» y los «iraníes chiíes» requiere cobrar consciencia de que, si es necesario, los saudíes pueden decidir adoptar una actitud prochií, de la misma manera que los iraníes, cuando resulta conveniente, pueden presentar una actitud prosunní. Pues la longevidad y la resiliencia de los Estados dependen del pragmatismo, más que de las convicciones.

Representaciones actuales del conflicto sunnismo-chiismo

Las corrientes sunníes y chiíes no son producto únicamente de la historia de Oriente Medio, pues ambas comunidades se extienden desde Marruecos hasta Indonesia. Es más, tanto los sunníes como los chiíes son en realidad una minoría en el amplísimo mundo musulmán. Por otro lado, en términos cuantitativos, los mayores retos que han de afrontar estas dos corrientes en sus relaciones mutuas nos conducen en realidad a Asia: Pakistán constituye un buen ejemplo del grado de violencia e incomprensión entre ambas.

A pesar de lo cual, las tensiones políticas y de rivalidades estratégicas predominantes en la región de Oriente Medio y el norte de África constituyen la principal razón para prestar tanta atención a la evolución del mundo árabe. Y por extensión, las demás regiones del mundo con otras tradiciones religiosas no pueden pretender permanecer indiferentes a las tensiones internas de esta zona. En la Unión Europea (UE), por ejemplo, el contexto pos-IIS ha revelado el importante número de comunidades sunníes que están viviendo en territorio europeo. Parece como si todo el mundo hubiera descubierto, de repente, que el radicalismo islámico también estaba presente en numerosos países de la UE. Este hecho también ha propiciado varias hipótesis sobre el grado de apoyo de Arabia Saudí a estas comunidades, así como sobre los potenciales vínculos de sunníes árabes y no árabes con la organización al-Qaeda. Los medios de comunicación y varios gobiernos han contribuido a crear una relación directa en la cabeza de la gente entre el hecho de ser musulmán sunní y una inclinación natural a apoyar

el extremismo religioso. Las sospechas sobre las responsabilidades que rodean a los ataques del IIS también han afectado negativamente a Arabia Saudí, por su supuesto apoyo a varios grupos de musulmanes radicales sunníes, pero en realidad, muchas de estas sospechas —aunque no necesariamente todas— son abusivas.

Un fenómeno muy parecido se ha dado en el caso de los chiíes. Estos en general —y los chiíes árabes en particular— no son mayoría en las comunidades musulmanas en Estados Unidos ni en la UE, pero sí cuentan con una presencia importante entre los musulmanes árabes establecidos en algunos países de Latinoamérica y de África, por razones relacionadas con la historia de las migraciones árabes hacia estas áreas. Por ello, se sospechó enseguida que Irán y sus aliados libaneses —Hizbullah— estaban intentando establecer contactos con sus correligionarios por todo el mundo para animarlos a organizar ataques violentos en los países donde residieran. Podemos hallar ejemplos en este sentido en los casos de Argentina¹¹ o incluso de Bulgaria.¹² No obstante, algunos Estados árabes también se han sumado a este coro de acusaciones contra Irán e Hizbullah. Mientras Marruecos expulsaba de su territorio, en 2009, al embajador iraní, Hosni Mubarak a menudo hacía referencia a los casos de conversión al chiismo en Egipto como un ejemplo de los deseos de Irán de atacar los intereses nacionales. Cabe decir que, aunque hallamos también acusaciones similares en Senegal y en Argelia, no dejan de parecer exageradas. Los temores de numerosos gobiernos de la región hacia Irán y sus aliados constituyen la principal razón de su obsesión en torno a las amenazas del chiismo. Irán nunca ha negado la existencia de dichas conversiones, lo que no significa que su gobierno esté implicado en ninguna estrategia de convertir a musulmanes —sunníes o no— al chiismo. No cabe duda de que dichas conversiones efectivamente existen, pero de ahí a que se trate de un fenómeno planificado a gran escala, eso es algo que aún está por demostrar. Es más, la conversión de alguien al chiismo no conlleva necesariamente una adhesión automática a Irán ni a sus políticas.

De hecho, desde un punto de vista teológico, los chiíes eligen a los guías o líderes religiosos que desean seguir; y dichos líderes, llamados *marja'*, a menudo anteponen sus creencias religiosas a sus sentimientos patrióticos.¹³ Aunque no existen estadísticas disponibles al respecto, se piensa que la mayor parte de los chiíes siguen las enseñanzas y orientaciones del *ayatóla* Sistani, radicado en Iraq, cuya postura oficial consiste en no interferir en asuntos políticos —aunque dicha postura ha de relativizarse, pues se sabe que el *ayatóla* más popular ofrece a veces discretos consejos relativos a la vida política iraquí, si bien nunca lo hace públicamente—. Con todo, la creencia de que la mayor parte de los chiíes de la región árabe estaría dispuesta, debido a su intrínseco fanatismo, a seguir a ciegas la

11 El gobierno argentino acusó a Irán y a Hizbullah de hallarse detrás de los atentados de Buenos Aires de 1994.

12 El atentado, en 2012, contra un autobús de turistas israelíes en Burgas también suscitó acusaciones contra Hizbullah.

13 Sobre la historia y situación actual de los *marja'iyá*, véase nuestro estudio: Barah Mikail (2006). *La Question de la 'Marja'iyá' chiite*, <http://www.iris-france.org/docs/consulting/2006_chiite.pdf> [Consultado el 15 de diciembre de 2013].

política regional iraní, no se sostiene. Aunque cierta cantidad de chiíes se adhiera a las políticas iraníes, esto no significa que su actitud sea únicamente explicable debido a su obediencia ciega a las orientaciones de su *marja'*. E incluso si esto fuera así, Sistani no ha dado pruebas, en sus convicciones y opciones más personales, de ninguna inclinación a favor de Irán, ni a favor de su dogma religioso oficial ni de sus políticas. Muy al contrario, el líder religioso iraní *ayatolá* Jamenei se ha posicionado contra la escuela de pensamiento de Sistani. Los árabes chiíes tienden a centrarse en sus problemáticas internas (locales o nacionales), sin fijarse forzosamente en la vida política iraní. Los chiíes en general suelen coincidir con Irán con respecto a algunas cuestiones importantes, como su oposición a las políticas estadounidenses y de sus aliados regionales; es más, resulta innegable que no suelen llevarse bien con los sunníes, especialmente en lo relativo a sus respectivas ideologías políticas. Pero nada de todo esto significa que los chiíes formen inevitablemente un frente común a escala global; la situación en Iraq, donde los chiíes se hallan totalmente enfrentados entre ellos mismos a lo largo de un amplio abanico de cuestiones políticas y estratégicas, habla por sí sola.

Por otro lado, la autoridad del clero iraní sobre los chiíes se halla cuestionada: prueba de ello han sido las manifestaciones que siguieron a la reelección de Ahmadinejad en 2009, así como la creciente sensación de desconexión, por parte de la juventud, de las normas religiosas nacionales.¹⁴ La cohesión entre los chiíes del mundo árabe no es pues tan sólida como se suele decir y pensar, lo que de hecho está limitando las posibilidades de un país como Irán de emerger como líder regional.

Los países árabes con poblaciones mayoritariamente chiíes (Bahréin, Iraq) constituyen una buena prueba de la amplia diversidad del chiismo. Estos dos países tienen algo en común: «sus chiíes» no son capaces de separar su religión y sus creencias de sus consideraciones políticas. En Bahréin, por ejemplo, los chiíes (más del 60% de la población) están homogéneamente unidos con un objetivo político común: que la dinastía gobernante (sunni) cambie su actitud hacia ellos, reconociendo sus derechos básicos y acabando con la discriminación social que sufren. Pero su visión difiere de la de los chiíes iraquíes, que se hallan divididos entre diferentes tendencias, según qué líder político (o, más a menudo, político «y» religioso) siga cada una.¹⁵ Sin embargo, los sunníes de ambos países se muestran más cohesionados. Los sunníes bahreiníes defienden mayoritariamente a la dinastía reinante; muy pocos entre ellos parecen dispuestos a considerar la opción de que haya chiíes ocupando puestos políticos claves. En Iraq se da un similar sentimiento de solidaridad entre los sunníes, aunque también existan matices. Es decir, los temores de la minoría sunni de acabar bajo un régimen proiraní (y, desde su punto de vista, prochií) ha ido desarrollando, a lo largo

14 Si bien Ahmadinejad no es un seguidor de Jamenei en temas religiosos, fue su *protégé* durante años, hasta que ambos líderes expresaron fuertes diferencias, al final del segundo mandato presidencial de Ahmadinejad.

15 Sobre la diversidad de los chiíes en Iraq, véase Faleh A. Jabar (2003). *The Shi'ite Movement in Iraq*. Londres: Saqi Books. Sobre Bahréin, véase Laurence Louër (2008). *Transnational Shia Politics: Religious and Political Networks in the Gulf*. Nueva York; París: Columbia University Press.

de los últimos años, una suerte de *union sacrée* entre ellos. En cuanto al contexto posterior a 2003, este ha profundizado la separación entre estas dos comunidades, aunque las semillas de dicha situación ya habían sido plantadas con anterioridad. El debilitamiento del sentimiento nacional ha tenido mucho que ver con esto.

Hasta cierto punto, se pueden realizar observaciones parecidas en el caso de países donde los chiíes son minoría: en Arabia Saudí, Yemen, Siria y el Líbano, el sectarismo también forma parte de la política, aunque se suele reflejar en el ámbito interno las políticas estatales regionales, al contrario que en Bahrein e Iraq, donde la mayor parte de las problemáticas presentan un carácter local. El 15% de los ciudadanos saudíes son chiíes que, al igual que sus correligionarios bahreiníes, también reclaman el reconocimiento de sus derechos civiles; pero la mayoría de los saudíes sunníes considera que sus denuncias de abusos son exageradas y/o injustificadas y la familia real reinante cree que la minoría chií nacional es un ejemplo de comunidad influenciada por Irán. Lo mismo ocurre en Yemen, donde los rebeldes zaidíes también se quejan de su pobre acceso a los derechos civiles; pero el gobierno yemení, apoyado por Arabia Saudí, suele considerar sus reclamaciones como parte de una conjura iraní contra el país. A la par, las actuaciones armadas de los zaidíes afectan negativamente a su pretensión de presentarse como un movimiento transparente e independiente. En Siria, el actual presidente, que sucedió a su padre en 2000, forma parte de la minoría alauí,¹⁶ por lo que es acusado de favorecer los intereses de esta corriente, a expensas de las demás. En cuanto a el Líbano, las 18 comunidades que coexisten en el mismo han quedado eclipsadas por la lucha política de los representantes políticos de sus cuatro principales movimientos religiosos: los sunníes, los chiíes, los cristianos maronitas y los drusos; si bien de nuevo la lucha más encarnizada es la entablada entre sunníes y chiíes. Mientras el Hizbullah libanés pretende justificar su uso de las armas por la defensa de los intereses nacionales, el Partido del Futuro sunní y sus aliados aseguran que sus milicias están a las órdenes de Irán e impulsan políticas sectarias. En última instancia, todas estas situaciones conducen hacia una regionalización de problemáticas en su origen internas. Así, mientras Arabia Saudí ha decidido implicar a Yemen en su lucha contra la influencia iraní en la región, el régimen sirio está gestionando en paralelo su lucha interna y una estrategia regional, hombro con hombro con Irán e Hizbullah. En lo que respecta al conflicto en el Líbano, este también extiende sus lazos a su entorno regional, pues si Hizbullah recibe el apoyo de Irán, sus rivales están siendo generosamente patrocinados por Arabia Saudí.

Pero incluso en países donde los chiíes no constituyen una comunidad relevante, la cuestión sunní-chií está adquiriendo una importancia creciente. Es el caso, especialmente, en Marruecos, Egipto y Jordania. En 2004, Jordania fue el primer país en denunciar la emergencia de una «medialuna creciente chií» en la región, en parte debido a la influencia en la misma de las políticas

16 Aunque los alauíes derivan de una de las ramificaciones del chiismo, no pertenecen a la comunidad «chií ortodoxa».

estadounidenses. Esta expresión de temor creciente halló su eco en otros países, como Egipto y Arabia Saudí. Diez años después, estos tres países siguen manteniendo esta misma preocupación. En cuanto a Marruecos, su gobierno ha decidido seguir esta misma línea: Rabat lanza periódicamente advertencias alarmistas sobre conversiones masivas al chiismo dentro de su territorio y en 2009 decidió expulsar del país al embajador iraní. En un país donde la gran mayoría de la población es sunní, su gobierno tal vez sea sincero en sus expresiones de preocupación por la cuestión religiosa, pero no hay tampoco que olvidar que el régimen depende estrechamente de financiación procedente de países del Golfo, por lo que todas estas acusaciones contra Irán y su supuestas injerencias ayudan a encontrarse muchas puertas abiertas entre inversores del Golfo.

La Primavera Árabe, por su lado, ha azuzado todas estas suspicacias; de forma parecida a lo ocurrido tras la Revolución Islámica iraní de 1979, parece como si los Estados sunníes de la región temieran de repente la capacidad de Irán para aprovecharse de las insurrecciones y para animar a los árabes chiíes a tomar las calles. Pero, aunque la acusación de que tras la Primavera Árabe se hallaría un complot regional iraní no puede ser tomada en serio, las cuestiones de seguridad regional se han convertido en la excusa fácil para alzar el dedo acusador contra el supuesto rol negativo desempeñado por esta potencia. Ante la posibilidad de una mayor desestabilización regional, se tiende a caer en la reacción cómoda de acusar a Irán y a sus ansias de influencia. Dicho esto, no ha habido nuevos países que se hayan unido al grupo inicial antiiraní. Al contrario, Arabia Saudí se ha quedado un tanto solo como el principal y más feroz acusador de aquellos actores regionales «dirigidos por el extranjero» que considera responsables de la violencia. Egipto y Jordania, por su parte, han rebajado notablemente el tono de su discurso. Tan solo Bahreín, los partidos libaneses antichiíes y Yemen han convertido sus temores al «ogro iranochií» en parte de su agenda oficial. En cuanto a los propios iraníes, son más bien tendentes a rechazar las acusaciones o incluso a intentar tranquilizar a los países árabes sobre sus intenciones regionales. Lo que no significa que Irán no albergue preocupaciones similares, en lo referente a un supuesto complot «arabosunní» dirigido a perjudicar sus intereses. En palabras de un clérigo reformista iraní, desde el punto de vista de Irán «no existe ninguna medialuna creciente chií, sino más bien sunní».¹⁷

La debilidad del gobierno central y de las instituciones: ¿Siria como indicador?

Las cuestiones sectarias son instrumentalizadas con fines políticos. Al mismo tiempo, y desde una perspectiva más amplia, bajo numerosos temores regionales subyace la crisis del Estado-nación. No resulta fácil determinar si las fronteras tradicionales de la región van a verse o no modificadas en un futuro cercano, pero en cualquier caso, la partición de Sudán, la federalización de Iraq —que no por no reconocida es menos real—, la frágil situación de Libia, las rivalidades sectarias en el Líbano y el incierto futuro de Siria suponen

17 Entrevista en Qom, Irán, en junio de 2006.

claras señales de alarma. A excepción de Libia, sumida en una lucha tribal y política por el poder, estos países están sujetos a poderosas rivalidades sectarias. Estos conflictos y/o luchas a menudo coinciden con determinadas áreas de los territorios nacionales. En Siria, los feudos de los alauíes, de los cristianos y de los kurdos son bien conocidos y si el país acabara dividiéndose, muy seguramente lo haría a lo largo de estas líneas sectarias. En el Líbano, la situación es aún más heterogénea y las tensiones entre comunidades suelen traducirse en conflictos entre regiones y distritos. En Iraq ocurre lo mismo entre kurdos, árabes sunníes y árabes chiíes, que viven en tres áreas geográficas distintas y bien definidas. Las tensiones políticas imperantes en todos estos países están sacando a la luz una debilidad estructural de las instituciones centrales. Y si cualquiera de ellos se partiera, habría muchas posibilidades de que causara divisiones similares en sus vecinos regionales. Esto parece especialmente cierto en el caso de Siria, donde cualquier partición oficial del país tiene todas las de provocar consecuencias parecidas entre sus vecinos directos. Y esta posibilidad resulta de lo más inquietante para los Estados del Golfo en general, y para Arabia Saudí en particular. Los países de la Península Arábiga consideran de hecho que sus estructuras políticas son sólidas, en comparación con la mayoría de los demás países árabes, y no desean que esta «estabilidad» se vea amenazada por ninguna Primavera Árabe ni por ningún «complot extranjero». Un mayor estímulo del sectarismo podría de hecho afectar a sus territorios, donde los panoramas sociales no son demasiado homogéneos. El «factor chií» sigue constituyendo pues para ellos una preocupación considerable, no forzosamente debido a los desencuentros teológicos tradicionales, sino más bien porque amenaza con incrementar el riesgo de una «sudanicización» de la región, con comunidades deseando declarar su especificidad sociopolítica.

Mitos y límites de las soluciones a esta geopolítica del conflicto

Hablar de la existencia de soluciones rápidas y eficientes a la geopolítica del conflicto entre sunníes y chiíes sería tan poco realista como difícil de definir. Las raíces de los problemas entre ambas comunidades van más allá de una cuestión de percepciones, pues se entremezclan demasiados elementos, lo que explica su complejidad. A pesar de lo cual, sigue siendo posible intentar determinar qué medidas han demostrado ya estar limitadas, así como intentar prever qué posibles cambios institucionales podrían, ya sea difuminar las tensiones regionales, o bien aportar respuestas más pragmáticas a largo plazo a los retos regionales.

¿Podría un «Vaticano II» resolver las cosas?

Existe un consenso generalizado de que el Concilio Vaticano II (1962-1965) cambió la historia de la Iglesia católica. Es evidente que las reformas en ese momento adoptadas contribuyeron a renovar la cara del catolicismo. Sin alterar sus principios, estos adquirieron un aspecto más adaptado al mundo y sus realidades. Pero ¿sería realista plantearse algo parecido en el caso del islam en general y del sunnismo y/o chiismo en particular?

Tanto sunníes como chiíes comparten una misma fe original: consideran a Muhammad el profeta del islam y leen y tienen en común un mismo libro sagrado, el Corán. Pero estos elementos no resultan suficientes para permitir una reforma común bajo la bandera de su mutua adhesión al islam. Indudablemente, muchas de las normas de referencia de los musulmanes (como, entre otras, las restricciones alimentarias, las normas de vestimenta o la compatibilidad de algunas prácticas con las necesidades de la sociedad contemporánea) merecerían un debate en profundidad antes de considerar su reforma. Dicho lo cual, las relaciones entre sunníes y chiíes no entrarían en semejante debate. El planteamiento de un «Concilio la Meca II» tendría que partir de un consenso religioso entre ambas comunidades, del que obviamente aún nos hallamos muy lejos. Pero las posiciones de sunníes y chiíes tampoco son irreconciliables. De hecho, toda pretensión de simplificar y generalizar la visión de cada una de estas corrientes está condenada al error. Ambas comunidades cuentan con sus propios radicales y reformistas. Estos últimos y los fieles más realistas pueden ayudar a tender un puente entre sunníes y chiíes. Sin embargo, los factores políticos y geopolíticos parecen constituir el principal obstáculo a su contribución a una solución.

La región sigue en manos de sus Estados más influyentes, que determinan los términos de la discusión y cómo deben ser interpretados, a través de los grandes medios de comunicación y de las ideas predominantes por estos defendidas. Y este es un terreno en el que los Estados se sienten cómodos. Hablando en términos generales, los sunníes y los chiíes poseen sus propias ideas preconcebidas, de modo que tienden a seguir y/o a creer a aquellos medios que consideran que están defendiendo sus intereses. En lo referente a los canales de noticias por satélite, que se cuentan entre los medios más influyentes, salta a la vista que la creación de numerosos canales nuevos a lo largo de la última década no ha impedido realmente la difusión global de los prejuicios dominantes, y esta situación está teniendo unas consecuencias importantes. La mayoría de las ideas desarrolladas en los medios suelen adherirse a una u otra interpretación particular de los acontecimientos. En lo referente al mundo árabe, los canales y noticieros más populares suelen estar fuertemente influidos por la visión saudí o qatari de la realidad. Ambos países han desarrollado una estrategia influyente basada en la creación de sus propios recursos y en la financiación de medios populares para defender su visión de los acontecimientos. *Al-Yazira* está financiada por Qatar, mientras que *Al-Arabiya* está cofinanciada por inversores procedentes de Arabia Saudí, Kuwait, Emiratos Árabes Unidos y el Líbano. *Al-Quda al-Arabi*, uno de los periódicos más populares de Oriente Medio, está financiado por Qatar, mientras que *Al-Hayat* y *Al-Sharq al-Awsat*, dos de sus principales competidores, están patrocinados por Arabia Saudí. El impacto negativo sobre la independencia de todos estos medios es más que evidente: no es raro leer o escuchar numerosas noticias sesgadas desde una interpretación sectaria de los acontecimientos.

Para que los reformistas pudieran impulsar el avance hacia un camino positivo, es necesario superar este clima sectario regional y potenciar una dinámica que implicara a todas las comunidades, sus líderes y sus representantes.

Sin embargo, aunque ni los sunníes ni los chiíes cuentan con autoridades religiosas supremas, la mayoría de los representantes oficiales del islam se halla demasiado comprometida por sus estrechas relaciones con los diferentes actores gubernamentales. Es más, no parece ni siquiera existir un espíritu de reformismo, ni en el ámbito de las autoridades religiosas ni en lugares como al-Azhar, la Meca, Qom o incluso Najaf. Esto no hace sino añadir obstáculos a cualquier progreso, por mucho que las autoridades expresen periódicamente su interés por superar las barreras sectarias.

El inacabado diálogo entre civilizaciones

Se han planteado numerosos proyectos de diálogo, especialmente desde los ataques del 11S. Algunas de estas iniciativas se han referido, en sus formulaciones, a cuestiones religiosas, mientras que otras han preferido acudir a otros apelativos como el «diálogo entre civilizaciones». Sin embargo, el éxito de todas estas iniciativas ha sido hasta ahora muy limitado. Cierto es que la organización de debates y coloquios entre representantes y miembros de diversas comunidades ha generado bastante interés. Ya sea en el caso de la Organización de las Naciones Unidas o de países como Arabia Saudí —que ha inaugurado un Centro Internacional para el Diálogo Interreligioso y Cultural en Viena—, numerosas instancias y actores están intentando demostrar su implicación en fomentar un mayor acercamiento entre comunidades. Pero, por lo que se ve, los resultados positivos y reales aún están por llegar.

Los diálogos interreligiosos tal vez estén basados en las mejores intenciones, pero siguen resultando insuficientes para aportar soluciones al conflicto general actualmente imperante entre algunas comunidades religiosas, y son de nuevo los sunníes y los chiíes las más importantes entre estas. Numerosos atentados ocurridos en el mundo musulmán siguen teniendo objetivos sunníes o chiíes, como se puede destacar en los casos de Pakistán e Iraq. Más aún, la Primavera Árabe junto a la situación en Siria han resucitado un discurso centrado en la amenaza que representan las «fuerzas sunníes», o bien las «fuerzas chiíes». De nuevo, las realidades políticas y geopolíticas parecen más poderosas que todas las buenas intenciones y deseos de fomentar el diálogo. Es más, cuando dichos espacios de encuentro son promovidos por Estados que toman parte activa en los conflictos, suelen suscitar automáticamente innumerables suspicacias. Los proyectos financiados por Estados suelen ser vistos como operaciones de relaciones públicas cuyo principal objetivo consistiría en limpiar la imagen de los mismos. Y lo peor es que, obviamente, esto resulta ser cierto en la mayoría de los casos.

Aunque existen figuras de ejemplar moderación en el mundo musulmán, sus audiencias parecen demasiado limitadas. La agitación política y los temores a tratar con personas y comunidades motivadas por intereses sectarios provocan reacciones de aún mayor recelo. La realidad en el mundo musulmán es un auge actual de un espíritu generalizado de radicalismo religioso. Las comunidades cada vez temen más resultar «secuestradas» por sus «rivales religiosos». Y el debilitamiento de las estructuras gubernamentales y

políticas no ayuda a aportarles mejores perspectivas para el futuro. Pues si las adhesiones nacionales suelen funcionar como barreras eficientes de contención de los sectarismos, la ausencia de sólidas estructuras nacionales puede generar fácilmente la sensación de que las comunidades van a ser dejadas a su suerte. Es por esto que todos estos diálogos entre comunidades suelen parecer tan inútiles que difícilmente van a poder aportar respuestas a los retos en curso. Los Estados, por su parte, tampoco pueden pretender una neutralidad creíble, mientras sigan implicados en las estrategias geopolíticas, como es el caso también de movimientos radicales, que ni siquiera suelen pensar en abrir diálogos, como es el caso de al-Qaeda o del Hizbullah libanés. Toda esta arrolladora herencia de incomprensión y desconfianza mutua difícilmente puede ser invertida, especialmente en el contexto actual. En cuanto a los principales representantes tanto de los Estados como de las comunidades religiosas, estos no aportan muchas razones para confiar en su compromiso de superar los desacuerdos. Además, sus posturas no siempre parecen implicar a todos los miembros de sus respectivas comunidades.

Pero gracias a los medios de comunicación y a una mayor apertura al mundo, la juventud del mundo musulmán está demostrando ser más sensible a los hechos y a la realidad que sus propios padres y abuelos, lo que está abriendo un espacio de esperanza de cara al futuro, si bien aún no parecen haber llegado los tiempos en que una juventud más pragmática y moderada pueda determinar el curso de las transformaciones globales.

¿Podría ser el cambio del centralismo al federalismo una posible solución?

En un nivel más amplio, es necesario pensar en soluciones pragmáticas que ayuden a difuminar las tensiones actuales. Las actuales transformaciones en algunas partes del mundo musulmán suscitan algunas preguntas cruciales: ¿y si el futuro de algunos países ha de ser pensado atendiendo a alternativas concretas a la forma Estado-nación? ¿Y si, en estos casos, el federalismo supusiera perspectivas más positivas?

La conflictividad predominante entre las comunidades sunníes y chiíes en Iraq, Siria y el Líbano no hace sino echar más leña al fuego a situaciones similares, si bien no sectarias, en Egipto y Libia. En paralelo, Bahréin, Arabia Saudí y Yemen también están afrontando diferentes grados de agitación social. Evitando generalizaciones abusivas, tal vez haya llegado el momento de considerar hasta qué punto el replanteamiento de la eficacia de los Estados centralizados puede pasar a formar parte de las soluciones de futuro para algunos países. El federalismo sigue siendo un tabú en el mundo árabe, donde la mayoría de la gente piensa que su institucionalización conduciría a una división sectaria similar a la situación recientemente experimentada en la partición de Sudán. Pero los hechos también hablan por sí mismos: Iraq ya ha sido dividido de hecho en tres comunidades, cada una de las cuales habita una parte específica de su territorio; el Estado central es muy débil y cada vez menos capaz de garantizar los intereses y de preservar la seguridad de sus ciudadanos.

En el Líbano, los conflictos sectarios no son nada nuevo, pero la concentración geográfica de ciertas comunidades en partes específicas del país ha incrementado las tensiones entre los principales líderes políticos y religiosos (es decir, sunníes, chiíes, maronitas y drusos), lo que está poniendo en peligro el futuro del país. En Siria, es demasiado pronto para saber si se va a poder evitar la partición del país, pero resulta obvio que el sectarismo forma ya parte de la lógica de la guerra. En cuanto a Libia, aunque se trata de un país más homogéneo desde un punto de vista social, numerosos líderes y ciudadanos de sus tres principales regiones (Tripolitania, Fezzan y Cirenaica) están afirmando sus peculiarismos y reclamando cada vez mayor «autonomía política» al Estado central. Pero resultaría arriesgado extender esta misma lectura a otros países como Bahréin, Arabia Saudí, Egipto o incluso Yemen, pues de nuevo, cada país tiene sus propias características y lo que puede resultar cierto en un contexto específico no tiene por qué serlo en otro.

Dicho lo cual, se olvida con demasiada facilidad que las fronteras nacionales actuales son el resultado de determinados sucesos históricos y que los países de los que estamos hablando hoy en día bien podrían haber adoptado otras formas, e incluso otros nombres, de haberse dado otras circunstancias. Por otro lado, las adhesiones patrióticas aún persisten y el sentimiento de pertenencia nacional sigue desempeñando un papel de gran importancia en la identidad de muchas personas. No obstante, la historia también experimenta a veces aceleraciones brutales que pueden conducir a consecuencias inesperadas. Los acuerdos Sykes-Picot, que no cumplen aún un siglo, generaron una situación de gran fragilidad y no redujeron el sentimiento de pertenencia religiosa. Con un mundo árabe en profunda crisis, resulta fácil de comprender que gente que no confía en sus gobiernos busque una compensación aferrándose a la religión y a las creencias espirituales. Aunque no haya que cejar en el empeño de promover el diálogo entre comunidades y de desarrollar toda opción de acercamiento entre las mismas, algunas realidades aconsejan vivamente prepararse ante la posibilidad de que los gobiernos centrales pierdan su integridad y legitimidad. Si no nos anticipamos convenientemente a esto, la fragilidad del mundo árabe junto a las importantes tensiones cada vez más pujantes en las relaciones entre comunidades religiosas pueden acabar desembocando en una situación mucho peor de todo lo que hemos podido ver hasta ahora.

Conclusión

En definitiva, las perspectivas de las relaciones futuras entre sunníes y chiíes resultan más bien preocupantes. Hasta hace no mucho, ambas comunidades parecían haber sido capaces de contener sus tensiones, pero las cosas parecen haber cambiado tras la invasión de Iraq de 2003. La emergencia de un gobierno «prochií» en Bagdad, afín a Irán, ha suscitado los temores de numerosos actores regionales. Los Estados del Golfo se han implicado activamente en una estrategia de denuncia del surgimiento de una «medialuna creciente chií». Y todos estos temores no han tardado en traducirse en choques y ataques entre ambas comunidades, de

modo que Iraq se ha convertido en el más vivo vivo ejemplo de esta conflictividad. Tras la Primavera Árabe, por otro lado, el grado de enfrentamiento sectario se ha incrementado aún más, alineándose todos los factores en el sentido de una creciente rivalidad entre el liderazgo regional sunní y una renovada pujanza chií. A grandes rasgos, las comunidades tienden a asumir este «discurso del miedo», potenciado por algunos gobiernos. Pero esto no significa que pasen forzosamente de la teoría a la práctica. Aunque los extremistas abundan en todas las partes, tampoco es que nos hallemos en vísperas de una nueva guerra de religiones, sangrientamente protagonizada por sunníes y chiíes. La mayor cuestión en liza enfrenta a gobiernos antiiraníes y proiraníes y, aunque este conflicto político se refleja en las relaciones entre ambas comunidades, esto tampoco significa que el sectarismo se haya convertido en la clave para analizar la situación en el mundo árabe, ni siquiera en el mundo musulmán. Algunos discursos y declaraciones oficiales pueden producir esta impresión, pero la realidad es que no nos hallamos en ninguna era de luchas religiosas generalizadas... todavía.

La geopolítica del conflicto entre sunníes y chiíes sigue siendo geopolítica, por lo que aún se limita a la esfera política. Pero solo una mayor calma política podría asegurar un entorno más pacífico. Para garantizar horizontes más positivos, sería pues interesante no olvidarse de la importancia de la educación, como vía para limitar la amenaza de propagación en toda la región del incendio del sectarismo. Sin duda aún tiene que pasar mucho tiempo hasta que los Estados y regímenes decidan aplacar sus miedos y rivalidades. Mientras tanto, las comunidades y la gente constituyen la clave para garantizar una mejor perspectiva de futuro y para superar el fatal escenario de un «choque de comunidades». La Primavera Árabe ha introducido un nuevo actor, bajo la forma de un «poder ciudadano» activo e influyente. Pero, aunque el potencial de este fenómeno basado en la ciudadanía y en el ciberactivismo no es ningún mito, aún tiene que ser confirmado. Así que ahora queda en manos de la gente demostrar que, más allá de las consideraciones políticas, pueden establecerse relaciones pacíficas entre comunidades que deciden convivir en el respeto mutuo, convirtiendo sus diferencias en riqueza. Seguir esperando un enfoque de arriba hacia abajo en esta materia tan solo va a multiplicar los desacuerdos y alejar el horizonte de la paz.

BIOGRAFÍA DEL AUTOR

Barah Mikail es actualmente un investigador sénior de la Fundación para las Relaciones Internacionales y el Diálogo Exterior (FRIDE). Antes de unirse a esta organización, era investigador sénior del Institut de Relations Internationales et Stratégiques (IRIS) de París (2002-2010), en el área de Oriente Medio y norte de África en temas hidrológicos. Se ha especializado en la región de Oriente Medio y norte de África, y ha cubierto temas como las políticas de la UE y de Estados Unidos en la misma, así como asuntos de seguridad, política y economía. Otras

áreas que ha investigado tienen que ver con la etnicidad, el tribalismo y el islam en el mundo árabe, así como con las cuestiones y desafíos de las políticas hidrológicas.

RESUMEN

La rivalidad y la conflictividad regional entre sunnís y chiíes se remontan a los orígenes del islam, y desde entonces política y religión se han entremezclado a lo largo de 14 siglos, aunque los hechos nos demuestran que la cuestión política y la lucha por el poder han constituido muy a menudo el principal objetivo de los líderes del mundo musulmán. Esto sigue siendo cierto hoy en día. Algunos Estados como Arabia Saudí e Irán están intentando cumplir sus objetivos geopolíticos y estratégicos compitiendo indirectamente por una legitimidad religiosa basada en el sectarismo. Así que resultaría erróneo interpretar la evolución de la región en clave únicamente sectaria. Pero la creciente importancia de la religión en las políticas de Estado constituye indudablemente un hecho a tener en cuenta si pretendemos comprender los desafíos a los que se enfrenta el mundo árabe actual.

PALABRAS CLAVE

Islam, sunnís, chiíes, mundo árabe, sectarismo, Irán, Arabia Saudí.

ABSTRACT

Rivalries and the original misunderstanding between Sunnis and Shiites go back to the origins of Islam. Politics and religion have both been at stake 14 centuries long, but facts stress that political issues and the quest for power have often been the main objectives of leaders of the Muslim world. This remains a reality today. Some States such as Saudi Arabia and Iran are trying to achieve their geopolitical and strategic objectives by pretending indirectly to a religious sectarian-based legitimacy. Reading the evolutions of the region through the only angle of sectarianism would be misleading. But the growing importance of religion in State policies is a fact that must be kept in mind when trying to understand what is really at stake in the Arab world.

KEYWORDS

Islam, Sunnis, Shiites, Arab World, Sectarianism, Iran, Saudi Arabia.

الملخص

يعود تاريخ التنافس والنزاع الإقليميين بين السنة والشيعة إلى بداية ظهور الإسلام، لتختلط السياسة بالدين لمدة 14 قرناً، بالرغم من أن الأحداث بينت لنا بأن قضية السياسة والصراع من أجل السلطة قد شكلا غالباً الهدف الرئيسي لزعماء العالم الإسلامي. وهو الأمر الذي لم يتبدل إلى يومنا هذا. وتحاول بعض الدول مثل المملكة العربية السعودية وإيران تحقيق أهدافها الجيوسياسية والإستراتيجية بالتنافس الغير المباشر حول الشرعية الدينية القائمة على المذهبية. لذلك فمن الخطأ تفسير التطورات الحاصلة في المنطقة إنطلاقاً فقط من منطلقات مذهبية؛ لكن تزايد أهمية الدين في سياسة الدولة يشكل من دون أدنى شك حدثاً يجب أخذه بالإعتبار، إذا كنا نرغب في فهم التحديات التي تواجه العالم العربي اليوم.

الكلمات المفتاحية

الإسلام، السنة، الشيعة، العالم العربي، المذهبية، إيران، العربية السعودية.

ARABIA SAUDÍ CONTRA IRÁN: UN EQUILIBRIO REGIONAL DE PODER

Fatiha Dazi-Héni

Las actuales divisiones sectarias entre el Reino de Arabia Saudí y la República Islámica de Irán parecen estar mucho más relacionadas con el enfrentamiento geopolítico y el antagonismo ideológico en su búsqueda por el predominio en Oriente Medio, que con la religiosidad. Esta nueva «guerra fría» puede verse acentuada debido a las estrategias que utilizan los dos países desde los eventos de la Primavera Árabe, que han mostrado una creciente bipolarización basada en el sectarismo de los conflictos que, cada vez más, enfrentan a sunníes y chiíes en la región de Oriente Medio y Norte de África (MENA, por sus siglas en inglés) desde 2011.

Esta situación podría, con toda probabilidad, llevar a que prevalezca la narración sectaria en la búsqueda de ambos por la supremacía en Oriente Medio. Sin embargo, los dos Estados se enfrentan al reto de su propia agenda nacional, que no coincide necesariamente con su retórica regional basada en el sectarismo.

La rivalidad entre Arabia Saudí e Irán, un tradicional conflicto geopolítico de la región desde 1979

La intensa y directa competencia entre Irán y Arabia Saudí por la influencia regional en el Golfo Pérsico en concreto y Oriente Medio en general es un fenómeno reciente. Los dos países difícilmente pueden ser aliados naturales. Uno es mayoritariamente sunní y el otro chií. Desde la Revolución Iraní ambos se arrojan el derecho de hablar por todo el mundo musulmán. Los dos tienen un amplio litoral en el Golfo Pérsico y por lo tanto ambiciones en la región. Irán es mucho mayor en cuanto a población, Arabia Saudí produce mucho más petróleo. Pero no hay nada en todo esto que les condene a estar en conflicto permanente. Durante la época del sah, los dos países se veían el uno al otro, si bien no como aliados, por lo menos no como enemigos.

Su conflicto directo más reciente tiene su origen en la invasión estadounidense de Iraq en 2003. La eliminación del régimen de Saddam Husein en Bagdad alteró de forma fundamental el equilibrio de poder en el Golfo Pérsico. Desde entonces, estamos presenciando una nueva «guerra fría» entre Arabia Saudí e Irán, con Iraq convertido en el principal campo de batalla de esa rivalidad ideológica que cubre la búsqueda del liderazgo en Oriente Medio. Desde este punto de vista, esta rivalidad tiene mucho que ver con una lucha política por ganar influencia y defender sus intereses para el liderazgo regional.

Mientras que Iraq seguía siendo un Estado activo, servía como contrapeso al poder iraní. Los saudíes lo sabían y apoyaron a Saddam en su guerra contra Irán entre 1980 y 1988, aunque ni les gustaba ni confiaban en él. Incluso después de la nefasta invasión de Kuwait en 1990, Iraq sirvió de zona de amortiguación entre Irán y Arabia Saudí. La caída del régimen de Saddam Husein y la incapacidad de Estados Unidos de construir un régimen iraquí estable que le sucediera, hicieron que Iraq pasara de actor a campo de batalla en el juego por el poder en

Oriente Medio. Tanto Irán como Arabia Saudí apoyaron, y siguen apoyando, a sus aliados locales en el conflicto político interno en Iraq. Los iraníes tienen sin duda la mejor mano aquí, con muchos aliados entre los países de mayoría chií y una estrecha relación con el gobierno de Nuri al-Maliki, el primer ministro iraquí.

Una de las consecuencias imprevistas de la intervención estadounidense en Iraq en 2003 ha sido el aumento de las tensiones sectarias, no solo en ese país, sino en toda la región. El colapso del Estado iraquí ha llevado a una mayor reafirmación iraní y a una creciente preocupación entre los países árabes. En este contexto, el rey Abdullah de Jordania utilizó el término *medialuna chií* para describir los supuestos planes iraníes para cambiar el equilibrio regional y apoyar la alianza de regímenes chiíes. Y este temor ahora se está convirtiendo en una realidad bajo la esfera de influencia iraní, algo más que un mero escudo protector chií dominado por Irán, debido a las significativas diferencias entre la teología de la República de Irán y el resto de los chiíes en Iraq, la Península Arábiga o los alauíes, zaidíes e ismaelíes, que son muchos más de los doce millones de creyentes chiíes iraníes. Pero hoy en día, con el fuerte apoyo de Irán al régimen sirio que se enfrenta a una rebelión sunní desde hace dos años y medio, las monarquías del Golfo Pérsico denuncian abiertamente cualquier atisbo de solidaridad hacia los chiíes.

La competencia entre Arabia Saudí e Irán por la influencia sobre Iraq sirve de patrón para su rivalidad regional más amplia. Este enfrentamiento se libra en las fragmentadas políticas internas de los Estados árabes más débiles: el Líbano, los Territorios Palestinos, Yemen así como Iraq. Cada bando apoya a sus aliados locales con la esperanza de que estos lleguen al poder, como Al-Maliki en Iraq, y se inclinan hacia su patrón extranjero. Entre los aliados de Irán están Hizbullah en el Líbano y hasta cierto punto Hamás en los Territorios Palestinos; entre los de Arabia Saudí están la Autoridad Palestina y los partisanos sunníes del anterior primer ministro Saad al-Hariri en el Líbano, ahora amenazados por una poderosa tendencia salafí apoyada abiertamente por Riad. Arabia Saudí también apoya a varios jeques tribales y figuras políticas sunníes en Yemen, Siria e Iraq.

Ni Riad ni Teherán suponen una amenaza militar real para sus vecinos. El ejército saudí es bastante pequeño e inexperto y ha salido pocas veces de sus fronteras a excepción de una corta y fracasada experiencia contra los rebeldes Huthis en Yemen del norte entre noviembre de 2009 y febrero de 2010. El ejército iraní es más grande y tiene más experiencia en el campo de batalla debido a su guerra con Iraq en los años 80, pero tampoco es una verdadera amenaza ofensiva con la excepción de los misiles balísticos no convencionales y el programa de enriquecimiento nuclear que no tiene otro fin que de arma disuasoria.

La rivalidad entre Arabia Saudí e Irán a partir de la Primavera Árabe

Estos dos países durante las revueltas árabes lucharon en realidad por la influencia en la región con dinero, armas, ideología e influencia sectaria en la política interna de sus vecinos. Y esta realidad se convirtió en la gran historia de la Primavera Árabe en el equilibrio regional entre los dos Estados dominantes de la región MENA. El principal asunto es cómo la rivalidad por la influencia regio-

nal entre Arabia Saudí e Irán se ve afectada por los cambios internos que están teniendo lugar en los Estados árabes.

La rivalidad que surge de la lucha geopolítica entre los dos Estados en el Golfo Pérsico es ahora el factor internacional más importante en Oriente Medio. Aunque el conflicto árabe-israelí sigue siendo un elemento internacional clave en la región, actualmente está paralizado. La principal dinámica regional e internacional viene de las maniobras de Teherán y Riad. Ambas han ganado y perdido en la Primavera Árabe, pero en última instancia las dos tienen un interés común por ver prevalecer un vago proceso democrático en la región o por lo menos un interés por ver cómo algún tipo de statu quo fallido prevalece en los débiles Estados del levante: Iraq y Yemen.

Al sacudir la estabilidad de varios Estados árabes, la Primavera Árabe ha abierto nuevos campos de batalla para Arabia Saudí e Irán. En Yemen, los saudíes denuncian que los iraníes han establecido lazos con el movimiento Huthi, que inició la rebelión contra el gobierno central a mediados de los 2000 y que actualmente controla gran parte del norte del país. El gobierno de Bahrein denuncia, sin demasiadas pruebas, que la movilización popular por la reforma política que agitó el país entre febrero y marzo de 2011 fue orquestada por Teherán. Pero eso fue suficiente para que los saudíes enviaran tropas a Bahrein en apoyo al monarca sunní que gobernaba ahí. Los saudíes perdieron a su mayor aliado árabe frente a Irán cuando Hosni Mubarak salió del poder en Egipto. Ahora intentan que los iraníes sufran lo mismo apoyando a los rebeldes sirios en su lucha con el aliado iraní Bashar al-Asad. A medida que el poder del gobierno central se derrumba y Siria se adentra en una guerra civil, se está convirtiendo actualmente en otro campo de batalla principal en la rivalidad entre Irán y Arabia Saudí.

Tanto para Arabia Saudí como para Irán, la Primavera Árabe no es otra cosa que una batalla más en su conflicto geopolítico. Por lo tanto, el sectarismo ha experimentado un alza después de los alzamientos populares en el mundo árabe. Las recientes luchas sectarias que siguieron a la caída de los líderes autoritarios árabes y los frágiles procesos de transición (como el de Egipto) han llevado a una serie de distanciamientos entre islamistas y secularistas, entre conservadores y liberales, así como a divisiones religiosas entre sunníes y chiíes. Esta situación ha visto también alianzas imposibles como en Egipto, hoy en día, entre las tendencias llamadas prodemocráticas liberales y los militares, o parte de los salafíes (Hizb al-Nour) con los cristianos (la Iglesia copta), que se pusieron de acuerdo para eliminar del ámbito político al poderoso movimiento de los Hermanos Musulmanes. Sin embargo, el crecimiento del conflicto sectario que siguió a los alzamientos de 2012 ha sido aprovechado también, y principalmente, para estrategias políticas. Así que, aunque el sectarismo es real y conlleva importantes riesgos en esta región, en mi opinión no es el principal causante de las divisiones. El inicio de la profundización de las divisiones sectarias religiosas en la región hay que llevarlo a la caída de Saddam Husein en 2003, la Primavera Árabe no vino sino a acelerarlo, especialmente en el conflicto sirio. El gobierno central iraquí sigue siendo débil y está luchando por mantener la unidad nacional. La ascensión de

una fuerte presencia kurda en el norte y un bastión chií en el sur hizo que los sunnís del centro quedaran atrapados entre fuertes facciones rivales regionales. Tras los cambios de poder de 2011-2012, varios países árabes temen ahora que estas tendencias sectarias puedan llegar a desestabilizar sus propios territorios. Algunos gobiernos de la región, por lo tanto, han sentido presión por responder a estos acontecimientos para evitar posibles contagios.

Al mismo tiempo, el gran énfasis que hacen los líderes árabes sobre los peligros del sectarismo sirve convenientemente a su propósito de salvaguardar el poder de las élites gobernantes. El riesgo de divisiones sectarias es real y está presente en varios países árabes. En el Líbano, ha resurgido la lucha sectaria entre sunnís y alauís en Beirut y Trípoli, en el norte del país. Sin embargo, los gobiernos árabes han instrumentalizado hábilmente los peligros tangibles del sectarismo para mantener y liderar las protestas. En Arabia Saudí, la represión de tímidos alzamientos en el este del país fue presentada por los gobernantes como una lucha contra una sedición chií. Una estrategia diplomática pública similar se adoptó en Bahreín donde la violencia alcanzó una mayor escala. El presidente de Yemen Ali Abdullah Saleh definió las tensiones entre comunidades como un plan que pretendía desestabilizar y dividir el país.

Las tensiones sectarias han asumido proporciones muy alarmantes en Siria, donde las revueltas se convirtieron rápidamente en violencia entre sunnís y alauís. Este énfasis de hoy en día en la «chiitización» de la secta alauí, aunque ya había sido denunciado anteriormente, es un signo claro del creciente sectarismo. El régimen sirio ejerció una dura represión y justificó sus actos por la amenaza de la «conspiración extranjera». El argumento sectario, eventualmente, sirvió al régimen de Al-Asad en sus esfuerzos por limitar la dinámica de las protestas manteniendo a la gente lejos de la calle.

La estrategia del régimen saudí

Arabia Saudí, como actor conservador tradicional en la región, intenta «contener» las amenazas y mantener su propia seguridad. Mientras que el país intenta distanciarse del impacto de las dinámicas sociopolíticas de la Primavera Árabe y evitar que crucen la frontera, su activo papel en la crisis de Bahreín y Siria está centrado en contener el papel regional de Irán así como en reforzar su seguridad relativa.

Sin embargo, actualmente Arabia Saudí es el único gran país árabe capaz de involucrarse en la diplomacia activa. Su enorme riqueza petrolífera le da los medios al tiempo que se siente amenazada por una conexión de fuerzas externas e internas que exige una activa política exterior para frenar el crecimiento de la influencia iraní en la región. Arabia Saudí, con sus inmensas reservas de petróleo, una respetable base demográfica y un enorme arsenal de sofisticado armamento comprado a Occidente, principalmente a Estados Unidos, se encuentra en el centro del sistema del Golfo Pérsico y es el poder predominante en el Consejo de Cooperación del Golfo (CCG), creado en 1981 y que reúne a las seis dinastías monárquicas de la Península Arábiga.

Su disputa geoestratégica con Irán y su autoproclamado papel de protector de los intereses sunníes frente a Irán y sus correligionarios chiíes en Iraq y el levante han incrementado su valor como principal Estado árabe de influencia, y no Qatar, como a menudo se dice en los medios de comunicación. El diminuto emirato sufre de una serie de restricciones diplomáticas, religiosas y demográficas para expandir su influencia en comparación con la serie de instrumentos y mecanismos que utiliza el Reino de Arabia Saudí para exportar su ideología religiosa más allá de sus fronteras. La influencia que tiene el territorio saudí como «cuna del islam» ha favorecido, como afirmó Laurent Bonnefoy,¹ el surgimiento de una serie de mecanismos de proselitismo que el «poder blando» saudí ha utilizado, combinando los grandes ingresos del petróleo con una diplomacia de ONG y organizaciones internacionales islámicas (la Liga Musulmana Mundial, etcétera).

Sin embargo, puede que Arabia Saudí, como Estado, sea un coloso con pies de barro. El refuerzo de su potencial, principalmente mediante la compra de armamento de alta tecnología a Estados Unidos, es poco probable que altere el equilibrio de poder entre Riad y Teherán. El Estado saudí es vulnerable principalmente porque su antiguo liderazgo se ve regularmente amenazado con la sucesión. Este tema ha sido planteado abiertamente por la tercera generación de príncipes liderados por los hijos del rey Abdullah y los poderosos herederos del clan Sudairi² (el clan del anterior rey Fahd, los príncipes Sultan y Nayef, que actualmente es liderado por su hermano, el príncipe Salman, que también es ministro de Defensa).

Por lo tanto, a pesar de su considerable influencia financiera y religiosa, es posible que su inherente debilidad y las contradicciones internas de su política exterior limiten su atractivo en la región y coarten considerablemente su diplomacia. La negativa de Arabia Saudí a pronunciar su discurso en la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) en septiembre de 2013, seguida al poco tiempo por su rechazo a sentarse entre los miembros no permanentes del Consejo de Seguridad de la ONU, debido al desacuerdo con la resolución adoptada en la ONU sobre Siria, dejó en evidencia los límites de la falta de pragmatismo que los saudíes han mostrado tradicionalmente en la diplomacia. Si el objetivo era mostrar su descontento con la ONU y con la nueva orientación diplomática de Estados Unidos en Oriente Medio, que muestra una clara falta de disposición a participar en cualquier otra intervención militar en la región MENA, este abierto

1 Laurent Bonnefoy (2013). *Saudi Arabia and the Export of Religious Ideologies*. Oslo: Norwegian Peacebuilding Resource Centre (NOREF) Policy Brief, septiembre de 2013.

2 Sudairi es el nombre de la madre de los seis hermanos que solían representar a este clan: el rey Fahd, los príncipes Sultan y Nayef (todos muertos), los príncipes Abdulrahman y Ahmad (sin cargos oficiales hoy en día) y el actual príncipe heredero Salman. El clan Sudairi está ahora mucho más representado por la joven generación (la tercera), que sin embargo tiene una red de relaciones mucho menor que la anterior generación, que estaba unida por los importantes lazos de sangre directos. Las principales figuras de la nueva generación Sudairi son el príncipe Mohammed bin Nayef, ministro de Interior, su hermano de padre y madre Saud, gobernador de la provincia de al-Hasa, el príncipe Bandar bin Sultan (director del Servicio de Inteligencia), su medio hermano Salam bin Sultán, viceministro de Defensa y los hijos del príncipe Salman, Abdel-Aziz, viceministro del Petróleo, y Sultan, director del Consejo supremo de Turismo y Faisal, gobernador de Medina.

descontento saudí no empujó a las autoridades del país a retar a Estados Unidos, que es su mayor aliado en la región.

Desde que se iniciaron los acontecimientos de la Primavera Árabe, Riad, con su profundo miedo a los vientos de cambio irreversibles en el mundo árabe, ha adoptado un enfoque defensivo basado en la defensa del statu quo. Esto explica su pánico cuando el presidente Mubarak abandonó el cargo y los Hermanos Musulmanes llegaron al poder después de ganar las elecciones presidenciales y legislativas en 2012.

Riad centró sus principales acciones en mantener su esfera de influencia inmediata, el CCG, que incluye a las seis monarquías árabes del Golfo, y en contener el caos yemení. La primera intervención, sin precedentes, fue la del Escudo Árabe de intervención militar en Manama el 14 de marzo de 2011 bajo la protección de una acción multilateral del CCG. En realidad, era una intervención dirigida por los saudíes con el fin de ayudar al califa de la dinastía sunní a poner fin a las movilizaciones populares dominadas por la población chií. Aunque la movilización popular no fue sectaria, en un inicio, sino que tenía demandas políticas y luchaba contra la discriminación social que sufrían como ciudadanos de Bahreín.³ Pero el hecho de que la mayor parte de la población sea chií sirvió a las autoridades de excusa para argumentar que era una lucha sectaria que quería derrocar el liderazgo sunní.

Otro instrumento diplomático que ha utilizado el Reino de Arabia Saudí ha sido la idea de lanzar una unión del Golfo. Como todo el mundo sabe, el CCG se hizo posible el 25 de mayo de 1981 debido a la amenaza de expansión de la Revolución Islámica y de la guerra entre Irán e Iraq en septiembre de 1980. La propuesta saudí del proyecto de la Unión del Golfo en la 32.º cumbre de Estados del CCG de Abu Dabi en diciembre de 2011 tenía como objetivo mostrar su fuerza en un cara a cara con su enemigo iraní. La intervención militar del CCG en Bahreín, que ha creado descontento en la Administración estadounidense, también ha demostrado perturbar a Irán en cierto modo. Si bien la idea de la unión no es muy popular entre los Estados del CCG que la rechazaron,⁴ la idea de reforzar a los países del CCG en un marco unificado de seguridad y defensa se ha llevado, hasta cierto punto, la aprobación de los gobernantes. Más aún, aunque la idea de la Unión del Golfo aparece de forma explícita en el documento constituyente del CCG en su artículo 4, el concepto de la *unión* que utiliza el rey Abdullah de Arabia Saudí es un eco del concepto de *tawhid* ('unidad'), altamente enfatizado en la ideología hanbalí wahhabí que es la piedra angular de los cimientos ideológicos del reino moderno. Y el Consejo de Grandes Ulemas (la clase dirigente oficial

3 Geneive Abdo (2013). *The New Sectarianism: The Arab Uprisings and the Rebirth of the Shi'a-Sunni Divide*. Washington D. C.: The Saban Center for Middle East Policy, Analysis Paper Number 29, 10 de abril de 2013.

4 Durante el Foro de Manama (6-8 de diciembre de 2013), un foro anual sobre temas de seguridad en la región del Golfo, el ministro de Asuntos Exteriores del Sultanato de Omán rechazó públicamente, con firmes palabras, cualquier idea de unirse al proyecto de Unión del Golfo presentado por el ministro saudí de Asuntos Exteriores, Nizar Madani. Véase Foro de Manama, <<http://www.iiss.org/en/events/manama%20dialogue/archive/manama-dialogue-2013-4e92> y <http://susris.com/glossary/manama-dialogue/>> [Consultado el 8 de diciembre de 2013].

wahhabí), como los principales imanes de las grandes mezquitas de la Meca y Medina, alabaron varias veces durante 2012 en sus sermones y rezos de los viernes la gran importancia de lograr una unidad económica y de seguridad dentro del CCG para ser capaz de defenderse de fuerzas hostiles.⁵

El anuncio realizado por el secretario de Defensa Chuck Hagel en el Foro de Manama (en diciembre de 2013) sobre el compromiso de Estados Unidos para garantizar la seguridad de los aliados del Golfo Pérsico fue reiterado con el nuevo ofrecimiento de Estados Unidos de ayudar al CCG a construir él mismo una estructura de seguridad y defensa con nuevo y sofisticado armamento capaz de prevenir cualquier agresión extranjera.⁶

La guerra civil siria se convirtió en un nuevo catalizador de la reafirmación ideológica y de la intensidad de la rivalidad regional entre Arabia Saudí e Irán. De hecho, es poco probable que se reduzcan las tensiones sectarias regionales a corto plazo, especialmente en el campo de batalla sirio. Irán no tiene interés por hacer concesiones en la cuestión siria mientras intenta llegar a un acuerdo final con Estados Unidos y la comunidad internacional (P5+1) sobre su programa nuclear. En cuanto a Arabia Saudí, nunca aceptará una situación en Siria parecida a la iraquí, donde Irán tiene ventaja en el país.

La estrategia estatal iraní

Teherán es la que ha salido ganando más con los cambios geopolíticos que tuvieron lugar después de la caída de Saddam Husein en Iraq y el derrocamiento del régimen talibán en Afganistán. Sin embargo, la Primavera Árabe va en contra de los esfuerzos de Teherán por expandir su influencia en Oriente Medio. El continuo apoyo de Teherán a la Siria de Bashar al-Asad ha dañado su reputación. Si Al-Asad cae, Irán perdería a su mayor aliado. Además, hay que tener en cuenta que los árabes están ahora orgullosos de sus propios logros revolucionarios, e Irán está perdiendo la popularidad que tenía como régimen antisraelí y antiamericano, especialmente después de que tras las últimas elecciones presidenciales, el presidente Hasan Rouhaní se reconciliara con Washington.

Como recalca Mohsen Milani,⁷ antes del inicio de la Primavera Árabe, la alianza entre Irán, Siria e Hizbullah era fuerte y popular entre los llamados «ejes de resistencia» que han basado sus fundamentos ideológicos en la narrativa de la «resistencia» contra Estados Unidos e Israel. Esta triple alianza había dado a Irán una profundidad estratégica en el corazón del Oriente Medio árabe. Esto le permitió a Teherán crear lo que Milani llama un «corredor de resistencia» que cubría Irán, Iraq, Siria y el Líbano. Así que, irónicamente, mientras Irán apoyaba los alzamientos de Túnez, Egipto, Libia y Bahréin, excepto el de Siria; Arabia

5 Varios artículos de la prensa saudí plantearon la cuestión (*Al-Watan, Asharq al-Awsat y Al-Hayat*).

6 Walter Pincus (2013). «Hagel's verbal assurances for continued U.S. presence in the Middle East come with action», *The Washington Post*, 11 de diciembre de 2013.

7 Mohsen Milani (2013). «Why Teheran Won't Abandon Assad(ism)», *The Washington Quarterly*, otoño de 2013, pp. 79-93.

Saudí, que se oponía fuertemente a los alzamientos, encontró con el de Siria una oportunidad para socavar a Al-Asad, Irán e Hizbullah.

El único resultado positivo de la Primavera Árabe para Irán fue la caída de Mubarak, pero con la destitución del presidente electo Morsi y la dura represión del movimiento de los Hermanos Musulmanes Irán tuvo otro gran revés ya que seguía una política doble de expansión de su papel regional y de contención de las amenazas. En el caso egipcio, Irán favoreció la aceleración de las dinámicas internas en el país, que serviría para lograr una relación más estrecha con el gobierno de Morsi.

En el caso sirio, la política de Teherán era contener la amenaza de que el actual equilibrio regional de poder cambiase en detrimento de Irán. Lo cierto es que, con su apoyo a Al-Asad, Irán ha caído en una trampa de la que no puede escapar sin grandes costes políticos y económicos. El actual líder supremo, el ayatolá Ali Jamenei, fue nombrado representante especial para supervisar la creación de la recién creada organización de Hizbullah en 1982 por el ayatolá Jomeini, por lo que sigue estando altamente convencido de su apoyo a Al-Asad. Para Teherán, Siria es un frente importante en su conflicto geoestratégico con Estados Unidos, es una guerra fría con Arabia Saudí y es una guerra contra los salafíes y los grupos asociados a al-Qaeda, cuyo odio por los chiíes es bien conocido. Teherán percibe el colapso del régimen de Al-Asad como un movimiento adverso que podría terminar con Hizbullah y la República Islámica. Esta es la razón por la que Milani argumenta con fuerza en su artículo que Irán luchará hasta el final para proteger al régimen de Siria, con o sin Al-Asad. El mensaje moderado de Rouhani a Arabia Saudí difícilmente conseguirá convencer a Riad de que la política iraní sobre Siria puede cambiar radicalmente, especialmente en su histórico apoyo a Hizbullah, que fue creada bajo supervisión iraní.

El impacto en las respectivas agendas internas de la retórica sectaria en la rivalidad geopolítica entre Irán y Arabia Saudí

La creciente fragmentación de los territorios y el debilitamiento de los Estados en el levante e Iraq llevan a la profundización de las divisiones sectarias y también a la reafirmación de las identidades comunitarias por defecto. La nueva autoafirmación de «chiitización» entre los alauíes de Siria y Turquía es un claro ejemplo de la creciente solidaridad entre la comunidad sunní, de ideología salafí, o de los Hermanos Musulmanes, a la hora de ayudar a sus colegas sirios. Estas solidaridades identitarias están ayudando a Irán y Arabia Saudí a reforzar estas divisiones sectarias, pero al mismo tiempo podría convertirse en uno de los mayores golpes a sus respectivas agendas internas.

En el caso de Irán, esta actitud sectaria es un claro signo del fin de su voluntad por convertir su revolución islámica en un modelo universal para el mundo islámico. Por primera vez en la historia de la República Islámica, Irán está defendiendo sus intereses regionales como un Estado sectario, lo que está dañando su reputación como primer Estado revolucionario islámico. La puesta en marcha de una estrategia diferente para el eje de resistencia, también puede afectar domésticamente a los equilibrios internos de poder.

Con los alzamientos árabes cada vez es más difícil para Irán influenciar a los Estados y sociedades árabes a través de medios religiosos e ideológicos como ha hecho en el pasado.

Cuatro razones principales pueden explicar esta tendencia:

- La represión de las protestas de 2009 en Irán demostró el mismo autoritarismo brutal que la mayoría de los países sunníes vecinos;
- a medida que las sociedades y los gobiernos sunníes se empoderan, el interés por Irán desciende y la animosidad aumenta. La ideología de la «resistencia» y la ocupación palestina ya no son un factor de movilización en la política árabe de hoy en día;
- los alzamientos, en concreto en el caso de Egipto, han llevado al poder a los Hermanos Musulmanes, aunque luego hayan sido apartados del mismo por los militares apoyados por países sunníes conservadores como Arabia Saudí o Emiratos Árabes Unidos;
- la restauración de la ciudad iraquí de Najaf como centro teológico la ha situado por encima del centro iraní de Qom a los ojos de los chiíes árabes y esto hace que le sea más difícil a Teherán seguir reclamando ser el guardián exclusivo del chiismo.

Hoy en día el panorama es considerablemente diferente para las ambiciones regionales de Irán. La situación entre sunníes y chiíes en Iraq está empeorando, especialmente con la amenaza que supone el continuo alzamiento contra el gobierno alauí en Siria. Y esta dimensión es una de las razones que han llevado al recién electo presidente Rouhaní a llegar a un acuerdo con el grupo de los 5+1 sobre la cuestión nuclear para dar, poco a poco, una oportunidad a Irán de reintegrarse en la comunidad internacional y volver a ser el principal actor regional, no solo en Oriente Medio, sino también en su frontera oriental con Afganistán y Pakistán. A pesar de todo, la pesadilla de Irán sigue siendo el cambio de régimen en Siria. Desde Teherán, un cambio fundamental en la orientación del gobierno sirio así como en sus fuerzas militares y de seguridad se ve como un movimiento fatal que podría acabar con Hizbullah y la República Islámica. Pero la duración de la guerra civil ha permitido a Irán proporcionar una ayuda vital para el régimen de Al-Asad, entrenando a milicias con ayuda estratégica, militar y financiera — que ya había sido perfeccionada con anterioridad en el Líbano, Iraq y Afganistán.

Hoy en día, Siria se ha convertido en el nuevo centro de gravedad para las organizaciones yihadistas y terroristas como al-Nusra, frente que está afiliado a al-Qaeda. Si Al-Asad cae, es poco probable que estas organizaciones yihadistas abandonen Siria, por lo que tanto Irán como Estados Unidos compartirían el objetivo estratégico común de eliminar a estos grupos extremistas y asegurarse de que el Estado sirio no se derrumba.

En cuanto a Arabia Saudí, la prolongación de la guerra civil en Siria también ha cambiado su postura. Aunque Arabia Saudí sea, como actor regional, uno de los apoyos más significativos de la rebelión siria (del Ejército Libre Sirio y

la Coalición Nacional), ya no puede admitir más el «asadismo» o un régimen sin Al-Asad. El odio por el «asadismo» está profundamente arraigado en la opinión pública saudí, como se puede ver en los sermones de los imanes, las discusiones en las redes sociales y los cientos de combatientes saudíes que luchan contra Al-Asad con sus correligionarios sunníes sirios. La duración de la guerra civil siria difícilmente podría radicalizar la posición saudí, que es similar a la de su población, e intensificar el sectarismo.

Para el reino saudí y las otras monarquías del Golfo, como Bahréin e incluso Kuwait, el crecimiento de la narrativa sectaria y la profundización en la división, podría corroer la narrativa de las comunidades chiíes, que se ha centrado principalmente en su agenda integradora local y nacional. Pero el peligro es ver si se convierte en algo transnacional, algo que no parece ser el caso de acuerdo con Laurence Louër, quien principalmente centra su atención en el caso de Bahréin, que es una especie de caso ideal de las monarquías del Golfo.⁸

En el caso de Arabia Saudí, el Estado ha alentado la propaganda sectaria logrando aislar a la comunidad chií, como ha recalcado Madawi al-Rasheed.⁹ Su posible conclusión de que la casa [dinastía] Al Saud tema cualquier intento de las élites por puentear la división sectaria y unir a los activistas chiíes y sunníes en Arabia Saudí es poco probable. Esta posible tendencia es absolutamente imposible porque la inmensa mayoría de los saudíes consideran a los chiíes saudíes como heréticos y como una quinta columna, según las enseñanzas de la élite religiosa wahhabí. En ese sentido, la casa Al Saud, a pesar de su creciente retórica sectaria, parece mucho más moderada que su población. Y es precisamente la retórica cada vez más sectaria sobre el rival geopolítico lo que puede causar un gran daño al liderazgo saudí. Porque, aunque la mayoría de los chiíes saudíes siguen manteniéndose leales a la casa Al Saud, la radicalización del movimiento secesionista en la ciudad de al-Awamiya en la provincia de al-Hasa, la región oriental tradicionalmente dominada por la población chií, es algo menor. Hoy en día, la proporción de chiíes en esa provincia oriental ha disminuido debido a la llegada masiva de ciudadanos sunníes saudíes provenientes de Najran y de Asir del sur, patrocinados por el gobierno para reequilibrar la demografía a costa de la población chií. De acuerdo con fuentes no oficiales del Ministerio del Interior se dice que, al día de hoy, la población chií en la provincia oriental ya no es mayoritaria. El mismo proceso también está teniendo lugar en Bahréin, donde la población chií puede representar hoy en día tan solo un 55% en comparación con el 70% de los años 80 debido a la masiva nacionalización de jordanos, sirios y pakistaníes sunníes.

A pesar de todo, con su proceso de toma de decisiones altamente centralizado y sus grandes recursos económicos, Arabia Saudí tiene argumentos de sobra para limitar los efectos de un conflicto sectario chií en su territorio. Pero el excesivo énfasis en la retórica sectaria puede afectar a medio plazo la narrativa de las comunidades chiíes en los Estados del Golfo. Es ya el caso de Bahréin y de

8 Laurence Louër (2008). *Transnational Shia Politics. Religious and Political Networks in the Gulf*. Londres: Hurst & Company.

9 Madawi al-Rasheed (2013). *Saudi Arabia's Domestic Sectarian Politics*. Oslo: Norwegian Peacebuilding Resource Centre (NOREF), agosto de 2013.

Arabia Saudí, que ha visto algunos pequeños levantamientos en las ciudades de al-Qatif y al-Awamiya. Este movimiento puede establecer solidaridades transnacionales más formales ya que la mayoría de las familias chiíes de Bahréin tienen lazos familiares con los chiíes saudíes. En el caso de Kuwait, la comunidad chií tiene la particularidad de compartir lazos estrechos con la familia en el poder. La dinastía Al Sabah siempre ha gobernado el país considerando a la comunidad chií como uno de sus pilares básicos. Esta situación también provocó tensiones entre la población sunní, especialmente con algunos salafíes y eminentes figuras tribales que acusaron a la dinastía Al Sabah en el poder de favorecer los intereses de la comunidad chií a costa de la comunidad sunní. Este favoritismo sin precedentes ha creado una especie de sentimiento sectario de «discriminación positiva» y ha generado cierta tensión identitaria con una polarización sectaria creciente que compite con las tensiones entre el campo y la ciudad de Kuwait.

Conclusión

A casi tres años del comienzo de los levantamientos árabes, especialmente en el caso sirio, los beneficios para Irán y Arabia Saudí son claramente limitados y el panorama es más complicado. La guerra siria ha proporcionado un mecanismo para amplificar el conflicto sectario tradicional, convirtiéndolo de forma efectiva en un asunto transnacional. Los sunníes en el Líbano creen que, al enfrentarse a Hizbullah, están luchando por todos los sunníes, especialmente por sus correligionarios perseguidos en Siria, que están siendo masacrados a manos del régimen del presidente Bashar al-Asad dominado por los alauíes. Igualmente los chiíes de Bahréin creen que su alzamiento también es a favor de sus correligionarios, que han sufrido una larga opresión al otro lado de la frontera en Arabia Saudí. En el levante y el Golfo Pérsico, el sectarismo se ha hecho tan pronunciado que los clérigos sunníes ahora advierten de la «chiitización» de Oriente Medio y explotan las brutalidades cometidas por el régimen de Al-Asad para hacer un llamamiento por el dominio sunní.

Como resultado, se puede asegurar rotundamente que la división entre sunníes y chiíes va camino de desplazar el conflicto más amplio entre musulmanes y Occidente como el primer reto al que se enfrentan las sociedades islámicas en Oriente Medio. Este conflicto sectario también es probable que suplante a la ocupación palestina como el factor central de movilización de la vida política árabe. A medida que localmente, después de las revueltas, las sociedades árabes se vuelven más activas políticamente y tienen más conciencia política, la lucha contra Israel se va convirtiendo en una prioridad menor, sobre todo por la cantidad de crisis internas. Es probable que, durante los próximos años, asistamos a un refuerzo de las identidades (religión, etnia y otras solidaridades locales) y que los lazos primordiales jueguen un papel mucho más importante en las interacciones políticas y sociales.

BIOGRAFÍA DE LA AUTORA

Fatiha Dazi-Héni es doctora en el Instituto de Estudios Políticos de París en *Participación política y movilización social en Kuwait a través de las diwaniyas*; es la analista principal encargada de asuntos del Golfo Pérsico en la Delegación de Asuntos Estratégicos; profesora titular del Instituto de Ciencias Políticas de Lille, donde imparte el curso *El mundo árabe en transformación*. Asimismo, es copresidenta de la cátedra de Oriente Medio en el Kedge Business School de Marsella con la Universidad Americana de Sharjah. Por último, ha publicado varios trabajos, entre los que se encuentran *Monarchies et Sociétés d'Arabie. Le temps des confrontations* (París, 2006); y muchos artículos sobre los Estados del CGG y las dinámicas regionales de Qatar, Arabia Saudí y Kuwait.

RESUMEN

Las divisiones sectarias entre Arabia Saudí e Irán aparecen como resultado de una rivalidad geopolítica de ambas naciones en el Golfo Pérsico, impulsada por la búsqueda de la supremacía en Oriente Medio. Esta «guerra fría», que hace hincapié en la narrativa sectaria y no tanto en la religiosidad, es actualmente el factor internacional más importante en la zona, llegando a reemplazar al antiguo orden regional. En esa rivalidad, los dos Estados están compitiendo principalmente a través de la guerra civil en Siria, así como en los campos de batalla de Iraq y el Líbano. La guerra civil en Siria se ha convertido así en el nuevo catalizador de la rivalidad entre Arabia Saudí e Irán. El resultado es que, por un lado, Irán está defendiendo —por primera vez— los intereses regionales como un Estado sectario en lugar de como el Estado de la Revolución Islámica, como había hecho hasta ahora. Por otro lado, la credibilidad de Arabia Saudí en la región podría verse seriamente afectada por su narrativa sectaria radicalizada, lo que también podría socavar su estabilidad interna.

PALABRAS CLAVE

Arabia Saudí contra Irán, rivalidad regional, polarización sectaria, «guerra fría», sunníes contra chiíes, catalizador sirio.

ABSTRACT

Sectarian divisions between Saudi Arabia and Iran appear as a result of the two nations' geopolitical struggle in the Persian Gulf, driven by their quest for dominance of the Middle East. This 'cold war', with sectarian narrative emphasised over that purely based on religiosity, is now the most important international factor in the Middle East, replacing the ancient regional order. The Syrian civil war provided the catalyst for the Saudi-Iranian rivalry, with the two states now competing chiefly through the Syrian conflict, as well as Iraq and Lebanon. As a result, Iran is defending its regional interests as a sectarian state for the first time—rather than as an Islamic revolutionary state. Meanwhile, Saudi Arabia's regional credibility could be severely damaged by its radicalised sectarian narrative, potentially eroding its domestic stability.

KEYWORDS

Saudi Arabia vs Iran, regional competition, sectarian polarisation, 'cold war', Sunni vs Shi'a, Syrian catalyst

الملخص

تبدو الإنقسامات المذهبية ما بين العربية السعودية و إيران كنتاج للتنافس الجيوسياسي من أجل الهيمنة في منطقة الشرق الأوسط مع التشديد على السردية المذهبية و ليس على التدين. و تعكس هذه «الحرب الباردة» التنافس الناتج عن المواجهة الجيوسياسية ما بين البلدين في الخليج الفارسي التي تعد اليوم العامل الدولي الأكثر أهمية في منطقة الشرق الأوسط، و الذي حل محل النظام الإقليمي القديم. و تتنافس إستراتيجيات الدولتين بشكل رئيسي من خلال الحرب الأهلية في سوريا و على ساحات المعارك في كل من العراق و لبنان. و قد تحولت الحرب الأهلية في سوريا إلى حفاز جديد للتنافس ما بين العربية السعودية و إيران. و النتيجة هي أن إيران أصبحت تدافع -لأول مرة- عن مصالح إقليمية كدولة مذهبية بدل دولة الثورة الإيرانية كما كانت تفعل في السابق. و من جهة أخرى، فإن مصداقية العربية السعودية في المنطقة سيلحقها الضرر بشكل جدي بسبب سرديتها المذهبية المتشددة و التي يمكن أن تؤدي إلى تقويض إستقرارها الداخلي.

الكلمات المفتاحية

العربية السعودية ضد إيران، التنافس الإقليمي، التقاطب المذهبي، «الحرب الباردة»، السنة ضد الشيعة، الحفاز السوري.

EL PAPEL DE LOS MEDIOS EN LA DIVISIÓN SECTARIA DE ORIENTE MEDIO

Khaled Hroub

Unos medios de comunicación incendiarios y difamadores no solo son peligrosos, sino que, en ciertos contextos étnicos, racistas o sectarios muy volátiles, pueden acabar resultando literalmente mortíferos. En un ambiente sobrecargado de referencias y fervores religiosos, algunos medios están degenerando en meros aparatos de propaganda contra cualquier «otro» que profese una religión diferente, o incluso contra otras tendencias dentro de la misma fe. La onda expansiva del impacto destructivo de este tipo de medios dependerá, por supuesto, de las condiciones particulares de cada caso. En el actual momento de profundización de las divisiones sectarias regionales en Oriente Medio, los medios confesionales están siendo manipulados por las facciones rivales, agrandando así aún más el abismo de dichas divisiones. Aunque carecemos de investigaciones recientes y fiables sobre el impacto real de estos medios manipulados sobre las audiencias, podemos plantear algunas consideraciones conceptuales al respecto. Por otro lado, conviene tener claro desde el comienzo mismo de este análisis de medios que todos estos discursos religiosos extremistas difundidos por plataformas mediáticas (y por otras vías) tampoco monopolizan totalmente el debate público; también han entrado en escena planteamientos y medios confesionales más moderados y apaciguadores, aunque no resulten tan ruidosos y sensacionalistas como los medios más extremistas. Si bien el presente análisis se va a centrar en estos últimos, con la pretensión de conceptualizar el papel desempeñado por los mismos, así como sus dinámicas, dentro de las actuales políticas y rivalidades regionales.

El hecho de que este estudio se centre en los canales televisivos, frente a otros medios (prensa o redes sociales, por ejemplo) se justifica porque, según los analistas académicos e investigadores mediáticos, la televisión sigue siendo claramente el medio más influyente, mucho más que los otros medios, viejos o nuevos.¹ Además, en el contexto del mundo árabe y de Oriente Medio, la influencia y liderazgo mediático de la televisión es aún mayor si cabe, dados los vergonzosamente altos niveles de analfabetismo aún imperantes en algunos países, lo que relega el uso de las redes sociales y de otros medios escritos a un plano secundario. Pero, antes de entrar en todas estas consideraciones y como base para el análisis, resulta conveniente identificar algunos aspectos de las dinámicas y estructuras políticas mediáticas de la región. Para empezar, hay que subrayar la abundantísima proliferación en la escena mediática de todo tipo de medios, que despliegan un amplio abanico de formas, contenidos, tipos de propiedad y alcances geográficos. En lo relativo a las formas, nos encontramos con noticieros televisivos, programas de radio por onda y en línea, periódicos y revistas, todos ellos transfronterizos,

1 En palabras de Couldry, «la televisión seguirá siendo, muy probablemente, el medio de comunicación más popular en el futuro cercano, sea en el soporte que sea y con todas las innovaciones web imaginables», en Nick Couldry (2012). *Media, Society, World: Social Theory and Digital Media Practice*. Cambridge/Malden (Ma.): Polity, p. 18.

y más recientemente, una rápida expansión de las redes y medios sociales. En términos de tipos de propiedad, estas van desde medios públicos o semipúblicos hasta medios privados, pasando por medios que son propiedad de ciertos partidos o grupos. En lo referente a sus políticas y «discursos movilizadores», el espectro varía desde los más «moderados» hasta los más «radicales», con una amplia gama de tonos y matices entre medias. Desde una perspectiva religiosa, pueden ser agrupados en prosunníes, prochiíes y procristianos.² Todos estos medios también pueden analizarse desde la perspectiva del tipo de contenidos difundidos, es decir: de noticias, de entretenimiento o religiosos, o bien una combinación de los tres tipos. Por último, pero no por ello menos importante, hay que fijarse también en qué medios tienen un origen regional y cuáles proceden en cambio de países exteriores que pretenden difundir sus mensajes en la región y esperan suscitar seguimiento y atraer audiencias (y cuáles).³

Cada grupo de estas categorías posee a su vez «subcategorías», que se manifiestan de diversas maneras y a través de diferentes agentes. Pero lo más importante para este análisis son aquellos noticieros y medios confesionales en los que se pueden detectar y delimitar las líneas sesgadas de las tensiones sectarias y de los conflictos emergentes. Los noticieros y canales confesionales de la región no son, en su mayoría, de propiedad privada, pues suelen ser organismos estatales o semiestatales, o bien partidos político-religiosos, los que controlan su financiación y orientación. Los canales de noticias o de entretenimiento y los medios confesionales sunníes incluyen una amplia diversidad de grupos que van desde grandes corporaciones mediáticas, como la red MBC, con sede en Dubái (que incluye el canal Al-Arabiya) o la qatari Al-Yazira, hasta docenas de canales religiosos sunníes, así como páginas web y emisiones de *streaming* en línea jihadistas, como Minbar al-Tawheed, uno de los principales nodos de difusión de la ideología de al-Qaeda.⁴ De manera similar, los medios chiíes se distribuyen en un abanico no menos diverso de difusores de información, desde el canal de Hizbullah Al-Manar TV, hasta emisoras de televisión y de radio patrocinadas por Irán, como Al-Alam, pasando por toda una plétora de canales iraquíes. Estrechamente relacionados con este grupo, hallamos medios que se consideran parte del «eje de resistencia», como el canal Al-Mayadeen, fundado en el Líbano en 2012 para apoyar a Siria y a Hizbullah (y muy probablemente financiado por ambos); aunque

2 Aparte del conflicto entre sunníes y chiíes presente en los medios televisivos, existe otra línea de tensión entre musulmanes y cristianos, con auténticas batallas campales mediáticas entre canales extremistas de ambos bandos. Pero este aspecto del tema escapa ya al alcance del presente artículo. Para tener más información sobre la estructura y contenido de los canales cristianos y salafíes, véase Khaled Hroub (2012). *Religious Broadcasting in the Middle East*. Nueva York: Columbia University Press.

3 Existen numerosos medios procedentes de fuera de Oriente Medio pero cuyo «público objetivo» se halla en esta región, incluyendo delegaciones de grandes noticieros internacionales controlados por las principales potencias extranjeras. Además de la veterana cadena británica BBC-Arabic Service, en su origen una emisora de radio, pero desde 2008 también en su versión televisiva, tenemos el también británico Persian Service (fundado en 2009), el canal Al-Hurra, con sede en Washington D. C. (2003), el canal alemán Deutsche Welle Arabic TV (2002), con sede en Berlín, el canal ruso Rousya al-Yaoum (2007), con sede en Moscú, y el canal francés France 24 (2006), cuya sede se ubica cerca de París.

4 Véase *Minbar al-Tawheed wal Jihad*, <<http://www.tawhed.ws>> [Consultado el 15 de enero de 2014].

no se trata estrictamente de una televisión chií, está no obstante claramente posicionada dentro del eje Irán-Siria-Hizbullah. En una posición mucho más ambigua hallamos la televisión de Hamás Al-Aqsa TV, que aunque se identifica como un «medio de resistencia», mantiene importantes conflictos con otros canales de la misma línea y con los medios de orientación chií.

Además de esta identificación de los diversos actores del panorama mediático regional, es necesario plantear otra distinción introductoria, consistente en el hecho de que, en lo relativo al análisis de la manipulación de los medios y noticieros confesionales, hay que centrar la atención en los factores políticos, y especialmente en los factores de las políticas de Estado. Como ya hemos comentado, los Estados de la región (y principalmente Irán y Arabia Saudí) son los responsables básicos de la instigación del sectarismo, en un contexto donde sus políticas exteriores se alinean siguiendo las divisiones sectarias. Pues si nos preguntamos por qué precisamente ahora está cundiendo el sectarismo en una región donde estas mismas corrientes religiosas y sus poblaciones solían convivir en relativa calma, la respuesta se halla en las políticas desarrolladas por los regímenes en competencia regional. Los medios «manipuladores» y sectarios no son más que el reflejo de políticas «manipuladoras» y sectarias. En un ambiente regional tan envenenado, los Estados tienden a considerar a los medios como meras herramientas al servicio de sus propios intereses internos y externos.

Medios confesionales en la «posprimavera árabe»: ocupando la «esfera pública»

Todo análisis sobre el papel de los medios en las divisiones sectarias actuales debe tener en cuenta el importante capítulo, aún en curso, de los cambios acontecidos en los medios regionales tras la Primavera Árabe. En aquellos países donde las sublevaciones han logrado derrocar al viejo régimen (Túnez, Egipto y Libia), los medios que solían estar totalmente controlados por el Estado se han liberado del mismo. E inmediatamente tras el colapso, total o parcial, de dichos gobiernos, han surgido docenas de nuevos medios y canales televisivos. Precisamente, uno de los actores más afectados por el nuevo panorama mediático surgido de las cenizas del viejo están siendo los medios confesionales; algunos de los más veteranos se han visto reforzados y han surgido nuevos. Bajo los antiguos regímenes autoritarios, la mayoría de los canales confesionales (en especial, los de orientación salafí) intentaban prudentemente distanciarse de la política y mantener sus contenidos y programaciones libres de interferencias de esta naturaleza. A cambio, los gobiernos les daban mayor margen de actuación, pues apreciaban la naturaleza «pacificadora» de dichos canales, así como el efecto «neutralizador» que tenían sobre las audiencias, en contraste con la beligerancia políticorreligiosa de algunos medios promovidos por movimientos islamistas.

Pero en el nuevo contexto «posprimavera árabe» de algunos países, donde los límites a la libertad de expresión se han ampliado y se ha disipado el miedo a la mano dura del Estado, la mayoría de estos canales confesionales anteriormente «apolíticos» se ha politizado. Por ejemplo, en Egipto, los canales más importantes se han aliado con los partidos salafíes y la política ha pasado a dominar las

pantallas, en clara ruptura con el pasado reciente. El impulso de esta «politización» ha afectado a casi todas las modalidades de comunicación confesional, en un momento en que toda la región se dirige decididamente hacia abiertos posicionamientos sectarios de los Estados y grupos en torno a la Revolución Siria. El caótico panorama mediático regional imperante en la «posprimavera árabe» está pues exacerbando los problemas ya existentes en relación con los medios, especialmente en lo referente a la carencia de normativas, códigos deontológicos y leyes y sistemas jurídicos que mantengan el equilibrio entre las libertades y los derechos individuales. En semejante escenario, hay canales que están incitando activamente al odio sectario y que lanzan proclamas de excomunión de «los otros», invocando relatos históricos y batallas religiosas del pasado, sin tener que afrontar por ello responsabilidades legales.⁵

El colapso del autoritarismo en algunos países árabes ha abierto nuevos espacios de libertad, fuera del alcance del «Gran Hermano» estatal. Según el clásico modelo habermasiano, esta creciente esfera liberada del Estado, donde la gente goza de nuevo de la posibilidad de debatir los asuntos públicos, de expresar sus opiniones libremente, donde se sienten empoderados para criticar a las autoridades, constituye una señal de mejor salud política. Esta «esfera pública» liberada es donde la sociedad civil, el debate intelectual, las libertades comunicativas, la creatividad artística y otras formas de emancipación hallan su espacio de expresión. Es la esfera donde prospera el poder del público, pues el poder del Estado queda allí limitado. Así que, tras la estela del desplome de toda dictadura, surge siempre de forma acelerada, incluso caótica, esta esfera pública hasta entonces reprimida.⁶

Pero en el contexto político de la «posprimavera árabe», lo que ha emergido inmediatamente tras el colapso de cada uno de los regímenes autoritarios no ha sido tanto esta esperada «esfera pública» como un estado de «caóticas libertades». Así, el vacío abierto tras la súbita retirada de la hipertrófica presencia del Estado autoritario ha sido mayoritariamente ocupado por los islamistas, por sus políticas, discursos y medios. En el concepto habermasiano clásico de *esfera pública* se asume que dicha esfera promueve el pensamiento libre dentro de un contexto dado secularizado, donde la única fuerza represora es el Estado. Una vez que esta fuerza es enfrentada y obligada a retirarse de sus territorios colonizados en la vida social, la «esfera pública» reúne las condiciones para prosperar. Pero frente a este esquema preestablecido del control estatal versus las dinámicas de la esfera pública, los ejemplos de las «posprimaveras árabes» nos ofrecen otras

5 En análisis e investigaciones documentadas sobre este tema, se señala que la falta de leyes y normativas claras está abriendo amplias «zonas oscuras», donde abundan la difamación y otras formas de «insultos colectivos». Véase Matt J. Duffy (2013). *Media Laws and Regulations of the GCC Countries: Summary, Analysis, and Recommendations*. Doha: Doha Centre for Media Freedoms.

6 Esta teoría de la «esfera pública», originalmente planteada por Habermas, ha sido ampliamente debatida. Véase Jürgen Habermas (1989). *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge (Ma.): MIT Press. Numerosos investigadores académicos han abierto debates en torno a este concepto habermasiano, véase, por ejemplo, la colección de Bruce Robbins (ed.) (1993). *The Phantom Public Sphere*. Mineápolis: University of Minnesota Press.

dinámicas diferentes. La opresión de los Estados autoritarios derribados es simplemente sustituida por unos discursos religiosos no menos autoritarios. En vez de crearse un ambiente de pensamiento libre, los contextos en Túnez, Egipto y Libia (y en otros países, en diversos grados) han caído presa de una religiosidad creciente. E incluso allí donde, antes de los cambios de régimen derivados de la Primavera Árabe, la religiosidad era ciertamente importante, sus formas tendían a ser más moderadas y mucho menos politizadas. Pero las victorias electorales de los islamistas les han otorgado un poder público sin precedentes, así como la posibilidad de convertir el islamismo en algo omnipresente, lo que ha incrementado el descaro y la agresividad de sus discursos. Todo esto se ha materializado en un consiguiente realzamiento y predominio de los medios confesionales, reforzando la influencia de las docenas de canales religiosos previamente existentes y generando un ambiente atractivo para la fundación de otros tantos de la misma naturaleza. Pero es más: la emergencia de una «esfera islamista» no se está limitando a los países que han experimentado un cambio de régimen; de hecho, la creciente islamización derivada de la Primavera Árabe es tan solo la fase más avanzada de la creación, durante largos años, de lo que podríamos vagamente describir como una *esfera islamista regional*. Se trata de una esfera lentamente tejida por las prácticas, discursos, activismo y religiosidad insuflados en la sociedad árabe por el islamismo y sus medios de comunicación. Una de las principales transformaciones sociales promovidas con éxito por esta islamización consiste en el establecimiento de una nueva legitimidad religiosa, convertida en referencia para valorar las normas y códigos sociales.⁷

Características y manifestaciones de los medios confesionales (sectarios)

Los medios confesionales radicales, especialmente los canales televisivos, constituyen un fenómeno universal considerado parte de la globalización de las comunicaciones en las últimas décadas. Los efectos de estos medios varían en función de su contexto, de las políticas que hay detrás de los mismos y de la inestabilidad del terreno de actuación de los principales actores implicados. De hecho, el pionero en el uso de las pantallas televisivas para propagar proclamas religiosas a escala masiva ha sido Occidente, especialmente Estados Unidos.⁸ Algunas de las características y manifestaciones de estos medios son comunes, independientemente de sus áreas geográficas de actuación y de su credo, pero otras son contextualmente específicas de cada caso. El presente análisis se centra en los medios confesionales en Oriente Medio, y en particular en los medios sunníes y chiíes.

7 Esta «esfera islamista regional», que se desarrolla mediante la proliferación de medios confesionales por toda la región, tal vez sea el ejemplo en Oriente Medio de lo que Volkmer describe como *esferas públicas trans- y supranacionales* que no se limitan a las fronteras de los Estados o de las naciones. Véase Ingrid Volkmer (2014). *The Global Public Sphere: Public Communication in the Age of Reflective Interdependence*. Cambridge: Polity.

8 Véase, por ejemplo, Mark Ward (1994). *Air of Salvation: The Story of Christian Broadcasting*. Michigan: Baker Pub Group. Sobre el impacto de estos medios sobre las audiencias en cuestiones políticas, véase Brian Newman y Mark Caleb Smith (2007). «Fanning the Flames: Religious Media Consumption and American Politics», *American Politics Research*, 35 (6), pp. 846-877.

Para empezar, cabe considerar una característica común a todos los medios confesionales, consistente en propagar entre la opinión pública batallas y conflictos religiosos de un pasado remoto. En la conflictiva situación de Oriente Medio, en medio de la actual rivalidad entre las facciones proiraníes y las prosaudíes, estos canales se han dedicado a difundir argumentarios que anteriormente solían ser considerados propios de enfrentamientos y diferencias teológicas abstractas y elitistas. Como ocurre con otras tradiciones religiosas, existen numerosas diferencias entre las diversas escuelas teológicas del islam, normalmente limitadas a los círculos más especializados del clero. Por otro lado, las diferencias entre los chiíes y los sunníes se remontan al primer siglo del islam. Las diversas interpretaciones religiosas de su historia sagrada han evolucionado estrechamente vinculadas a posturas políticas enfrentadas, de manera que se han ido atrincherando, a lo largo de los siglos, en ortodoxias y credos inconciliables. Las conversiones masivas a la fe chií o a la fe sunní han sido históricamente dirigidas por monarcas y gobernantes, más por ansias de poder que por una verdadera convicción religiosa. El pueblo nunca ha tenido demasiadas opciones —así como, a menudo, tampoco demasiados escrúpulos teológicos—, pues se ha visto a menudo obligado por aquellos gobernantes victoriosos a seguir determinada escuela religiosa. Las verdaderas y fundamentales diferencias y justificaciones teológicas se mantenían como una cuestión básicamente restringida a estudiosos especializados en la materia, sobre todo a aquellos aliados con los gobernantes. Pero en el ámbito popular, allí donde había comunidades sunníes y chiíes entremezcladas prevalecían diversos grados de convivencia, materializados en numerosas interacciones sociales mutuas, que incluían matrimonios mixtos. Esta situación se mantuvo como el modelo social generalizado en las comunidades mixtas hasta los años 70.

Pero hoy en día, con la aparición de los medios de comunicación transnacionales y su instrumentalización al servicio de las rivalidades regionales, todo esto se ha trastocado profundamente. Desde que el ayatolá Khomeini proclamara, tras la victoria de la Revolución Iraní, que se dirigía a todos los musulmanes (chiíes y sunníes), Arabia Saudí ha hecho todo lo posible por contrariar dicha pretensión, instigando un discurso religioso «sunní» antichií. Desde la década de los 80, se comenzó pues a formar un discurso sunní radicalizado (fundamentalmente, salafí y wahhabí) que cuestiona el carácter verdaderamente islámico de toda la corriente chií. En los siguientes años y a medida que se incrementaba la proliferación de canales televisivos transfronterizos, estos argumentarios fueron arraigando en los medios confesionales sunníes. Se trata de un discurso que ha remontado siglos de historia para desenterrar «pruebas irrefutables» que caracterizarían a la escuela chií como desviacionista y herética, según las versiones más extremistas de la interpretación sunní. Así, los debates más ortodoxos en torno a las cuestiones más controvertidas, hasta entonces básicamente restringidos a los círculos de teólogos, han sido trasladados a la opinión pública a través de la popular pantalla.

Unas audiencias con escasos conocimientos teológicos han comenzado pues a «descubrir» la esencia «no islámica» de sus vecinos chiíes. A modo de ré-

plica, los medios radicales chiíes han llevado a cabo el mismo proceso, representando a los sunníes como usurpadores del poder y de la autoridad del islam desde los días del fallecimiento del profeta Muhammad. Tal vez uno de los ejemplos más descarados de esta dinámica, que demuestra la clara sectarización política, podemos hallarlo en las recientes declaraciones del primer ministro iraquí Nuri al-Maliki durante su visita a la ciudad santa chií de Kerbala en Iraq, el 25 de diciembre de 2013: Al-Maliki describió la lucha contra los grupos radicales sunníes actuales como una continuación de la antigua batalla entre Al-Husein y Yezid (ambos líderes respectivamente de las comunidades chií y sunní, que se enfrentaron entre ellos en el siglo VII). También describió la ciudad de Kerbala, donde se cree que está enterrado Al-Husein, como la *quibla* para todos los musulmanes.⁹ El término *quibla*, que simboliza el lugar más sagrado y la orientación del rezo para todos los musulmanes, queda tradicionalmente reservado para la Meca, donde estos dirigen sus oraciones. Así que estas declaraciones, ampliamente citadas y retransmitidas, han provocado protestas airadas de numerosos sunníes, que las consideran no solo ofensivas, sino incluso heréticas.

Dentro de este ejercicio de deslegitimación mutua, la autovictimización se ha convertido ya en parte integrante del discurso religioso mediático. Las luchas actuales son recontextualizadas en amargos capítulos de la historia remota y los agravios presentes son representados bajo la luz del pasado. De esta manera, podemos afirmar que el actual enfrentamiento religioso entre sunníes y chiíes es, de hecho, una tapadera de lo que no es más que un conflicto moderno entre saudíes e iraníes, que está siendo representado como una continuación de las viejas batallas del siglo VII entre dos facciones de los compañeros de Muhammad. Dichas batallas míticas son claramente binarias, entre la Verdad y la Falsedad, sin terreno entre medias, pues solo puede haber una verdad religiosa única y absoluta, que cada parte reclama como propia. Pero si hasta ahora todas estas proclamas habían quedado enterradas por la historia, reducidas a libros y argumentaciones teológicas, ahora están siendo retransmitidas a diario en todas las programaciones televisivas confesionales.

Esta sobrecarga mediática continua del ambiente con material religioso claramente sectario e inconciliable ha acabado exacerbando la polarización en sociedades mixtas como las que habitan Iraq, el Líbano, Siria, Bahreín y Arabia Saudí. En paralelo a esta emergencia del sectarismo, las bases de una larga experiencia de convivencia entre chiíes, sunníes y cristianos han comenzado a erosionarse. Los medios están amplificando, en muchos casos de manera totalmente desproporcionada, incidentes, anécdotas y agravios sectarios, provocando así mayores muestras de ira y odio. En un ambiente tan envenenado, las representaciones de la erosión de la convivencia adquieren ya una periodicidad cotidiana, desde la segregación de vecindarios por razones religiosas y sectarias hasta casos de divorcios de parejas mixtas.

9 Véase la declaración en YouTube, <<http://www.youtube.com/watch?v=MKfN13pqKbs>> [Consultado el 22 de enero de 2014]; véase también el comentario de Mohammad al-Musfir (2014). «Iraq Calls upon the Arabs», *Al-Sharq*, 13 de enero de 2014, p. 34.

Esta degradación del terreno social común ha debilitado aún más, si cabe, el ya frágil concepto de *ciudadanía*, que no ha llegado a tener opción de arraigar realmente en ninguno de los Estados poscoloniales de Oriente Medio. En consecuencia, las lealtades religiosas y sectarias se están imponiendo a los conceptos de *pertenencia nacional* y de *ciudadanía*, buscando nuevos puntos de referencia y de autoridad, tanto dentro como fuera de cada país. Los medios transnacionales, especialmente los confesionales, ofrecen escenarios y canales para comunicar dichas lealtades a través de las fronteras. Los miembros de las corrientes chií y sunní de cualquier país tienden así a desarrollar vínculos de pertenencia más sólidos hacia sus correligionarios de otros países. Por ejemplo, muchos de los chiíes del este de Arabia Saudí suelen sentirse más cercanos a los chiíes iraníes, o incluso al propio Estado iraní, que a sus conciudadanos saudíes sunníes o al Estado saudí. Desde la guerra de Iraq de 2003 y el predominio en ese país de la corriente chií, los iraquíes sunníes se sienten totalmente ajenos a su Estado y tal vez también a la mayoría iraquí chií. Pero la cobertura mediática de la marginación y de los agravios sufridos por los sunníes en Iraq está creando vínculos transnacionales y expectativas de ayuda y apoyo por parte de sus «hermanos sunníes» de otros lugares. El alcance transnacional de los medios actuales está pues desempeñando un importante papel negativo en el desmantelamiento de la esfera nacional, sustituyéndola por una difusa y oscura esfera religiosa que atraviesa toda la región y conecta comunidades pertenecientes al mismo grupo sectario.

En este caótico ambiente sectario, repleto de medios de comunicación manipuladores, los Estados no están siendo precisamente neutrales. Como ya hemos comentado anteriormente, la mayoría de estos medios son directamente de propiedad estatal o bien, indirectamente, quedan bajo su ámbito de influencia. Mantener una televisión en Oriente Medio, especialmente en la región árabe, es algo que difícilmente resulta rentable, en sentido económico. Aparte de unos pocos canales que se centran en programaciones de entretenimiento, música, culebrones o *shows* occidentalizados, la industria televisiva se halla pues fuertemente subvencionada y es muy dependiente de los gobiernos.¹⁰ Y, en concreto, los noticieros y medios confesionales están ampliamente bajo la cobertura de los Estados, por lo que se puede asegurar que queda dentro de las capacidades gubernamentales el mitigar el sectarismo de ciertos medios, rebajar su tono o incluso apagarlos completamente.

Pero existen también ciertas redes mediáticas complejas, especialmente en el caso de los canales confesionales, que no son comerciales, pero que tampoco pertenecen al Estado. A lo largo de aproximadamente las últimas dos décadas, durante el auge en la región del islamismo, han pasado a formar parte de su paisaje medios confesionales autónomos, aunque apoyados o aprobados por los Estados en pugna. Sus propietarios son grupos religiosos, personas particulares, organizaciones caritativas (en el caso de los medios chiíes) o incluso

10 Para consultar una descripción minuciosamente detallada del mapa de los medios árabes, tanto de los subvencionados como de los comerciales, véase Naomi Sakr (2007). *Arab Television Today*. Londres: I. B. Tauris.

líderes religiosos, como los *marji' taqleed* chiíes, que poseen recursos suficientes y una continua entrada de donaciones para poder mantener su agenda mediática. Inicialmente, la labor de estas instituciones e individuos —como numerosas organizaciones caritativas y religiosas iraníes y saudíes— permanecía en consonancia con las líneas de actuación de los Estados. Pero con el paso del tiempo, la experiencia acumulada y su perfeccionamiento técnico, estos actores han comenzado a aventurarse por aguas más independientes. Algunos han incrementado sus dimensiones, recursos, redes y autonomía hasta un punto que supera el control directo y automático del Estado, de manera que pretender «apagarlos» o neutralizarlos se convierte en una decisión que requiere complicadas maniobras y cuyo éxito, incluso, no está asegurado.¹¹

El actual azote de los medios confesionales en toda la región tiene además otra manifestación e impacto que está azuzando aún más el sectarismo: la persistente promoción de conceptos artificiales de *homogeneidad* dentro de las muy diversas comunidades chiíes y sunníes. Los medios confesionales sectarios tienden a ignorar absolutamente la naturaleza heterogénea y plural de casi todas las comunidades chiíes y sunníes, de modo que pretenden imponer desde arriba categorizaciones e identidades tajantemente dicotómicas y exclusivistas, asumiendo la existencia de unas comunidades totalmente separadas y rotundamente homogéneas. Identifican, por ejemplo, a las personas únicamente por su afiliación religiosa, reduciéndolas al limitado juego de etiquetas chií-sunní. Esta reducción lleva aparejada un «set de prejuicios» que representan a la persona no solo como creyente, sino sobre todo como practicante y políticamente cercano «a nuestro bando». Estas identidades tan restringidas y forzadas no dejan espacio a personas no religiosas, a sunníes o chiíes laicos o simplemente a los amplios segmentos de población políticamente indiferente.

Otra característica propia y omnipresente en estos medios confesionales y sectarios es el fenómeno de las fetuas televisivas.¹² Los *shows* de fetuas, normalmente presentados por algún reconocido estudioso del islam que atiende llamadas y mensajes instantáneos de la audiencia con preguntas sobre su visión en cuestiones específicas, suelen ocupar un espacio central en la programación de todo canal televisivo confesional —o de cualquier otro medio de comunicación confesional—. Estos *shows* suelen atraer a un público numeroso (y, por lo tanto, también a la publicidad), por lo que se produce una auténtica competición estelar entre telepredicadores en torno a las cifras de seguidores y a los índices de audiencia. Aunque las fetuas constituyen una tradición religiosa profundamente arraigada entre los musulmanes, este fenómeno reciente de uso abusivo y consumo rápido de estos consejos está generando un impacto sociocultural de enormes dimensio-

11 Hallamos un claro ejemplo de ello en el caso de los grupos e individuos saudíes y de otros lugares del Golfo que apoyan a al-Qaeda y a otros grupos armados yihadistas; tras años de esfuerzos por controlar las donaciones y por aplicar leyes y medidas represivas, sigue fluyendo la financiación procedente del Golfo hacia estos grupos.

12 Una fetua es una norma religiosa emitida por un estudioso autorizado del islam sobre un tema específico presentado por personas que no están seguras de cómo resolverlo. Así, la fetua informa a dichas personas si la cuestión está permitida (*halal*) o prohibida (*haram*).

nes. Originalmente, la petición de una fetua se limitaba a cuestiones graves especialmente difíciles de resolver; las cuestiones más leves se dejaban a la conciencia del creyente. Según nos enseña la tradición del profeta Muhammad, este invita al creyente a preguntar primero a su propio corazón, especialmente ante cuestiones nuevas y perturbadoras.¹³ La razón de ser de esta enseñanza es salvaguardar el empoderamiento personal de cada musulmán en su comunicación directa con Allah. En consecuencia, lo que pretende es limitar la autoridad de terceros, entre ellos a los estudiosos y teólogos, evitando así que pretendan establecer una jerarquía paternalista sobre el pueblo. Este énfasis de la teología islámica en la relación directa entre el individuo y Allah siempre ha buscado mitigar la influencia de todo mediador que pretendiera así lograr poder religioso. La institución de la fetua constituye sin embargo una excepción a esta regla y un poderoso instrumento concedido a los estudiosos del islam para influenciar y dirigir las vidas de los individuos. Se trataría pues de un «tercero» que interfiere en el espacio vertical entre el pueblo y el cielo, por lo que ha de usarse con gran prudencia.

Pero la proliferación de fetuas emitidas por diversos medios y, de manera más efectiva, a través de las pantallas televisivas, está conduciendo a lo que se podría denominar una «fetuación» de la esfera pública, donde *todas* las áreas de la vida social están pasando bajo la lupa de la fetua para otorgarles legitimidad o negársela. En paralelo a la multiplicación de muftíes y de telepredicadores, esta «fetuación» de la esfera pública está de hecho menoscabando la posibilidad de los individuos de pensar libremente, de guiarse por su propia conciencia y de confiar en su propia comprensión de su religión. Y lo que es aún peor, este poderoso instrumento de la fetua ha acabado en manos de cientos de supuestos expertos en realidad poco formados, cuyas ansias por obtener autoridad religiosa les conduce a ampliar las áreas de la vida sujetas a la fetua. Y en medio de esta intensificación de la influencia religiosa y de la «fetuación» de la vida pública, se está imponiendo la tendencia a aplicar estas interpretaciones para juzgar las relaciones con otras corrientes sectarias; así, personas acostumbradas a interactuar con absoluta normalidad durante décadas con creyentes de otras tendencias, se ven ahora arrinconadas por fetuas que representan «a los demás como enemigos de Allah que deben ser evitados».¹⁴

Por último, pero no menos importante, los medios confesionales y sectarios realzan la superioridad propia sobre los demás y fomentan discursos que glorifican y purifican al grupo propio frente a los otros grupos, que son demonizados

13 Se cuenta que un hombre se acercó al profeta Muhammad para preguntarle sobre lo que es correcto y lo que es incorrecto hacer, y su respuesta fue la siguiente: «Consulta tu corazón y la virtud es aquello con lo que la persona se siente tranquila, y la maldad es lo que se remueve dentro de la persona y vacila en el pecho, te opine la gente lo que te opine».

14 Véase, por ejemplo, las fetuas emitidas por predicadores salafíes que prohíben el matrimonio de hombres sunníes con mujeres chiíes, así como igualmente compartir la comida con ellas, en: <<http://www.ahlaltheeth.com/vb/showthread.php?t=147228>> [Consultado el 23 de enero de 2014]. Sobre las relaciones con los cristianos, innumerables fetuas difundidas a través de las pantallas de televisión y de medios en línea prohíben, por ejemplo, felicitar a los cristianos las fiestas de Navidad y de Año Nuevo: <<http://www.youtube.com/watch?v=RgsMgZZ8o5g>> [Consultado el 23 de enero de 2014]. Cabe, sin embargo, señalar que, a pesar de la confusión creada por esta «fetuación» mediática, existen también fetuas que adoptan otros planteamientos y critican las posturas más estrictas y extremistas.

y envilecidos. Difunden, de forma constante y repetitiva, la insistente creencia de hallarse en el único camino correcto, mientras todos los demás pisan terreno pantanoso en el campo equivocado. Y, al enmarcar dicha superioridad con referencias espirituales, toda convergencia hacia puntos comunes se hace religiosamente inadmisibles. Las corrientes ortodoxas sunníes y chiíes han entablado una guerra de «suma cero» en las pantallas televisivas árabes regionales y extrarregionales, rechazando de forma total y absoluta las creencias de la otra parte, sin ofrecer ninguna posibilidad de compromiso ni de solución a semejante dilema.

BIOGRAFÍA DEL AUTOR

Khaled Hroub es profesor residente en el Departamento de Estudios de Oriente Medio y de Medios de Comunicación Árabes de la Universidad del Noroeste (Qatar), así como investigador sénior en el Centro de Estudios Islámicos de la Facultad de Estudios de Asia y Oriente Medio en la Universidad de Cambridge, donde es además director del Cambridge Arab Media Project (CAMP). Es autor de *Hamas: A Beginners Guide* (2006/2010), *Hamas: Political Thought and Practice* (2000), y editor de *Political Islam: Context Versus Ideology* (2011) y de *Religious Broadcasting in the Middle East* (2012). También ha publicado en árabe *Fragility of Ideology and Might of Politics* (2010), *In Praise of Revolution* (2012), *Tattoo of Cities* (literatura, 2008) y *Enchantress of Poetry* (poesía, 2008).

RESUMEN

Los Estados y actores políticos que rivalizan por el poder en Oriente Medio, como en otras partes del mundo, están usando los medios confesionales de diferentes maneras y con diversos fines: para atesorar legitimidad, movilizar a la gente y reforzar su control del poder. Pero en los últimos años, sin embargo, este uso (y abuso) de los medios confesionales está adoptando manifestaciones cada vez más peligrosas: mientras violentos conflictos políticos, intranacionales y transnacionales, asolan a varios países de la región, los actores políticos acuden a referencias religiosas y sectarias para justificar sus reclamaciones y posturas. Siendo este un terreno siempre pantanoso, una parte significativa de los medios confesionales ha caído en manos de intereses de poder y se está dedicando a recontextualizar los conflictos políticos entre los bandos proiraní y prosaudí en términos religiosos prochiíes y prosunníes. El presente análisis pretende conceptualizar la formación de este nuevo territorio ocupado por medios confesionales e intereses políticos dentro del contexto sunní-chií, su naturaleza manipuladora y sus efectos.

PALABRAS CLAVE

Medios sectarios en Oriente Medio, medios confesionales, esfera pública islámica.

ABSTRACT

Rivaling states and political actors in the Middle East, as in other parts of the world, have used religious media in different ways and for various ends: to amass

legitimacy, mobilise people and enhance their control of power. In recent years, however, this (mis)use of religious media has taken precarious manifestations. With intra-national and cross-national political and violent conflicts sweeping several countries, political actors resorted to religious and sectarian references to justify their claims and positions. Dangerous terrain as it has always been and falling in the trap of politicians, significant part of religious media started to re-frame the political conflicts between the Saudi Arabia-led and the Iran-led competing camps in religious Sunni/Shia terms. The following discussion attempts to conceptualise the formation of this new religious media/politics territory within the Sunni/Shia context, its manipulative nature and impact.

KEYWORDS

Middle East sectarian media, religious media, Islamic public sphere.

الملخص

تستعمل الدول وغيرها من الفاعلين السياسيين المتنافسين على السلطة في منطقة الشرق الأوسط ، مثلما يحدث في العالم بأسره، وسائل الإعلام الطائفية بأشكال مختلفة و من أجل غايات متعددة: منها إكتساب الشرعية، و تعبئة الجماهير و تعزيز تحكمهم في السلطة. لكن مع ذلك، فإن هذا الإستعمال (و الشطط فيه) إكتسى في السنوات الأخيرة مظهرات تتزايد خطورتها بإستمرار: إذ و بينما تعيش عدة بلدان في المنطقة صراعات سياسية عنيفة، داخلية و عابرة للحدود، يلجأ الفاعلون السياسيون إلى مرجعيات دينية و مذهبية لترير مطالبهم و موافقهم. و لأن هذا المجال هو مجال دائم التعقيد، فقد وقع جانب مهم من وسائل الإعلام الطائفية في يد المصالح السلطوية، و يتم إستخدامها من أجل إضفاء طابع ديني شيعي سني على الصراع السياسي بين الطرف الموالي لإيران و الطرف الموالي للعربية السعودية. و يهدف هذا التحليل إلى مفهمة تشكّل هذا المجال الجديد الذي تحتله وسائل الإعلام الطائفية و المصالح السياسية في السياق السني الشيعي، و تحديد طبيعته التلاعبية و الآثار المترتبة عنه.

الكلمات المفتاحية

وسائل الإعلام المذهبية في الشرق الأوسط، وسائل الإعلام الطائفية، المجال العمومي الإسلامي.

COMPETENCIA ECONÓMICA POR LA SUPREMACÍA REGIONAL: IRÁN VERSUS ARABIA SAUDÍ (Y QATAR)

Thierry Coville

La competencia por la supremacía regional entre Irán y Arabia Saudí, que ha alcanzado un nuevo grado de intensidad a raíz de la guerra de Siria, tiene también un importante componente económico. De hecho, la competencia entre estas dos potencias adopta igualmente la forma de una oposición entre dos poderes económicos. Este artículo pretende analizar dicha competencia en tres cuestiones. Irán y Arabia Saudí son dos de los mayores proveedores mundiales de energía, por lo que resulta obvio que la capacidad para gestionar de la manera más eficiente posible todos estos enormes recursos energéticos constituye uno de los elementos claves de dicha competencia. Pero el resultado de la misma también depende de la forma en que cada uno de estos países sea capaz de integrarse en la economía global. La tercera cuestión consiste en que el poder relativo de ambos sistemas económicos también ha de ser analizado desde el punto de vista de sus entornos políticos y sociales.

Competición en el sector energético

Petróleo

Ambos países se cuentan entre los más importantes actores de la Organización de Países Exportadores de Petróleo (OPEP). Aunque existan algunas incertidumbres respecto al nivel real de reservas de petróleo proclamadas por los mayores productores, no cabe ninguna duda de que tanto Arabia Saudí como Irán se cuentan entre las primeras potencias mundiales en esta materia: poseen, respectivamente, las segundas y las cuartas mayores reservas de petróleo de todo el planeta.

Cuadro I. Reservas y producción de petróleo de Irán y Arabia Saudí (en porcentaje del total mundial).

	Irán	Arabia Saudí
Reservas probadas	9,4	15,9
Producción	4,2	13,3

Fuente: BP, p. 1. c. *Statistical Review of World Energy*, junio de 2013.

Tendencias de la producción de petróleo

Ambos países constituyen economías del petróleo: sus sistemas económicos son altamente dependientes de la exportación petrolera, que representa el 86,9% de las exportaciones y el 91,8% de los ingresos públicos en Arabia Saudí, y el 69,5% de las exportaciones y el 42,7% de los ingresos públicos en Irán (véase

el Cuadro 2). Si bien hay que tener en cuenta que el sector petrolífero iraní se ha visto afectado por las sanciones estadounidenses desde la Revolución Islámica de 1979. En 1995, una orden ejecutiva del presidente de Estados Unidos impuso un embargo a la industria petrolífera iraní; ese mismo año, el Congreso estadounidense aprobó la *Iran-Libya Sanctions Act* (*ILSA*; 'ley de sanciones a Irán y Libia'), que prohibía toda inversión estadounidense o extranjera superior a 20 millones de dólares en la industria petrolífera iraní.¹ A pesar de lo cual, el gobierno iraní no experimentó demasiados problemas para vender su petróleo a Europa y a Asia. Aunque la *ILSA* pretendía limitar las inversiones extranjeras en el sector energético iraní, algunas compañías europeas (como Total y Ente Nazionale Idrocarburi, ENI) lograron invertir en el mismo, a pesar de las sanciones. Así que, finalmente, estas no consiguieron afectar seriamente al nivel de producción de petróleo iraní, aunque Irán perdiera algunos de los ingresos previsibles de no haberse dado esta oposición estadounidense al uso de los oleoductos iraníes para la exportación de petróleo extraído del Mar Caspio, así como a las inversiones en la explotación del petróleo azerí en 1995. En lo que respecta a su rival directo, las buenas relaciones estadounidenses con Aramco,² la empresa pública petrolífera saudí, constituyen un hecho innegable. Arabia Saudí, único país del mundo con capacidad real para incrementar significativamente su producción de petróleo, siempre ha desempeñado un papel clave en el mantenimiento de la estabilidad del mercado mundial de petróleo.

Cuadro 2. Parte del petróleo en las exportaciones e ingresos públicos de Irán y Arabia Saudí.

%	Exportaciones petroleras/ exportaciones totales	Ingresos petroleros/ Total de ingresos
Irán	69,5	42,7
Arabia Saudí	86,9	91,8

Fuente: Banco Central de Irán (CBI, por sus siglas en inglés); autoridades monetarias saudíes.

Pero, desde 2011, las sanciones estadounidenses al sistema financiero iraní y el embargo de la Unión Europea (UE) al petróleo iraní³ han provocado un descenso de la producción iraní de petróleo de los 3,6 millones de barriles diarios (en 2010) a 2,6 millones (en septiembre de 2013). Teniendo en cuenta que Irán necesita alrededor de 1,5 millones de barriles para su consumo interno, esto sig-

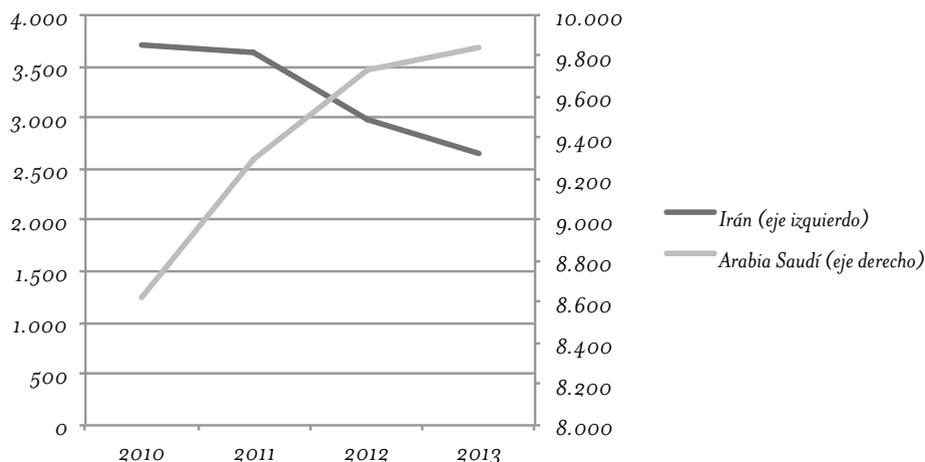
1 La *Iran-Libya Sanctions Act* se convirtió, en 2006, en las *Iran Sanctions*. Véase Kenneth Katzman (2007). *The Iran Sanctions Act (ISA)*. Washington D. C.: Congressional Research Service Report for Congress, 12 de octubre, <<http://www.fas.org/sgp/crs/row/RS20871.pdf>> [Consultado el 4 de diciembre de 2013].

2 Hasta 1980, varias empresas petrolíferas estadounidenses poseían participaciones en el capital de Aramco.

3 En julio de 2012, los países de la UE han dejado de comprar petróleo a Irán.

nifica que sus exportaciones han decrecido aproximadamente un 50%. En 2012, los principales clientes del petróleo iraní eran China y la India (50%), Corea del Sur y Japón (21%), y Grecia, Italia, España y Turquía (14%).⁴ Esto ha provocado un enorme impacto macroeconómico en la economía de Irán, cuyo gobierno ha reconocido una brusca recesión en 2012, del 5,8% en términos de caída del PIB, cuando en 2011 este mismo indicador había experimentado un incremento del 3%. La escasez de divisas extranjeras ha conducido a una amplísima depreciación de la moneda iraní desde 2010, lo que ha ocasionado una aceleración de la inflación, que se ha catapultado del 12,4% en 2010 hasta el 41,6% en septiembre de 2013. Cabe destacar que Arabia Saudí ha desempeñado un papel fundamental en el éxito de estas sanciones, dado que ha incrementado gradualmente su nivel de producción desde 2011, con el fin de compensar el descenso del suministro de petróleo iraní (véase el Gráfico 1). Los principales destinos del petróleo saudí en 2012 fueron Asia (54%), Estados Unidos (15%) y Europa (15%). En 2012, ya era el segundo proveedor mundial de petróleo a Estados Unidos, tras Canadá.⁵

Gráfico 1. Producción petrolera iraní y saudí (miles de barriles/día).



Fuente: OPEP.

En los últimos años, en ambos países se ha producido, no obstante, una sensible aceleración de las exportaciones no petroleras (véase el Gráfico 3). En el caso de Arabia Saudí, este tipo de exportaciones parece haberse beneficiado de su

4 Véase U. S. Energy Information Administration, <http://www.eia.gov/> [Consultado el 13 de febrero de 2014].

5 *Ibidem*.

pertenencia a la Organización Mundial del Comercio (OMC) desde 2005. En el caso de Irán, esto se ha debido a un notable descenso de las exportaciones petroleras, lo que ha sido evidentemente un «efecto de las sanciones», que han obligado así al gobierno y al sector privado a buscar fuentes alternativas de obtención de divisas. Por otro lado, la competitividad de Irán ha mejorado gracias a la devaluación de su moneda desde 2010, de nuevo debido a las sanciones. El valor del dólar estadounidense frente al rial iraní se ha incrementado en el mercado negro de 10.000 riales a casi 36.000 riales a finales de 2012 (véase el Gráfico 2). Como hemos comentado, aunque ambos países han incrementado sus exportaciones no petroleras, Irán parece menos dependiente del petróleo en su comercio exterior; los productos no petroleros (agrícolas e industriales) representan una mayor parte del total de exportaciones en Irán que en Arabia Saudí en 2012 (véanse los Cuadros 2, 3 y 4).⁶ El comercio exterior iraní ha reducido de hecho su dependencia de los ingresos del petróleo a un ritmo mayor que Arabia Saudí. La proporción entre exportaciones e importaciones no petroleras en Irán se ha elevado del 28,4% al 45% en 2012.⁷ Durante este mismo periodo de tiempo, esta proporción en Arabia Saudí ha aumentado solo del 17,6% al 21,3%. Pero lo más interesante del asunto es que en Irán existe un verdadero consenso, tanto en el gobierno como en el sector privado, sobre la necesidad de mejorar la competitividad de las empresas privadas con el fin de incrementar este tipo de exportaciones. En esta línea, el nuevo gobierno de Rohani ha dejado bien clara su voluntad de promover el sector privado,⁸ incrementando su peso económico y simplificando el entorno legal empresarial.⁹

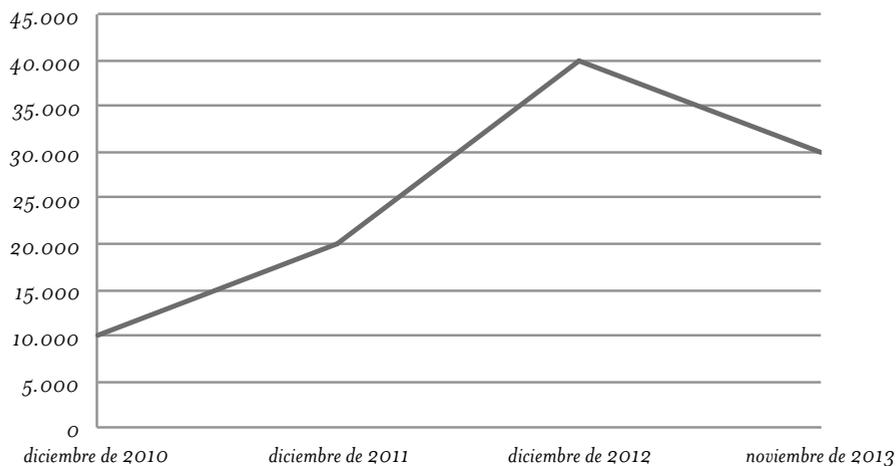
6 Estos datos sobre exportaciones no petroleras proceden de fuentes nacionales. El autor ha realizado algunas modificaciones para que los datos de Irán y Arabia Saudí resulten comparables. Existe, por lo tanto, cierto grado de incertidumbre sobre la fiabilidad estadística de estas fuentes y datos.

7 Esta proporción ha experimentado un incremento neto en 2012 debido al menor nivel de importaciones por culpa de las sanciones; aunque también refleja la capacidad de la economía iraní para reducir su dependencia del petróleo.

8 Véase «Willingness to Cooperate between the Economic Team of Rohani and the Private Sector», *Donya Eqtesad*, 3 de diciembre de 2013, <<http://www.donya-e-eqtesad.com/news/750954/>> [Consultado el 4 de diciembre de 2013].

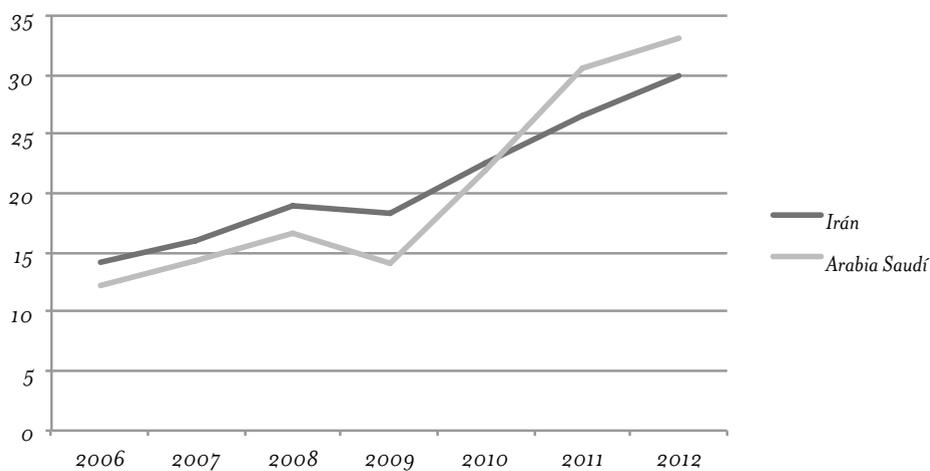
9 Véase «To Suppress Non-Obligatory Regulations, the Priority of Namatzadeh (Minister of Industry, Mines and Commerce)», *Eghtesadonline*, 25 de agosto de 2013, <<http://www.eghtesadonline.com/fa/content/24811/>> [Consultado el 4 de diciembre de 2013].

Gráfico 2. Tasa de cambio \$/rial en el mercado negro.



Fuente: Estimaciones del autor.

Gráfico 3. Exportaciones no petroleras de Irán y Arabia Saudí (en millones de millones de dólares).



Fuente: CBI y Agencia Monetaria de Arabia Saudí (SAMA, 'Saudi Arabia Monetary Authorities').

Cuadro 3. Composición de las exportaciones iraníes en 2012 (%).

Petróleo	69,5
Agricultura	5,9
Petroquímicos	10,0
Productos industriales	13,6
Total	100,0

Fuente: CBI.¹⁰

Cuadro 4. Composición de las exportaciones de Arabia Saudí en 2012 (%).

Petróleo	86,9
Agricultura	0,9
Petroquímicos	8,5
Manufacturas	0,9
Otros	2,7
Total	100,0

Fuente: Autoridades monetarias de Arabia Saudí.

La dependencia del petróleo de Irán también resulta menos aguda en lo referente a las cuentas públicas. En 2012, los ingresos por petróleo han supuesto en este país el 42,7% del total, frente al 91,8% en Arabia Saudí. Es cierto que las sanciones económicas han contribuido significativamente a un descenso de la importancia relativa de estos ingresos en el total de ingresos de Irán desde 2010 (que en dicho año suponía un 53% del total). Pero incluso remontándonos a 2010, el sistema fiscal iraní ya era menos dependiente de los ingresos del petróleo que Arabia Saudí. En cualquier caso, parece claro que el impacto de las sanciones ha convencido a las autoridades iraníes de la conveniencia de acelerar las reformas, desarrollando en este sentido su sistema fiscal. No obstante, a pesar de su menor dependencia del petróleo, cabe señalar que la gestión gubernamental de los ingre-

10 Patrick Clawson (2013). «Iran Beyond Oil?», *Policywatch* 2062, Washington D. C.: Washington Institute for Near East Policy, abril de 2013, <<http://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/iran-beyond-oil>> [Consultado el 4 de diciembre de 2013].

Los del petróleo durante los últimos años no ha estado exenta de críticas. En 1999, el gobierno de Mohammad Khatami creó el Fondo de Estabilización del Petróleo (OSF, por sus siglas en inglés), cuyo objetivo consistía en invertir los ingresos derivados de este en el fomento del sector privado, además de funcionar como estabilizador de las fluctuaciones de dichos ingresos (solo una cantidad presupuestada de los mismos se encausa a la hacienda pública, junto al extra asignado al OSF). Pero bajo la presidencia de Mahmoud Ahmadinejad (2005-2013), los fondos del OSF fueron desviados para financiar gastos gubernamentales. Posteriormente, en 2011, el OSF fue sustituido por el Fondo de Desarrollo Nacional (NDF, por sus siglas en inglés), determinando el destino al mismo de un mínimo del 20% de los ingresos nacionales en concepto de exportación de petróleo y gas, de modo que es un fondo solo disponible para inversiones de capital a largo plazo (especialmente, inversiones estratégicas y en nuevas tecnologías). Así que el NDF no está diseñado para actuar como estabilizador de las fluctuaciones de los ingresos del petróleo, como hacía el OSF, sino que se limita a ser un fondo de inversiones. Además, debido al agudo descenso de dichos ingresos en 2012, al final este fondo ha sido usado principalmente para financiar gastos públicos. En octubre de 2013, el total de sus activos apenas alcanzó los 18.100 millones de dólares, 14.000 millones menos que la cifra anteriormente estimada de 32.000 millones, según declaraciones de su propio Consejo de Administración.¹¹ Es de esperar que el nuevo gobierno mejore la transparencia de este fondo y lo utilice efectivamente para financiar al sector privado.¹²

En Arabia Saudí se han ido estableciendo varios fondos soberanos de inversión; el mayor de ellos, SAMA Foreign Holdings, es el encargado de gestionar los excedentes del petróleo (cuando los ingresos del mismo resultan superiores a lo presupuestado). SAMA, que actúa también como banco central del país, gestiona actualmente unos fondos que ascienden a un total de activos de 675.900 millones de dólares, los segundos más elevados del mundo.¹³ Su estrategia nunca ha cambiado, a pesar de las variaciones en los precios del petróleo y de los recortes presupuestarios del Estado saudí. Siempre ha actuado como un fondo de estabilización con una estrategia de mantenimiento del valor inicial de los activos, mediante inversiones seguras en los mercados financieros.¹⁴ En 2008, SAMA mantuvo hasta el 85% de sus activos invertidos en títulos de renta fija en dólares estadounidenses. A pesar de la crisis de los créditos *subprime*, este fondo no ha modificado su estrategia inversora.¹⁵ La importancia de sus activos y el hecho de que la mayor parte de su cartera de valores esté invertida en los mercados financieros estadounidenses delatan claramente el carácter de «poder blando» que Arabia Saudí pretende ejercer

11 Véase «National Development Fund's Assets \$14 Billion Less than Thought», *Tehran Times*, 26 de octubre de 2013.

12 Véase Bijan Khajepour (2013). «Development Fund to Fill New Role Hopes Iran's Private Sector», *Al-Monitor*, 3 de octubre de 2013, <<http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2013/10/hope-for-iran-private-sector-national-development-fund.html#>> [Consultado el 4 de diciembre de 2013].

13 Sovereign Wealth Fund Institute, <http://www.swfinstitute.org/swfs/sama-foreign-holdings/> [Consultado el 4 de diciembre de 2013].

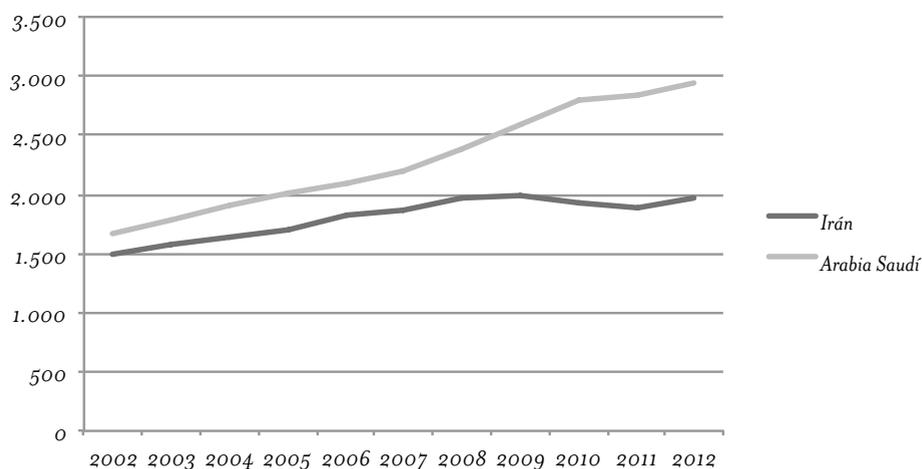
14 Sara Bazoobandi (2013). *The Political Economy of the Gulf Sovereign Wealth Funds: A Case Study of Iran, Kuwait, Saudi Arabia and the United Arab Emirates*. Oxon: Routledge, p. 66.

15 *Ibidem*, p. 66.

a escala global, aventajando en este sentido a Irán, donde los activos del fondo soberano de inversión casi nunca son invertidos fuera del país.

Tanto Irán como Arabia Saudí son también muy dependientes del petróleo como fuente interna de energía. Debido al fuerte crecimiento demográfico y al bajo precio de la energía, el consumo interno de petróleo ha aumentado en ambos países, lo que constituye una cuestión estratégica, pues conlleva una reducción de la cantidad de petróleo exportable (véase el Gráfico 3). En 2010, el gobierno de Mahmoud Ahmadinejad lanzó un ambicioso plan para reducir los subsidios energéticos en Irán que se basaba en una inteligente estrategia de compensación de los crecientes precios energéticos mediante transferencias financieras a la población. Pero dicho plan ha recibido duras críticas debido a sus efectos inflacionistas y a su falta de ayuda a las empresas (que han tenido que soportar el incremento de los precios energéticos). A pesar de todos estos defectos, el plan ha sido implementado y ha posibilitado una reducción del consumo de petróleo en Irán entre 2010 y 2011.¹⁶ Se trata de la primera vez que un gobierno se atreve a reducir los subsidios energéticos en Irán. Arabia Saudí aún no ha llevado a cabo semejante reforma y, aunque su potencial de exportación petrolera sigue siendo enorme, las tendencias actuales de consumo energético podrían derivar, a largo plazo, hacia una importante reducción de sus exportaciones petroleras (véase el Gráfico 4).

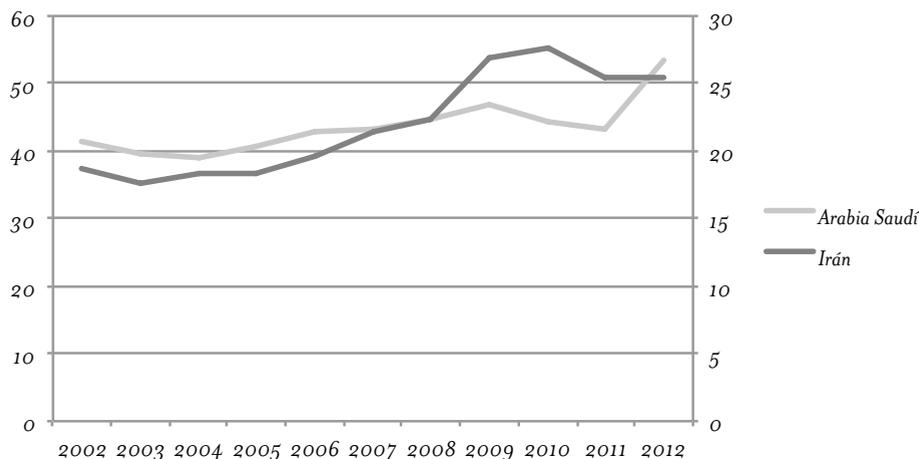
Gráfico 4. Consumo de petróleo de Irán y Arabia Saudí (miles de barriles/día).



Fuente: BP, p. l. c.

16 Thierry Coville (2012). La Suppression des subventions en Iran: une révolution économique?, en A. Djamshid (ed.). *La Rente en République islamique d'Iran*. Paris: L'Harmattan, pp. 75-88.

Gráfico 5. Consumo de petróleo de Irán y Arabia Saudí (porcentaje de la producción).¹⁷



Fuente: BP, p. l. c.

El reciente tratado nuclear iniciado en Ginebra entre Irán y el 5+1 (los cinco miembros del Consejo de Seguridad de la Organización de las Naciones Unidas más Alemania) puede, evidentemente, cambiar el entorno de la competición energética en el sector petrolero. Si en un plazo de seis meses o un año se produce un acuerdo final, es de esperar un incremento de la producción de petróleo iraní. En tal caso, el impacto macroeconómico en la economía iraní debería de ser positivo, en términos de mayor crecimiento y menor inflación. Pero el impacto en el precio del petróleo va a depender, entre otros factores, de la estrategia de Arabia Saudí: si decide reducir su producción, esto mantendría los precios del petróleo en el nivel actual. Entre otras consecuencias, podría producirse también un incremento de las inversiones directas extranjeras en el sector del petróleo iraní (incluso procedentes de Estados Unidos).¹⁸ También resultará interesante comprobar si el reciente giro iraní hacia el desarrollo de industrias no petrolíferas se mantendrá tras esta recuperación de sus ingresos del petróleo.

Gas natural

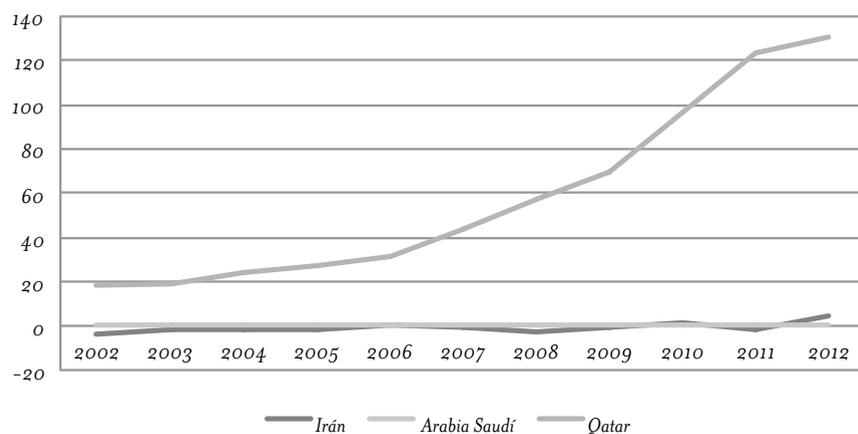
También en el ámbito del gas natural Irán y Arabia Saudí están en directa competencia, pues poseen respectivamente la primera y la quinta mayor reserva mun-

17 El incremento del consumo de petróleo de Irán (en proporción a su producción de petróleo) en 2012 se debe en realidad a la reducción de la producción debido a las sanciones.

18 Uno de los interrogantes a este respecto es el calendario de abolición de las sanciones, lo que no resulta fácil de determinar, habida cuenta del complejo aparato legal que caracteriza a estas normas sancionadoras. Véase International Crisis Group (2013). *The Spider Web: The Making and Unmaking of Iran Sanctions, Middle East Report*, Bruselas: International Crisis Group, 138, febrero de 2013.

dial de este recurso. Pero el entorno de este sector se ha visto totalmente transformado por la entrada de un nuevo actor, Qatar, que posee la tercera mayor reserva mundial de gas natural. De los tres países, Qatar ha sido el que ha impulsado con mayor éxito sus exportaciones (véase el Gráfico 6), lo que se ha debido a una política activa de desarrollo del sector del gas natural mediante la atracción de inversiones extranjeras para el incremento de la producción y de las exportaciones (facilitado por un bajo consumo nacional y una población reducida). Irán y Arabia Saudí, en cambio, no han sido capaces de desarrollar su producción de gas natural al mismo ritmo. En Irán, esta se ha visto obstaculizada por un clima de pobres inversiones y por las sanciones. En Arabia Saudí, el sector del gas natural tan solo está empezando a abrirse gradualmente a los inversores extranjeros. Y en ambos países, la prioridad ha consistido en destinar la producción de gas natural al consumo interno. La estrategia qatarí basada en el desarrollo de las exportaciones de gas natural ha conducido a un enorme incremento del nivel de vida en este país. Con un Producto Nacional Bruto per cápita de 76.010 dólares estadounidenses en 2011,¹⁹ Qatar es uno de los países más ricos del mundo. Para ello, ha creado un fondo soberano de inversión, la Autoridad de Inversiones Qataríes, que en noviembre de 2013 gestionaba unos activos de 115.000 millones de dólares.²⁰ La Autoridad de inversiones qataríes constituye así el 11.º mayor fondo soberano de inversión del mundo. La importancia de las inversiones realizadas por este fondo en diferentes industrias claves de Europa occidental y Estados Unidos demuestra igualmente la emergencia de Qatar como un nuevo «poder blando» mundial. Se trata aquí también de un ámbito donde Irán se halla en desventaja con respecto a sus vecinos árabes.

Gráfico 6. Exportaciones de gas natural de Irán, Qatar y Arabia Saudí (en miles de millones de metros cúbicos).



Fuente: BP, p. l. c.

19 The World Bank, <http://data.worldbank.org/country/qatar> [Consultado el 13 de febrero de 2014].

20 Véase Sovereign Wealth Fund Institute, <http://www.swfinstitute.org/swfs/sama-foreign-holdings/> [Consultado el 13 de febrero de 2014].

De nuevo, el reciente tratado nuclear transitorio acordado entre Irán y el 5+1 puede tener un importante impacto en el desarrollo del sector de gas natural iraní. El gobierno de este país necesita inversiones extranjeras para explotar los yacimientos de gas natural, especialmente el de Pars del Sur (cuya propiedad es compartida entre Irán y Qatar y que supone el mayor yacimiento de gas natural del mundo). Además, el nuevo gobierno iraní ya ha subrayado su disposición a desarrollar las exportaciones de este recurso energético. Las inversiones extranjeras directas (IED) y las inversiones tecnológicas (para desarrollar gas natural licuado) en este sector conducirían a un incremento de las exportaciones de gas natural iraní, siendo el mercado europeo uno de sus mayores clientes potenciales, pues la UE necesita diversificar a sus proveedores, para reducir su excesiva dependencia de Rusia. Otro proyecto que podría reanudarse, si acabaran desapareciendo todas las sanciones, es el Gasoducto de la Paz, que exportaría gas natural iraní a Pakistán y la India.

A largo plazo, el continuo incremento de la producción de petróleo y gas natural estadounidenses, gracias a su extracción de esquisto, podría derivar a una reducción de las importaciones energéticas de Estados Unidos de los países de la OPEP. Esto significaría una mengua de la importancia geopolítica de Irán y Arabia Saudí, como grandes productores de energía, lo que supone otra buena razón para que dichos países se esfuercen en diversificar sus economías más allá de los hidrocarburos. En este sentido, parece que Irán, principalmente debido a circunstancias externas desfavorables (las sanciones), está siendo capaz de desarrollar una economía más diversificada.

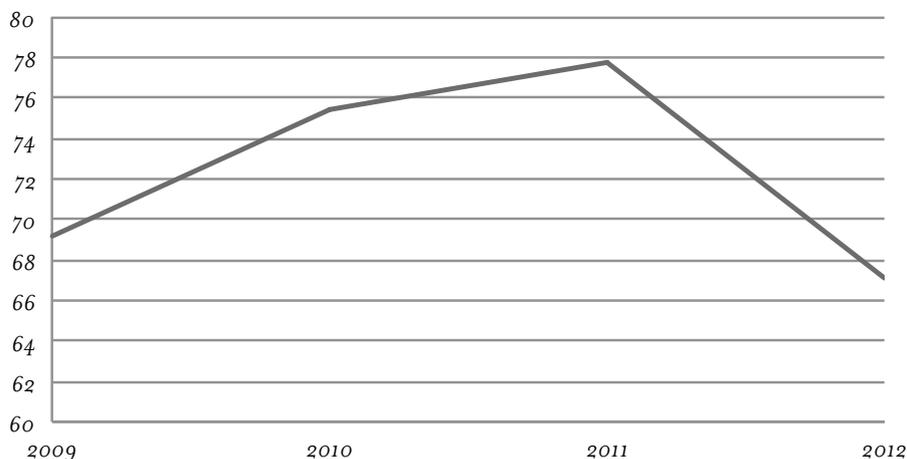
Integración en la economía global

Desde 2005, Arabia Saudí es miembro de la OMC. Por otro lado, el Consejo de Cooperación del Golfo, del que también es miembro, ha iniciado en 2003 una unión aduanera. Irán, en cambio, no es miembro de la OMC ni forma parte de ningún acuerdo comercial regional. Aunque es cierto que Estados Unidos ha bloqueado el acceso de Irán a la OMC por cuestiones políticas, incluso sin tan poderosa oposición, no está claro que este país cumpliera con las condiciones para convertirse en miembro de esta organización, debido a la magnitud tanto de sus tasas a las importaciones como de sus subsidios a la economía nacional. Existe además una oposición política dentro de Irán a integrarse en la OMC. Todo esto significa que Arabia Saudí se halla mucho más integrado en la economía global que Irán. Según la OMC, el comercio exterior representa el 81,3% del PIB saudí (2010-2012), en contraste con el 51,3% que representa en Irán (2009-2011). El mercado saudí es menos proteccionista que el iraní; las tasas a las importaciones del primero suponían el 5,1% en 2012, frente al 26,6% establecido en Irán.²¹ Por otro lado, las últimas sanciones han obstaculizado aún más la integración de Irán

21 En el caso de Irán, este dato es de 2011, pero podemos suponer que no ha cambiado en 2012.

en la economía mundial.²² La depreciación de la moneda iraní, así como el rechazo de numerosos bancos a trabajar con Irán (debido al temor a quedar expuestos a las sanciones estadounidenses), han conducido a una reducción de sus importaciones (véase el Gráfico 7).

Gráfico 7. Importaciones iraníes de productos (en miles de millones de dólares).



Fuente: CBI.

Por otro lado, Arabia Saudí ha sido capaz de atraer mayores IED que Irán. En 2012, los flujos de entrada de IED en Arabia Saudí alcanzaron los 12.200 millones de dólares estadounidenses, lo que representa el 10,1% de la formación bruta de capital fijo. En Irán, ese mismo año, la entrada de IED supuso 4.900 millones de dólares, lo que equivale solo a un 3,4% de la formación bruta de capital. Los pésimos resultados de Irán en la atracción de IED son ciertamente resultado de la larga lista de sanciones estadounidenses, pues estas han tenido precisamente como objetivo evitar las inversiones extranjeras en su sector energético. Algunas sanciones más recientes se han centrado en las entidades financieras que colaboran con Irán, e incluso en las compañías automovilísticas presentes en este país, lo que también ha reducido su atractivo para las inversiones extranjeras. Pero sanciones aparte, cabe también señalar el escaso atractivo propio del entorno comercial iraní. Aunque es un país con varias ventajas que podrían interesar a los capitales extranjeros, como su numerosa población, una clase media con alto grado de formación y elevado nivel de consumo, enormes recursos minerales y una ubicación geográfica estratégica (entre Europa y Asia, entre el Golfo Pérsico

22 Para consultar una presentación de las sanciones estadounidenses contra Irán, véase Kenneth Katzman (2013). *Iran Sanctions*. Washington D. C.: Congressional Research Service Report for Congress, 26 de julio, <<http://fpc.state.gov/documents/organization/212999.pdf>> [Consultado el 4 de diciembre de 2013].

y Asia Central), resulta obvio que, aún con todo, el entorno comercial es poco atractivo para inversores nacionales y extranjeros. Este país ocupa, por ejemplo, el puesto 152.º (de 189 países) en el informe de 2013 del Banco Mundial *Doing Business*, que clasifica a los países de acuerdo con las facilidades que ofrecen para hacer negocios.²³ En comparación, Arabia Saudí aparece en el puesto 26.º de este mismo informe. Las condiciones comerciales en Irán resultan especialmente pésimas en todo lo referente a los permisos de construcción y al alta en el sistema eléctrico. Existen de hecho numerosos informes y estudios sobre el escaso atractivo del entorno comercial iraní, debido a la excesiva proliferación de leyes y normativas.²⁴ Se trata además de un entorno que se caracteriza por un elevadísimo nivel de corrupción: según Transparencia Internacional, Irán ocupa el puesto 133.º (de 176 países) en el índice de percepción de corrupción, mientras que Arabia Saudí se ubica en el puesto 66.º.

Por otro lado, cabe sin embargo destacar que la integración de Arabia Saudí en la economía global se basa principalmente en su industria energética. Como ya se ha comentado anteriormente, la proporción de las exportaciones no petroleras en el total de exportaciones es bastante superior en Irán (30,5%) que en Arabia Saudí (13,1%), por lo que se concluye que este primero cuenta con una base industrial más diversificada. Tanto el sector privado iraní como el gobierno se han visto obligados, por las sanciones, a reorientarse hacia exportaciones no petroleras,²⁵ y parece que con bastante éxito, gracias a la competitividad de sus precios y a un entorno político y cultural favorable en los mercados vecinos. Durante la primera mitad de 2013, los principales clientes de las exportaciones iraníes no petroleras han sido China, Iraq, Emiratos Árabes Unidos, Afganistán y la India, incrementándose también significativamente su presencia en los mercados de Asia Central. Parece pues obvio que existe un significativo potencial de crecimiento para las exportaciones iraníes no petroleras en toda la región. Y el entorno comercial iraní puede hacerse un poco más atractivo en los próximos meses, pues la progresiva anulación de las sanciones puede conducir a algunas empresas a volver a pensar en este país como destino de sus inversiones. El gobierno de Rohani ha realizado también algunas declaraciones sobre su deseo de mejorar el entorno empresarial y de incrementar el peso del sector privado.²⁶ Resulta interesante señalar que tanto Irán como Arabia Saudí comparten el objetivo de reducir el tamaño de sus sectores públicos, lo que, en caso de llevarse efectivamente a cabo, tendría profundas implicaciones políticas en unos tejidos empresariales fuertemente anclados en la rentabilización de sus contactos gubernamentales, lo que ha conducido en ambos países a una estrecha interrelación entre las estructuras económicas y políticas.

23 Véase Banco Mundial, <<http://www.doingbusiness.org/rankings>> [Consultado el 4 de diciembre de 2013].

24 Organización de las Naciones Unidas para el Desarrollo Industrial (ONUDI) (2003). *Strategy Document to Enhance the Contribution of an Efficient and Competitive Small and Medium-Sized Enterprise Sector to Industrial and Economic Development in the Islamic Republic of Iran*. Viena: ONUDI, febrero de 2003.

25 Patrick Clawson (2013). «Iran Beyond Oil?», *Op. Cit.*

26 Véase «To Suppress Non-Obligatory Regulations, the Priority of Namatzadeh (Minister of Industry, Mines and Commerce)», *Op. Cit.*

Retos de la economía política

En economías del petróleo como Irán y Arabia Saudí, existen complejas relaciones entre la estructura económica y la estructura sociopolítica. Históricamente, los economistas han tendido a concebir a las economías del petróleo según la teoría del «Estado rentista», al que los ingresos del petróleo bastan para cubrir sus necesidades, por lo que no desarrolla un verdadero sistema fiscal. Esto reduce la transparencia democrática de dichos Estados, pues al no depender de las aportaciones impositivas de sus poblaciones, tampoco se ven obligados a negociar con las mismas.²⁷ Pero hoy en día no resulta realista concebir a Irán ni a Arabia Saudí como Estados totalmente aislados de sus sociedades, en lo que respecta a la definición y aplicación de las políticas económicas, pues las investigaciones recientes suelen subrayar las complejas relaciones que se dan en ambos países entre el aparato estatal y los diversos grupos socioeconómicos.²⁸ Existe de hecho un pacto social ocioso entre estos Estados y sus poblaciones, según el cual los primeros se comprometerían oficialmente a promover y defender ciertos valores colectivos (adhesión al islam, nacionalismo, justicia social, etc.), como base de su legitimidad social. Pero, aparte de esto, existen también ayudas financieras informales a ciertos grupos socioeconómicos cuyo apoyo resulta importante para el Estado. En Irán, algunos grupos como las *bonyad* (fundaciones caritativas), los *bazaris* (grandes comerciantes especializados en importaciones) o los *pasdaran* (guardianes de la revolución islámica), se han beneficiado de importantes transferencias financieras, a través de exoneraciones fiscales, créditos bancarios subvencionados, acceso a divisas extranjeras con tasas de cambio subvencionadas, etc. En Arabia Saudí, los miembros de la familia real y los miembros de las altas esferas políticas también se han beneficiado ampliamente de transferencias financieras estatales.

Pero en la actualidad, las tendencias modernizadoras que atraviesan a las sociedades iraní y saudí están poniendo en cuestión este pacto social. Por otro lado, los cambiantes patrones demográficos están potenciando el alcance de la transformación social. En Irán, la tasa de maternidad ha descendido drásticamente de una media de 6,5 hijos por mujer, entre 1980 y 1985, a solo 2 entre 2005-2010; en Arabia Saudí se ha pasado de 6,2 a 3.²⁹ Esta transformación, que puede explicarse en base a mayores niveles educativos, refleja un total cambio de valores, de la *Weltanschauung* ('visión del mundo'), en ambos países.³⁰ Esto está conduciendo a que el tradicional régimen de clientelismo ya no sea aceptado por ca-

27 Hussein Mahdavy (1970). The Patterns and Problems of Economic Development in Rentier State: The Case of Iran, en M. A. Cook (ed.). *Studies in the Economic History of the Middle East: From the Rise of Islam to the Present Day*. Londres [s. a.]: Oxford University Press, pp. 428-467.

28 Con respecto a Irán, véase Thierry Coville (2002). *L'Économie de l'Iran islamique: entre ordre et désordres*. París: L'Harmattan; con respecto a Arabia Saudí, véase Steffen Hertog (2011). *Princes, Brokers and Bureaucrats: Oil and the State in Saudi Arabia*. Nueva York: Cornell University Press.

29 United Nations Development Report, <http://hdr.undp.org/en> [Consultado el 13 de febrero de 2014].

30 Para consultar un análisis de la transformación de los comportamientos demográficos en Irán tras la Revolución Islámica, véase Marie Ladier-Fouladi (2003). *Population et politique en Iran: de la monarchie à la République islamique*. París: Institut National d'Études Démographiques; para consultar una investigación sobre los cambios sociales en Irán tras la Revolución Islámica, véase Thierry Coville (2007). *Iran, la révolution invisible*. París: La Découverte.

pas cada vez más amplias de la sociedad. En Irán, los análisis sociológicos revelan que existe una creciente demanda de cambio de una sociedad basada en relaciones a una sociedad basada en normas.³¹ Además, algunos grupos específicos están rechazando todo el pacto social, como los jóvenes de ambos países. Durante el primer trimestre de 2013, la tasa de desempleo en Irán ha alcanzado oficialmente el 12,4%,³² lo que sin embargo tampoco nos aporta una medida real del problema del paro en este país (pues alguien que trabaje una hora semanal ya no es considerado desempleado).

Es más, el paro está afectando principalmente a los jóvenes ya que, debido a las tendencias demográficas, cada año por lo menos 600.000 jóvenes intentan incorporarse al mercado laboral. En Arabia Saudí, la falta de formación de los jóvenes saudíes ha conducido a una tasa de desempleo del 30% en la franja entre los 15 y los 29 años, a finales de 2012.³³ Para generar más empleos, es necesario rediseñar el pacto social, pasando de la lógica de redistribución de la riqueza hacia una lógica de creación de riqueza. La política tradicional de generar empleos mediante el incremento del peso del sector público debería cambiar a una política de promoción del desarrollo del sector privado. Ambos países, de hecho, están poniendo en marcha estos cambios,³⁴ pero para avanzar en las reformas, se requerirían profundas transformaciones del «viejo pacto social» anteriormente descrito.

Hay de hecho ciertos grupos sociales que se sienten discriminados por dicho pacto social. Algunas provincias iraníes donde los sunníes son mayoría, como Sistán y Baluchistán, Azerbaiyán Occidental y Kurdistán, van a la zaga en términos de la tasa de alfabetización (véase el Cuadro 5), lo que puede deberse a las escasas inversiones públicas en las mismas.³⁵ Las minorías étnicas y religiosas en Irán (que no forman parte de la mayoría persa y chií) no están beneficiándose de forma igualitaria del sistema económico nacional, pues habitan las provincias menos industrializadas: los baluchis sunníes en Sistán y Baluchistán, los kurdos sunníes en Azerbaiyán Occidental, Lorestán y Kurdistán, los árabes en Juzestán, etc. (véase el Cuadro 6). A pesar de lo cual, cabe también señalar que incluso las provincias más desatendidas en términos de desarrollo económico también están viéndose afectadas por las tendencias modernizadoras. En 2010, en Sistán y Baluchistán más de la mitad de los estudiantes universitarios eran mujeres (véase el Cuadro 7).

31 Fariba Adelhah (2000). *Being Modern in Iran*. Nueva York: Columbia University Press.

32 De nuevo, las sanciones suponen uno de los factores que explican el creciente número de desempleados en Irán, pero no es el único; de hecho, el patrón redistributivo del sistema económico iraní constituye la principal causa de dicho desempleo. Véase Thierry Coville (2012). *La Suppression des subventions en Iran: une révolution économique?*, en A. Djamshid (ed.). *La Rente en République islamique d'Iran*. *Op. Cit.*

33 Fondo Monetario Internacional (2013). *Saudi Arabia: Selected Issues*. Washington D. C.: IMF Country Report 13/203, julio de 2013.

34 Con respecto a Arabia Saudí, véase Steffen Hertog (2011). *Princes, Brokers and Bureaucrats: Oil and the State in Saudi Arabia*. *Op. Cit.*; en cuanto a Irán, las privatizaciones forman parte del programa económico del gobierno de Hasan Rohani. Véase «Willingness to Cooperate between the Economic Team of Rohani and the Private Sector», *Op. Cit.*

35 Véase Thierry Coville (2009). «Les Inégalités fragilisent la République islamique», *Alternatives Internationales*, 43 (6).

En Arabia Saudí, la marginación económica de la provincia oriental, habitada por la minoría chií y donde se localizan los principales yacimientos petrolíferos, ha desembocado incluso en amplias protestas durante el periodo 2010-2013.³⁶

Cuadro 5. Tasas de alfabetización en las provincias iraníes en 2006.

Teherán	91,3
Semnán	88,7
Yazd	88,1
Isfahán	87,5
Fars	86,6
Bushehr	86,4
Jorasán Razaví	86,2
Qom	86,2
Qazvin	85,7
Mazandarán	85
Total	84,6
Markazi	83,9
Juzestán	83,6
Guilán	83,1
Kermán	82,8
Hamadán	82,6
Chahar Mahal y Bajtiari	82,5
Hormozgán	82,4
Kermanshah	82,2
Golestán	82,1
Ilam	82,1

36 Frederic Wherey (2013). *The Forgotten Uprising in Eastern Saudi Arabia*. Washington D. C.: Carnegie Endowment for International Peace, junio de 2013. <http://carnegieendowment.org/files/eastern_saudi_uprising.pdf> [Consultado el 4 de diciembre de 2013].

Copetencia económica por la supremacía regional irán versus Arabia Saudí (y Qatar)

Kohkiluyeh y Buyer Ahmad	81,7
Zanyán	81,7
Azerbaiyán Oriental	81,6
Lorestán	81,1
Jorasán del Sur	81,1
Ardabil	80
Jorasán del Norte	79,1
Azerbaiyán Occidental	77,8
Kurdistán	77,4
Sistán y Baluchistán	68

Fuente: Centro Estadístico de Irán.

Cuadro 6. Número de fábricas con 10 o más trabajadores/1.000 habitantes en Irán, 2009.

Semnán	1,57
Qazvin	0,63
Markazi	0,47
Qom	0,44
Isfahán	0,42
Yazd	0,41
Teherán	0,28
Chahar Mahal y Bajtiarí	0,26
Mazandarán	0,24
Ardabil	0,23
Azerbaiyán Occidental	0,22
Guilán	0,21
Hamadán	0,21

Jorasán del Sur	0,20
Jorasán Razaví	0,20
Zanyán	0,20
Golestán	0,16
Fars	0,16
Kermanshah	0,14
Hormozgán	0,12
Azerbaiyán Occidental	0,12
Bushehr	0,12
Ilam	0,11
Juzestán	0,10
Jorasán del Norte	0,10
Kurdistán	0,09
Kohkiluyeh y Buyer Ahmad	0,07
Lorestán	0,06
Kermán	0,06
Sistán y Baluchistán	0,04

Fuente: Centro Estadístico de Irán.

Cuadro 7. Porcentaje de mujeres entre los estudiantes en las provincias de Irán en 2010.

	% de mujeres
Juzestán	63,6
Lorestán	61,2
Chahar Mahal y Bajtiarí	60,7
Fars	59,8
Ilam	59,4

Copetencia económica por la supremacía regional irán versus Arabia Saudí (y Qatar)

Hormozgán	59,1
Isfahán	57,7
Kermanshah	57,6
Hamadán	57,6
Jorasán del Norte	57,3
Kermán	57,2
Bushehr	56,9
Qazvin	56,9
Jorasán del Sur	56,6
Jorasán Razaví	56,0
Total del país	55,9
Guilán	55,7
Zanyán	55,7
Kohkiluyeh y Buyer Ahmad	55,5
Teherán	55,4
Ardabil	55,4
Markazi	55,1
Golestán	54,8
Kurdistán	54,4
Semnán	53,4
Yazd	53,3
Azerbaiyán Oriental	52,3
Mazandarán	51,7
Azerbaiyán Occidental	51,4
Sistán y Baluchistán	50,4
Qom	48,9

Fuente: Centro Estadístico de Irán.

El «viejo pacto social» es hoy en día ampliamente criticado en ambas sociedades, debido a las tendencias modernizadoras y a la discriminación e ineficiencia económica resultantes. Pero estas tendencias modernizadoras parecen más pronunciadas en la sociedad iraní que en la saudí (a tenor de las cifras demográficas), donde la relativa «flexibilidad» del sistema político de Irán podría hacer pensar que las posibilidades de un cambio pacífico son mayores en este país.

En conclusión, es evidente que existe una auténtica competencia económica entre Irán y Arabia Saudí. La economía saudí posee un lugar privilegiado en el mercado de petróleo mundial, pues es el único exportador capaz de incrementar significativamente su producción si es necesario. Este hecho lo ha llevado a una alianza estratégica con Estados Unidos, al encargarse de aumentar a partir de 2011 su producción de petróleo para compensar la reducción de la misma en Irán. Arabia Saudí ha desempeñado pues un papel clave en el éxito de las sanciones que recientemente han estrangulado la economía iraní. Además, Arabia Saudí ha estado utilizando su fondo soberano de inversión de manera estratégica para consolidar sus relaciones geopolíticas con Estados Unidos. Por otro lado, también se está produciendo una competencia económica entre Irán y Qatar, siendo este último país más exitoso que el primero en el desarrollo de su producción y exportación de gas natural. Esto ha permitido el éxito económico de Qatar y su emergencia como «poder blando», mediante la utilización estratégica de su fondo soberano de inversión. Pero, en cambio, la economía iraní ha demostrado una mayor resiliencia, siendo capaz de desarrollar, bajo la presión de las sanciones, sus sectores no petroleros a un ritmo muy superior al de Arabia Saudí. Es más, la modernización de la sociedad iraní constituye un verdadero activo que puede conducir a cambios hacia un sistema económico privatizado más eficiente. Y por último, pero no menos importante, la posibilidad de una nueva alianza geopolítica entre Irán y Estados Unidos podría tener implicaciones económicas de largo alcance que podrían beneficiar a Irán en su búsqueda de la supremacía regional.

BIOGRAFÍA DEL AUTOR

Thierry Coville es investigador en el Instituto de Relaciones Internacionales y Estratégicas (IRIS, por sus siglas en francés) y profesor de ciencias económicas en Novancia, escuela empresarial vinculada a la Cámara de Comercio de París. Ha sido anteriormente investigador en el Instituto de Investigaciones francés en Irán, desde 1991 hasta 1994, así como investigador asociado del Departamento de Irán del Centro Nacional de Investigaciones Científicas (CNRS, por sus siglas en francés), desde 1991 hasta 2006. Ha trabajado también como editor jefe de la revista de la Cámara de Comercio de París, especializada en relaciones internacionales. En cuanto a sus publicaciones, tiene en su haber numerosos artículos y libros sobre Irán, entre los que destacan *L'Économie de l'Iran islamique: entre ordre et désordres*, L'Harmattan (2002); *Perspectives*

Iran, Nord Sud Export (2002); *L'Iran: la révolution invisible*, La Découverte (2007). También ha prestado numerosos servicios de asesoría a empresas interesadas en los mercados de Oriente Medio.

RESUMEN

La competencia por la supremacía regional entre Irán y Arabia Saudí tiene una fuerte dimensión económica. Arabia Saudí ha sido capaz de incrementar su producción de petróleo desde 2011 para compensar la caída de la producción de Irán, desempeñando así un papel clave en las sanciones que han estrangulado recientemente la economía iraní. Se está produciendo igualmente una competencia económica entre Irán y Qatar, siendo este último mucho más exitoso que el primero en el desarrollo de sus exportaciones de gas natural. Pero, por otro lado, Irán ha tenido mayor éxito que Arabia Saudí en la diversificación de su economía; bajo la presión de las sanciones, ha sido capaz de desarrollar sus exportaciones no petroleras. Es más, la modernización de la sociedad iraní puede conducir a cambios importantes hacia un sistema económico privatizado y más eficiente en Irán. Por último, pero no menos importante, la posibilidad de una nueva alianza geopolítica entre Irán y Estados Unidos podría beneficiar a la economía iraní.

PALABRAS CLAVE

Petróleo, gas natural, exportaciones no petroleras.

ABSTRACT

The competition for regional supremacy between Iran and Saudi Arabia has an economic dimension. Saudi Arabia has been able to increase its oil production since 2011 to compensate for the lower level of Iranian oil production. Saudi Arabia was very influential in the success of the sanctions that recently crippled the Iranian economy. There is also an economic competition between Iran and Qatar. Qatar was much more successful than Iran in developing its natural gas exports. On the other hand, Iran has been more successful than Saudi Arabia in diversifying its economy. Iran, under pressure due to the sanctions, has been able to develop its non-oil export. Moreover, the modernization of the Iranian society could lead to changes towards a more efficient and privatized economic system in Iran. Last but not least, the possibility of a new geopolitical alliance between Iran and the United States could benefit the Iranian economy.

KEYWORDS

Oil, natural gas, non-oil exports.

الملخص

يأخذ التنافس بين إيران و المملكة العربية السعودية من أجل التفوق الإقليمي بعدا إقتصاديا قويا؛ إذ إستطاعت هذه الأخيرة الزيادة من إنتاجها للنفط سنة 2011 لتعويض الإنخفاض في الإنتاج الإيراني، لتلعب بذلك دورا حاسما في العقوبات التي شددت الخناق في الآونة الأخيرة على الإقتصاد الإيراني. و يحدث كذلك تنافس إقتصادي بين إيران و قطر التي تعرف نجاحا أكبر من الأولى في مجال تطوير صادرات الغاز الطبيعي؛ لكن، من جهة أخرى، فإن إيران قد أحرزت نجاحا أكبر من المملكة العربية السعودية في تنويع إقتصادها، لأنها إستطاعت تطوير صادراتها الغير النفطية تحت ضغط العقوبات. أكثر من ذلك يمكن للتحديث الذي يميز المجتمع الإيراني أن يقود إلى تحولات مهمة نحو نظام إقتصادي مخصص و أكثر نجاعة في البلاد. أخيرا و ليس آخرا، يمكن للتحالف الجيوسياسي ما بين إيران و الولايات المتحدة الأمريكية أن يكون مفيدا للإقتصاد الإيراني.

الكلمات المفتاحية

النفط، الغاز الطبيعي، الصادرات الغير النفطية.

MEDIACIÓN FRENTE AL SECTARISMO

Oliver McTernan

Los peligros del sectarismo

David Gardner expresaba en el *Financial Times*, antes de que se alcanzara el acuerdo entre Irán y la comunidad internacional a finales de noviembre de 2013 para reducir sus actividades nucleares a cambio de suavizar las sanciones, la esperanza de que este acuerdo «ayudara a drenar el veneno de la lucha sectaria»¹ en Oriente Medio. Su argumento era que, dada la intensidad del derramamiento de sangre que estamos presenciando en Siria, hay algo más de lo que algunos llamarían «una simple lucha entre Arabia Saudí e Irán por el poder regional».² Gardner asegura que se trata de una lucha primordial, una trama secundaria sunní-chií.

El presidente turco Abdullah Gül parece hacer un análisis parecido sobre el riesgo de que el conflicto sirio impacte de forma negativa a largo plazo en las relaciones dentro de la región. A comienzos de octubre advirtió al Foro de Estambul de que «las políticas de identidad étnica y sectaria fundamentadas en intereses geopolíticos poco profundos llevarán a un periodo de oscuridad medieval en la región». «Es una situación», afirmó, «que llevará a un *choque dentro de la civilización* que será más perjudicial que un *choque de civilizaciones* [y] a una situación catastrófica en la que todo el mundo sale perdiendo». La única alternativa, declaró, es «transformar la región en un espacio de paz, estabilidad y bienestar encontrándose todos alrededor de valores e intereses comunes».³

La pregunta que plantean estos dos análisis es si las diferencias teológicas son o no un factor directo del conflicto regional o entre comunidades y, en caso de ser así, ¿cuál es el objetivo final de la mediación en este tipo de conflictos?

A menudo se argumenta, especialmente por parte de los secularistas que, después de años de conflicto religioso-político, el progreso y el pluralismo tan solo arraigaron en Europa cuando el Tratado de Westfalia apartó la religión de la agenda internacional y la Ilustración estableció una clara división entre el ámbito de la autoridad religiosa y política. Por el contrario, los eruditos musulmanes argumentan que en muchas sociedades musulmanas el progreso y el pluralismo llegan más lejos cuando la religión y la política están profundamente integradas y que la tiranía y la injusticia han aumentado enormemente como resultado de la marginalización y posterior uso de la religión para propósitos sociales y políticos. Creo que hay un elemento de verdad en estas dos posiciones, pero la relación entre religión y conflicto es mucho más compleja.

1 David Gardner (2013). «Accord Would Help to Drain the Poison of Sectarian Strife», *The Financial Times*, 10 de noviembre de 2013.

2 *Ibidem*.

3 Verda Ozer (2013). «Farewell from President Gül to the Clash of Civilizations Thesis», *The Daily News*, 8 de octubre de 2013.

La religión importa

En su libro *Choque de civilizaciones*, Sam Huntington defiende que la religión puede ser una causa de conflicto. Argumenta que, tras la Guerra Fría, las diferencias culturales y religiosas han sustituido a la ideología como la causa más probable de conflicto. Las viejas divisiones del primer, segundo y tercer mundo, que se establecieron sobre líneas ideológicas, están dando paso a nuevas diferencias de civilización que podrían resultar una amenaza aún mayor.

El nacionalismo y el comunismo son esencialmente sistemas de creencias artificialmente contruidos, mientras que la cultura, el factor definitorio de una civilización, en opinión de Huntington, tiene como función ocuparse de identificarse a uno mismo, conforma las percepciones básicas que la gente tiene sobre la vida y la idea de su relación con Dios, con los demás, con la autoridad o con el Estado. Las diferencias entre las principales culturas, que están volviendo a surgir como actores principales en la remodelación del mundo contemporáneo, son más profundas que las creadas por las ideologías descartadas del siglo XX. Huntington acepta que la gente puede redefinir y redefine sus identidades, pero su premisa básica es que «las civilizaciones siguen siendo entidades significativas y que, aunque la frontera entre ellas raras veces está claramente definida, son reales». ⁴ Esto es especialmente cierto para la religión, que ve como «posiblemente la diferencia más profunda que puede existir entre la gente» ⁵.

Su segunda premisa es que la globalización generó una oportunidad mayor para la interacción entre las distintas civilizaciones, haciendo que la gente fuera consciente de sus diferencias y, como consecuencia, que la gente tuviera más inquietud en cuanto a su lugar en este nuevo diseño mundial. Su conclusión es que la posibilidad de conflicto se ve enormemente acentuada, especialmente a lo largo de lo que describe como «líneas de falla», lugares donde coinciden las diferentes civilizaciones y tienen que competir por recursos e influencia.

Huntington presta una particular atención al papel del islam en la remodelación del orden mundial. Refuta el argumento de que Occidente no tiene un problema con el islam en sí, sino únicamente con los extremistas islámicos violentos. Las relaciones entre el islam y la cristiandad, mantiene, han sido a menudo «tormentosas». El islam es la única civilización, argumenta Huntington, que ha amenazado dos veces la supervivencia de Occidente. La causa de lo que él ve como un «patrón de conflicto en desarrollo» es más profunda que un fenómeno transitorio y cree que está enraizado en la naturaleza de las dos religiones, el cristianismo y el islam, y las civilizaciones que se han basado sobre ellas. Estas dos religiones, de naturaleza misionera, intentan convertir a los no creyentes a su visión de «la única fe verdadera». «Desde sus orígenes», argumenta Huntington, «el islam se difundió mediante conquista, y también el cristianismo tuvo la oportunidad». ⁶

4 Samuel P. Huntington (1997). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Nueva York: Simon y Schuster, p. 43.

5 *Ibidem*, p. 254.

6 *Ídem*, p. 211.

Un análisis alternativo

Aunque algunos reconocen que puede haber un factor religioso en muchos conflictos, pocos politólogos y sociólogos consideran la religión como un factor lo suficientemente serio como para merecer un particular interés en sus investigaciones. Proponen paradigmas que reflejan el enfoque reduccionista de los conflictos que prevalece dentro de las ciencias políticas y sociales. Los reduccionistas siempre buscan la explicación más simple del conflicto. La religión se considera un factor redundante en la vida, un epifenómeno que es incapaz de tener un impacto independiente sobre el nivel social y político, no merece, por lo tanto, ser tomada en serio como una causa real. Focalizarse en motivos religiosos, argumentan muchos politólogos y sociólogos, es arriesgarse a enmascarar la causa real que, según ellos, es más probable que sea una mezcla de reclamaciones y ambición política.

Paul Collier y Ted Gurr argumentan, por ejemplo, que la reclamación o la avaricia serían las únicas causas profundas de los conflictos civiles contemporáneos y no antiguos odios o identidades conformadas mediante la religión. Jack Snyder defiende que la carrera hacia la democracia que se promovió en los 90 es en gran parte culpable del incremento de los conflictos. Estas teorías proporcionan valiosos puntos de vista, pero a duras penas explican lo que David Gardner describe como la «intensidad del derramamiento de sangre» que hemos presenciado en las calles de Siria e Iraq. Es cierto que la discriminación económica y política, la injusticia, el escaso y desigual acceso a los recursos esenciales son causas legítimas en muchos de los conflictos regionales étnicos y nacionalistas, así como en las luchas de comunidades que hemos presenciado en las últimas dos décadas, pero en sí mismos resultan insuficientes para explicar del todo el odio que se refleja en la retórica y los actos de algunos de los principales protagonistas.

La promoción de la democracia, el reparto del poder y el crecimiento económico ayuda sin duda a reducir la posibilidad de conflictos étnicos y religiosos en sociedades multiétnicas y multireligiosas. Estos factores, sin embargo, son insuficientes en sí mismos para evitar el tipo de violencia que está motivado únicamente por convicciones religiosas que justifican matar en nombre de una causa superior. La historia de todas nuestras tradiciones religiosas demuestra que la religión siempre ha mostrado una propensión a la violencia, independientemente de las condiciones sociales y políticas de sus devotos.

Ambivalencia religiosa

Dado el enfoque reduccionista secular en la comprensión de las causas del conflicto y la ambivalencia, pasada y presente, de las diferentes tradiciones religiosas del mundo hacia el uso de la violencia, no deberíamos sorprendernos de que una de las consecuencias inmediatas del II de septiembre fuera que presenciáramos un acercamiento de comentaristas liberales, líderes religiosos y políticos, ansiosos por exonerar a la religión de cualquier tipo de responsabilidad por lo sucedido. Cuando esto sucedió, me acordé de la respuesta que se produjo ante el primer brote de violencia sectaria en Irlanda del Norte. En 1970, los líderes

de la Iglesia se juntaron para declarar que, fueran cuales fueran las causas, no se podía culpar a la religión. La opinión liberal y académica respaldó este punto de vista, señalando hacia el historial colonial británico en Irlanda como la verdadera explicación para el conflicto entre católicos y protestantes. Hicieron falta varios cientos de víctimas antes de que un partido trabajador interreligioso finalmente reconociera que la identidad religiosa y siglos de sectarismo no contestado eran y siguen siendo conflictos reales en Irlanda del Norte.

El entusiasmo de los líderes religiosos por repudiar y renegar de las atrocidades cometidas por sus correligionarios se vio motivado sin duda por un comprensible miedo a que la violencia relacionada con la religión mostrara una imagen distorsionada de su fe. La cortina de humo frente a los perpetradores, que les etiqueta como criminales políticos o fanáticos equivocados, se ha convertido en un mecanismo común que utilizan los líderes de todas las creencias para proteger lo que consideran la pureza y la integridad de su religión. La negación del problema, tanto si es consciente como inconsciente, es en sí misma parte del problema. Permite a los líderes religiosos eludir el hecho de que todas las principales tradiciones religiosas tienen un violento y sangriento historial que necesita ser reconocido y abordado para evitar que se repita. Los activistas violentos relacionados con alguna identidad religiosa de hoy en día tienen, dentro de sus propias tradiciones religiosas, numerosos ejemplos que les proporcionan la sanción que necesitan para justificar su propio uso de la violencia. Las reacciones que exageran o minimizan el papel de la religión en los conflictos no le hacen justicia a la complejidad de la violencia vinculada con la fe religiosa. La afirmación de que estamos presenciando un rechazo de la modernidad y la globalización en pos de algún tipo de «nihilismo apocalíptico» es una verdad parcial que no consigue abordar el fondo del problema, que se halla en la percepción de su propia religión que tienen los militantes inspirados por la fe y, más en concreto, en cómo entienden el proceso de revelación que se encuentra detrás de sus textos sagrados.

Cualesquiera que sean sus creencias o costumbres religiosas concretas, los activistas violentos de inspiración religiosa de hoy en día comparten la creencia de que sus textos bíblicos o fundacionales fueron dictados palabra por palabra por una autoridad divina y que, como tales, están fuera de toda interpretación. La palabra debe ser obedecida tal y como está escrita. No parece perturbarles el hecho de que siempre son muy selectivos a la hora de elegir los textos y tienden a centrarse en los pasajes que enfatizan su derecho exclusivo a la verdad y su superioridad sobre los demás, al tiempo que ignoran los pasajes que hacen hincapié en la naturaleza universal del amor divino y la compasión.

Una persona llamada Vivekananda, un occidental culto del siglo XIX discípulo del místico hindú Ramakrishna, dijo lo siguiente en Chicago el 11 de septiembre de 1893 en su alocución al Parlamento de Religiones, una asamblea en la que estaban representados varios cuerpos religiosos: «El sectarismo, la intolerancia y su horrible descendencia, el fanatismo, han dominado durante mucho tiempo esta hermosa tierra. Han llenado la tierra de violencia, la han empapado una y otra vez con sangre humana, han destruido la civilización y han condenado

a la desesperación a naciones enteras».⁷ Un siglo antes, el filósofo francés Voltaire había llegado a la misma conclusión. Enormemente consciente de las injusticias y las crueldades que se cometían en nombre de la religión llegó a la conclusión en su clase de historia de que «las diferencias entre religiones constituyen la causa individual más importante de conflicto en el mundo».⁸

Una visión de conjunto histórica de las principales tradiciones religiosas del mundo saca a la luz que todas las comunidades religiosas sin excepción, frente a la amenaza de extinción o la oportunidad de expansión, han interpretado sus enseñanzas fundamentales para acomodarse a las circunstancias sancionando el uso de la violencia para proteger y asegurar sus propios intereses sectarios. En la historia y textos fundacionales de todas las tradiciones religiosas se puede encontrar una ambigüedad suficiente como para justificar el matar por la gloria de Dios. Todas las tradiciones tienen también héroes que, mientras planeaban la destrucción de aquellos que percibían como enemigos de Dios, se veían a sí mismos actuando bajo la autoridad divina. La ambivalencia hacia la violencia en la creación de todas las tradiciones religiosas sirve a los extremistas religiosos de hoy en día como fundamento para provocar terror en el nombre de su dios. En este artículo intentaré centrarme en el ejemplo del cristianismo y el islam.

El dilema cristiano

Es cierto que las escrituras cristianas retratan a Jesús como un mesías que rechaza la espada. «Guarda tu espada —le dijo Jesús—, porque los que a hierro matan, a hierro mueren», le dijo a Pedro cuando intentaba resistirse al grupo que había venido a arrestarle (Mateo 26:52).⁹ Tampoco tiene pretensiones por el poder político: «Mi reino no es de este mundo —contestó Jesús—. Si lo fuera, mis propios siervos pelearían para impedir que los judíos me arrestaran [...]», le dijo a Pilatos, el gobernador romano (Juan 18:36).¹⁰ En el sermón de la montaña, Jesús es todavía más explícito a la hora de rechazar la violencia: «Habéis oído que se dijo a los antepasados: “No mates, y todo el que mate quedará sujeto al juicio del tribunal”. Pero yo os digo que todo el que se enoje con su hermano quedará sujeto al juicio del tribunal» (Mateo 5:21-22).¹¹ La carta a los romanos respalda las enseñanzas no violentas de Jesús, aconsejando en contra de la venganza y articulando el ideal de que el mal debería ser derrotado con el bien (Romanos 12:21).¹² Los textos fundacionales, sin embargo, no están carentes de ambigüedad, la imagen de Jesús volcando las mesas de los cambiantes de dinero mientras los echaba del templo (Mateo 21:12), sus palabras «[...] no vine a traer paz sino

7 Citado por Kana Mitra (1990). *Outsiders-Insiders: Hindu Attitudes Toward Non-Hindus*, en Leonard J. Swidler y Paul Mojzes (ed.). *Attitudes of Religions and Ideologies Toward the Outsider: The Other*. Lewiston (N. Y.): E. Mellen Press, p. 113.

8 Voltaire y Simon Harvey (2000). *Treatise on Tolerance*. Cambridge/Nueva York: Cambridge University Press, p. IX.

9 Véase *La Santa Biblia, Nueva Versión Internacional, NVI (Castilian Version)*, <<http://www.biblegateway.com/versions/Nueva-Version-Internacional-Castilian-Biblia-CST/>> [Consultado el 12 de febrero de 2014].

10 *Ibidem*.

11 *Ídem*.

12 *Ídem*.

espada» (Mateo 10:34)¹³ o «[...] y el que nada tenga, que venda su manto y compre una espada» (Lucas 22:36)¹⁴ y las imágenes violentas del Apocalipsis como la de los cuatro ángeles que fueron desatados para «[...] matar a la tercera parte de la humanidad» (Apocalipsis 9:15)¹⁵ han llevado a cuestionar las credenciales no violentas de las Escrituras cristianas.

Algunos han sugerido que era la simpatía de Jesús por la causa de los zelotes lo que sirvió de excusa a los romanos para ejecutarle.¹⁶ Pero a pesar de las aparentes ambigüedades en los textos, parece haber evidencias claras de que al menos durante el primer siglo y medio de su existencia los cristianos adoptaron un enfoque fuertemente pacifista, condenando el uso de la violencia en cualquier circunstancia. Se veía la guerra y el servicio militar como algo completamente incompatible con las creencias cristianas.

Fue el teólogo cristiano del siglo V San Agustín de Hipona quien intentó dar un giro positivo en la moralidad sobre la guerra, viéndola como una necesidad inevitable para detener al mal en un mundo pecador y sancionando por lo tanto la violencia, lo que tuvo una profunda influencia en la conformación de la actitud cristiana hacia el uso de la fuerza en la etapa posterior a Constantino. Sin embargo, no eclipsó totalmente el inflexible mensaje de la no violencia del Evangelio. En el siglo VIII, por ejemplo, el sínodo de Ratisbona expresó de forma inequívoca la condena de los clérigos que participaran en cualquier tipo de acción militar. Parece evidente que la idea de Eusebio de una vocación de dos vías, laica y religiosa, que aplicaba unas expectativas y un código moral de conducta más alto para el clero, había enraizado de forma profunda en el espíritu cristiano. Era un compromiso que permitía a la Iglesia funcionar como una institución en el mundo real al tiempo que mantenía presentes de alguna forma los altos ideales del sermón de la montaña.

Hay evidencias que sugieren que para la segunda mitad del siglo XI el espíritu pacifista de la Iglesia preconstantina se estaba reafirmando. Los canonistas y los cortesanos papales por igual fueron claros en su oposición a sancionar la violencia y el uso de la fuerza por cualquier razón. El cardenal Pedro Damián escribió que «en ninguna circunstancia es lícito alzarse en armas en defensa de la fe de la Iglesia universal, menos aún deberían los hombres lanzarse a la batalla por sus bienes terrenales y transitorios». El cardenal Humberto condenó el uso de la fuerza contra los herejes, afirmando que los cristianos que usaban la espada de este modo se endurecían ellos mismos en los caminos de la violencia.¹⁷ A la luz de esta clara reafirmación de pacifismo, tanto en la práctica como en el pensa-

13 *Ídem.*

14 *Ídem.*

15 *Ídem.*

16 David Little (1991). 'Holy War' Appeals and Western Christianity: A Reconsideration of Bainton's Approach in Just War and Jihad, en John Kelsay y James Turner Johnson (ed.). *Just War and Jihad: Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions*. Nueva York: Greenwood Press, nota a pie 7.

17 Herbert Edward John Cowdrey (1976). The Genesis of the Crusades, in the Holy War, en Thomas Patrick Murphy y Ohio, State University Columbus, Center for Medieval y Renaissance Studies. *The Holy War: [Papers]*. Columbus: Ohio State University Press, p. 19.

miento, parece incongruente que el papa Urbano II utilizara la misma ocasión en que promulgaba oficialmente la Tregua de Dios como ley de la Iglesia, para lanzar la Primera Cruzada, una guerra santa dirigida claramente a recuperar los santos lugares de la dominación del infiel. El sermón de Urbano II en el Concilio de Clermont en 1095 marcó un punto de inflexión, una nueva era en la brutalidad sancionada por el papa.

Las Cruzadas: un cambio radical hacia la violencia

El autor intelectual detrás del radical cambio en las enseñanzas oficiales de la Iglesia en cuanto al uso de la violencia era el predecesor de Urbano II, Gregorio VII. Guiado por el deseo de imponer un orden dominado por el cristianismo sobre un mundo fragmentado, Gregorio sancionó la guerra de agresión, siempre que, por supuesto, se hiciera bajo la bandera de san Pedro. Identificó el combate espiritual contra la carne al que animaba san Pablo a todos los cristianos, con la guerra terrenal que se declaraba en nombre de Cristo. Lo que antes se había visto como pecado, incluso cuando habían sido perseguidos por razones nobles, se convirtió en meritorio si los hombres «consagraban sus espadas al servicio de Cristo y de san Pedro».¹⁸ El mismo Gregorio había planeado liderar un ejército cristiano con la aparente intención de liberar a los cristianos de rito bizantino de la amenaza del infiel. Su verdadero motivo era probablemente imponer la supremacía papal sobre el mundo cristiano dividido tras el Cisma de 1054. Aunque no consiguió movilizar el apoyo necesario para realizar su ambición personal, su reformulación del pensamiento tradicional cristiano sobre la guerra, la idea de que la espada podía ser usada para promover la causa de Cristo, se asentó lo suficiente en el imaginario cristiano como para asegurar una fuerte respuesta a la llamada a las armas que hizo Urbano II con el fin de liberar los santos lugares una década después. Ciertamente eran pocos los que conocían de primera mano el mundo musulmán o tenían conciencia de las circunstancias en las que los cristianos de Oriente vivían en la Europa de finales del siglo XI como para justificar una respuesta así. El mundo musulmán, de hecho, era tolerante con otras religiones siempre que aceptaran su papel menor en la sociedad y pagaran sus impuestos.

Indudablemente había otros factores que contribuyeron a la respuesta popular al llamamiento de Urbano II. La sociedad europea de finales del siglo XI estaba experimentando cambios demográficos, con todas las tensiones sociales internas que eso conlleva. El crecimiento de población y la aparición de una clase de caballeros que buscaba movilidad social y una mayor eficacia en la imposición del orden y la ley implicaban que los guerreros y aquellos que querían ascender en la escala social tenían que mirar hacia otro lado en busca de nuevas tierras y vías de escape para su innato sentido de lucha y la práctica de sus habilidades marciales. Estos factores, sin embargo, no hubieran sido suficientes por sí mismos para persuadir a la gente de que soportara los sacrificios que tendrían que aguantar al embarcarse en una cruzada de no haber sido por el sentimiento religioso que Ur-

18 *Ibidem*, p. 20.

bano II identificó y explotó. Cowdrey, en su artículo «The Genesis of the Crusades», identifica este sentimiento como la obsesión de la Europa del siglo XI por el pecado y la penitencia. En una época en que el sistema de penitencia de la Iglesia se encontraba en un estado de desorden y confusión, la gente nunca estaba segura de si su penitencia lograría o no el pleno indulto de sus pecados.¹⁹ Las dos únicas maneras seguras de obtener el perdón hasta entonces eran entrar en un monasterio o partir en un peregrinaje sin armas. La Iglesia ahora ofrecía una tercera posibilidad: los guerreros podían obtener el perdón de sus pecados haciendo lo que hacían mejor, matar o ser matados en nombre de Dios les aseguraría un lugar en el paraíso.

Fueran cuales fueran los motivos con los que les engañaron, al legitimar el uso de la espada en el nombre de Dios, Gregorio VII y Urbano II desataron una energía destructiva que provocó indecibles sufrimientos humanos en los siguientes tres siglos y medio sobre todo el que tuviera la desgracia de ser identificado como extraño o infiel dentro o fuera de los límites de la cristiandad occidental. Menos de un año después del sermón de Urbano II en Clermont, los judíos que vivían en Rhineland se convirtieron en víctimas de esta nueva ola de fanatismo religioso. En los años posteriores, los cristianos de rito bizantino fueron sometidos a las mismas barbaridades que sus vecinos musulmanes y judíos. La descripción de *sir* Steven Runciman del asedio cruzado de Alejandría es comparable a lo sucedido en los otros dos grandes centros religiosos, culturales y comerciales que saquearon los cruzados: Jerusalén y Constantinopla.

No se salvó nadie. Los cristianos y judíos locales sufrieron tanto como los musulmanes, hasta los mercaderes europeos establecidos en la ciudad vieron cómo sus talleres y almacenes eran saqueados sin piedad. Las mezquitas y tumbas fueron asaltadas y se robaron o destruyeron los adornos, las iglesias también fueron saqueadas... Entraron en las casas y los dueños que no entregaron inmediatamente todas sus posesiones fueron asesinados junto a sus familias.²⁰

La lista de las barbaridades de los cruzados podría hacer que nos preguntáramos si estos guerreros santos estaban más motivados por el deseo de violencia y saqueo o por cualquier sentimiento de idealismo religioso. Su oportunismo y codicia pueden haber eclipsado en ciertos momentos la intención religiosa de su misión. Sin embargo, un análisis de las canciones y escritos de las Cruzadas muestra la mentalidad religiosa que, al menos inicialmente, les motivó y legitimó su cruel comportamiento. Un caballero anónimo dejó registradas sus propias motivaciones para embarcarse en la Primera Cruzada. Explicaba su decisión de luchar por «una inmensa emoción del corazón que recorría las tierras de los Francos, por la que si una persona deseaba realmente seguir a Dios y portar fielmente la cruz, debía tomar el camino del Santo Sepulcro sin la menor dilación».²¹ El cruzado claramente se veía a sí mismo como un peregrino, armado eso sí, que ha

19 *Ídem*, p. 21.

20 Citado por Malcolm Billings (2000). *The Crusades*. Stroud: Tempus en asociación con la British Library, p. 153.

21 *Gesta Francorum*, citado por Herbert Edward John Cowdrey (1976). *The Genesis of the Crusades*, en *Thomas Patrick Murphy* y *Ohio, State University Columbus, Center for Medieval and Renaissance Studies. The Holy War: [Papers]*. *Op. Cit.*, p. 11.

pasado por una conversión interna que le ha llevado a «unirse al sagrado ejército de los santos de Dios».

Los restos del pacifismo del primer cristianismo

No todos los cristianos occidentales abrazaron la idea de la violencia sancionada divinamente. Una notable excepción fue san Francisco de Asís, quien en 1219 consiguió una audiencia con Al-Kamil, el sultán de Egipto. Francisco tenía la esperanza de detener la muerte sin sentido entre cristianos y musulmanes persuadiendo al sultán para que se convirtiera al cristianismo. Aunque no consiguió su objetivo, la presencia y maneras de Francisco tuvieron tanta influencia sobre Al-Kamil, que este último envió un mensajero a proponer una tregua en la que estaba dispuesto a explorar junto a los cruzados cristianos la posibilidad de una paz.²² Los cruzados accedieron a la tregua, pero declinaron la oferta del sultán de negociar una paz, probablemente porque creían estar embarcados en una misión sagrada que no permitía ese tipo de concesiones. Algo más tarde, en el mismo siglo en que Francisco embarcó en su misión de paz, el franciscano y científico inglés, Roger Bacon, expresó la idea parecida de que las Cruzadas eran «cruelles e inútiles» y que el infiel estaría más abierto a la conversión si los cristianos fueran menos agresivos y depredadores. Un par de siglos después, Erasmo, aunque no rechazaba el principio de la guerra justa, basó sus argumentos a favor del pacifismo en su visión del Nuevo Testamento.

Islam y violencia

La justificación religiosa para luchar aparece en el Corán y está arraigada en la injusticia histórica que se le hizo a Muhammad y sus seguidores cuando fueron expulsados de sus hogares en la Meca y privados de sus medios de vida por creer en Dios. Por principio, los musulmanes tan solo debían luchar para enmendar una injusticia, para defenderse a sí mismos o para proteger la religión de fuerzas destructivas:

A partir de este momento, a quienes sufren agresiones les está permitida la defensa armada, aunque Dios es poderoso para otorgarles la victoria (sin necesidad de que ellos intervengan). Fueron injustamente expulsados de sus hogares solo porque declaraban: «¡Dios es nuestro Señor!». Y si Dios no hubiera permitido que los justos mantuvieran a raya a los malvados (ni hubiera permitido al hombre defender el derecho contra los transgresores), muchas iglesias, monasterios, sinagogas y mezquitas donde se celebra a menudo el nombre de Dios habrían dejado de existir [...] (Corán 22:39-40).²³

La recompensa por la lucha constante contra sus vecinos incrédulos era la promesa del paraíso: «[...] A quien luche por la causa de Dios le retribuiremos

22 Adrian House (2000). *Francis of Assisi*. Londres: Chatto y Windus, pp. 208-213.

23 Marciano Villanueva (2006). *El Corán: edición bilingüe comentada*. Barcelona: Didaco.

espléndidamente, tanto si sucumbe como si logra la victoria» (Corán 4:74).²⁴ Parece, sin embargo, que en el mundo real de las guerras de clanes de Arabia, el ataque era considerado como la mejor forma de defensa, lo que llevó a Muhammad y sus seguidores a tomar la iniciativa militar para asegurar la supervivencia de la *umma*, o comunidad de creyentes.

El concepto de *yihad* siempre se ha considerado más amplio que el de la acción militar. Esto queda bien ilustrado en la tradición musulmana. El mismo Muhammad enfatizó la prioridad que se debía dar al *yihad* en el corazón, la lucha por purificarse a uno mismo y entregarse tan solo a Dios por completo, cuando al volver de la batalla le dijo a sus compañeros: «Hoy hemos vuelto de un *yihad* menor (la guerra) para el *yihad* más importante (el autocontrol y la mejora personal)». ²⁵ Con el paso del tiempo los juristas musulmanes establecieron los diferentes matices en la lucha por entregarse a la voluntad de Dios y que el *yihad* podía llevarse a cabo con el corazón, la lengua, las manos y la espada. El *yihad* del corazón representa la lucha individual y personal con el mal. El *yihad* de la lengua y las manos representa la lucha por promover la justicia y corregir lo que está mal. El *yihad* con la espada representa la lucha contra los enemigos de la fe, aquellos no creyentes que rechazan el mensaje y el gobierno del islam. ²⁶ Es tarea de cada musulmán ofrecer su riqueza y, si es necesario, su vida por esta lucha. Se esperaba de todos los hombres musulmanes que fueran físicamente capaces de luchar, que participaran. El *yihad* con la espada, sin embargo, se veía como una responsabilidad común y que no debía ser realizada como un acto de un creyente solitario. Dependiendo de circunstancias particulares o de la naturaleza de la amenaza que había que repeler, el *yihad* podía aplicarse como una acción ofensiva o defensiva. Se justificaba dentro del *dar al-Islam* ('la casa del islam') cuando se declaraba para castigar el pecado y erradicar las fuerzas de los incrédulos, para defender la fe y proteger la unidad y la paz de la *umma* de la amenaza de apostasía, el disenso, el cisma y la rebelión: «¡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).

También se justificaba como una medida defensiva contra la amenaza endémica que suponía el *dar al-Harb* ('la casa de la guerra'), aquellas regiones que están más allá del gobierno del islam.

Aunque comenzó como un medio no violento para lograr la reforma social y religiosa, a medida que la comunidad musulmana se fue convirtiendo en un poder político en la Península Arábiga, el concepto de *yihad* fue evolucionando hacia una sanción del uso de la espada. Los musulmanes, en sus esfuerzos por convertir a sus conciudadanos a la nueva visión espiritual mediante la prédica y la caridad, aceptaron el insulto y el rechazo en los primeros días de la comunidad en la Meca. Fue después de la Hégira, la emigración a Medina, que los musulmanes

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Hassan Hathout (1996). *Reading the Muslim Mind*. Plainfield (Ind.): American Trust Publications, pp. 108-109.

²⁶ *Ibidem*.

obtuvieron permiso para luchar, fundamentalmente con el fin de enmendar la injusticia que se había cometido con ellos.²⁷ La orden de luchar por la «causa de Allah» fue dada cuando se tuvo la sensación de que la supervivencia de la comunidad estaba amenazada por vecinos hostiles. La sanción de un uso más preventivo de la espada fue justificada cuando los no creyentes deshonraron sus promesas con los musulmanes. Fue en este momento que el yihad se convirtió en una herramienta en la expansión del islam y que la agresividad, honrada de antaño por las tribus árabes que ahora formaban la comunidad musulmana, se centró en el mundo de los no creyentes. La relación entre el *dar al-Islam* y el *dar al-Harb*, el mundo musulmán y el mundo no musulmán, se definió en términos de *yihad*, o estado de guerra, que estaba activo incluso cuando se suspendían las hostilidades.

A medida que la práctica de la guerra, para algunos por lo menos, se iba convirtiendo en un modo de vida, también lo hicieron las reglas que gobernaban la conducta bélica. Los juristas y eruditos discrepaban en las circunstancias y en sobre a quien se aplicaban estas reglas, pero estaban de acuerdo en que su primer objetivo era limitar la violencia y evitar el riesgo de actuar por ira o venganza. Como la guerra era una responsabilidad colectiva, tan solo podía ser declarada por el califa o el imán. No se podía comenzar una guerra, sin embargo, sin invitar antes al enemigo a convertirse al islam e iniciar negociaciones de paz. Estaban prohibidas las ejecuciones sumariales, la tortura de prisioneros, la mutilación de los cuerpos de los muertos, el uso de armas envenenadas, el asesinato o abuso de los no combatientes, la violación o el abuso sexual, la limpieza étnica, la destrucción de cosechas o de instituciones religiosas, médicas o culturales.²⁸

Desde su primer momento la unidad del islam se vio amenazada tanto por una serie de revueltas internas como por aquellos que se creían justificados en el uso de la violencia para llevar a cabo la misión que se habían autoimpuesto de limpiar su religión de las malas prácticas de los líderes que habían usurpado el poder. Guiados por la convicción de que «la obligación de obediencia del súbdito desaparece cuando la orden es pecaminosa» y que «una criatura no debe obedecer en contra de su creador»,²⁹ estos grupos rebeldes, guiados a menudo por líderes carismáticos, entendían que actuaban de forma virtuosa matando a los injustos. El tiranicidio se veía como un deber religioso. A la larga, sin embargo, estos grupos extremistas no tenían organización o apoyo popular para resistirse al poderío militar y a la autoridad del liderazgo establecido. Una notable excepción fueron los hashshashin, cuyas actividades terroristas se prolongaron durante casi dos siglos (1090-1275) y que tan solo dejaron de ser una amenaza para la clase dirigente sunní cuando la invasión mongola proporcionó a Baibars, el sultán mameluco de Egipto, la oportunidad de tomar su red de fortalezas en las montañas de Siria.

27 James Turner Johnson (1997). *The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions*. University Park (Pa.): Pennsylvania State University Press, p. 60.

28 Hilmi M. Zawati (2001). *Is Jihad a Just War?: War, Peace, and Human Rights Under Islamic and Public International Law*. Lewiston (N. Y.): E. Mellen Press, pp. 40-45.

29 Bernard Lewis (1995). *Cultures in Conflict: Christians, Muslims, and Jews in the Age of Discovery*. Nueva York: Oxford University Press, pp. 126-127.

El efecto de Westfalia y de la Ilustración

El ambiente social y político puede proporcionar, y a menudo lo hace, el detonante para la violencia sectaria, pero coincido en que no son necesariamente las principales causas de la intolerancia y la violencia religiosa en el mundo actual. El Tratado de Westfalia del siglo XVII puede que lograra poner fin a las batallas campales de religión que habían arruinado las relaciones entre los Estados europeos durante la mayor parte del siglo. La afirmación de que eliminó, de una vez por todas, la influencia de la religión en la política internacional ya es más discutible. Se podría argumentar que, al domesticar y nacionalizar las creencias con el lema de que la fe del gobernante era la fe del reino o del Estado, Westfalia de hecho convirtió la religión en un poderoso agente social que fue utilizado para imponer la identidad cultural de los colonizadores a medida que los príncipes y gobiernos europeos extendían sus dominios por los países de África y Asia. Los budistas sinhala en Sri Lanka y el partido nacionalista hindú Bharatiya Janata Party en la India argumentan que las prácticas coloniales británicas que favorecieron a unos grupos a costa de otros, una práctica que tenía como objetivo restringir la hegemonía religiosa que disfrutaban antes de la colonización, sembraron en última instancia las semillas de los actuales conflictos.

El impacto de la Ilustración también puede haber sido exagerado para ajustarlo a las normas culturales y las expectativas sociales, el fenómeno de creer sin sentir la necesidad de pertenecer a una comunidad o practicar una religión concreta hace más difícil para los sociólogos evaluar el verdadero impacto de la religión en la comunidad o la vida tribal. Citando a Alan Aldridge, el autor de *Religion in the Contemporary World, a Sociological Introduction*, «la religiosidad latente sobrevive como un recurso que se moviliza en tiempos de crisis en las vidas de los individuos o en la historia de la sociedad».³⁰

Religión y mediación

Ya que la religión puede ser un factor de conflicto, la pregunta que tenemos que explorar es si la religión puede o no jugar el papel inverso y ayudar a mediar, gestionar y resolver conflictos.

El punto de partida para mí es reconocer que las diferencias teológicas enraizadas en dogmas mantenidos con firmeza son irreconciliables. Tenemos que aprender a coexistir con las grietas. En cierto nivel, el diálogo interconfesional que no consigue reconocer abiertamente estas diferencias fundamentales puede ser tanto parte del problema como de la solución. Tenemos que aprender a coexistir con las grietas y resistir la tentación de cubrirlas. Mi propia experiencia en Lisboa de vivir con una grieta provocada por el terremoto de 1755 me enseñó una lección. Existe el riesgo de mirar hacia atrás e idealizar relaciones pasadas, pero lo cierto es que nunca ha habido un periodo dorado, la gente de diferentes religiones era tolerada mientras que supieran cuál era su lugar dentro del orden

30 Alan Aldridge (2000). *Religion in the Contemporary World: A Sociological Introduction*. Cambridge: Polity Press, p. 3.

establecido. Entre los cristianos y musulmanes de Oriente Medio existía un contrato social no escrito por el que se permitía a los cristianos practicar su fe y llevar a cabo sus obras de caridad siempre que no hicieran proselitismo.

Para aprender a vivir con nuestras diferencias y no ver al otro como una amenaza o un competidor hace falta un verdadero cambio de mentalidad, un cambio profundo en la comprensión de nosotros mismos y de los que son diferentes: tenemos que aprender a pensar de forma diferente sobre el otro y a promover de forma activa un clima que permita una interacción real y el desarrollo de un verdadero respeto a pesar de nuestras diferencias en las creencias y las prácticas.

Necesitamos superar el sectarismo que pueda estar inculcado dentro de nuestras comunidades religiosas. Recuerdo un encuentro con el doctor Peter Shirlow de la Universidad del Ulster para discutir una investigación que había realizado en 2003 en los barrios divididos por las llamadas *líneas de paz*, barreras físicas erigidas para mantener separadas a las comunidades y que, desde entonces, han aumentado. Su investigación muestra que, desde que empezó el proceso de paz, la distancia entre las dos comunidades se está haciendo más grande, especialmente entre la generación más joven. Descubrió que el prejuicio estaba tan arraigado en ambas partes que el 68% de las personas entre 18 y 25 años decía que nunca había tenido una conversación importante con alguien de la otra comunidad. Sus conclusiones también revelaban que el 72% de todos los grupos de edad se negaba a utilizar los centros de salud situados en las zonas que dominaba la otra religión y que el 62% de los parados rechazaba firmar en su oficina de la seguridad social si se encontraba en lo que se veía como territorio del otro. Me dijo que uno de los principales problemas a los que se enfrentaba Irlanda del Norte es que todo el mundo se ve a sí mismo como una víctima del otro bando y es incapaz de reconocerse a sí mismo como causante de violencia o intimidación. El reto, en su opinión, es ayudar a la gente de ambos bandos a ver que son tanto víctimas como culpables en las actuales divisiones.

El informe del Irish School of Ecumenics, *Moving Beyond Sectarism*, publicado en 2001, describe cómo el sectarismo ha calado en todos los niveles de la sociedad norirlandesa. Subraya la necesidad de interpretar el sectarismo, no solo como un problema personal, sino sistémico. «El sectarismo», escriben, «se ha convertido en un sistema tan eficiente que puede llevar nuestras respuestas racionales y sanas a una situación que ha generado y utilizarlas para profundizar aún más en él».³¹ El ejemplo que dan es cómo la gente ha respondido a la violencia a lo largo del tiempo. La tendencia ha sido mudarse de zonas residenciales mixtas a vivir «exclusivamente con los suyos». Los autores reconocen que esto es una respuesta perfectamente comprensible y legítima, pero afirman que ha tenido el desafortunado efecto de reforzar aún más el sectarismo. Lo que valía para el caso de Irlanda del Norte sigue siendo aplicable hoy en día a muchas partes del mundo que se enfrentan al conflicto.

31 Joseph Liechty y Cecelia Clegg (2001). *Moving Beyond Sectarianism: Religion, Conflict, and Reconciliation in Northern Ireland*. Blackrock (Dublin): Columba Press, p. 12.

La gente entiende el enfoque sectario estableciendo líneas entre ellos y los demás y, como siempre pueden encontrar a gente cuyas acciones son peores que las suyas propias, pueden señalarlos como el verdadero problema. La consecuencia de la dinámica del sectarismo sistemático, afirma el informe, es que nadie es nunca responsable, «colgarle el mochuelo a otro». ³² El sectarismo también puede alimentarse de lo que los autores llaman «el mantenimiento de fronteras con motivación religiosa».

La gente reza, educa y se casa casi exclusivamente en sus propias comunidades con la intención no de ser sectarios sino de construir comunidades fuertes. El resultado, sin embargo, de acuerdo con el informe, es el «reforzamiento de la división sectaria». ³³

La mentalidad sectaria

La mentalidad sectaria no es monopolio de la calle o de unos barrios desfavorecidos: alcanza incluso a los niveles más altos del liderazgo religioso. Hablando sobre la reunión de más de 2.000 líderes religiosos que tuvo lugar en el edificio de las Naciones Unidas de Nueva York, el antiguo rabino principal Jonathan Sacks dijo que le había resultado fácil comprender «por qué la religión se utiliza más a menudo como causa de conflicto que de su conciliación». Criticó a los otros participantes por no lograr superar las «estrechas lealtades de la fe». La paz de la que se hablaba era demasiado a menudo «paz bajo nuestras condiciones». El mensaje general, escribe, era: «Nuestra fe habla de paz, nuestros textos sagrados alaban la paz, por lo tanto, si el mundo compartiera nuestra fe y nuestros textos habría paz en el mundo». ³⁴ Los argumentos de John Stuart Mill de que la diversidad debería nutrirse y no simplemente ser soportada ya que lleva a la verdad y al progreso humano ³⁵ parecen haber sido eclipsados por el clima de particularismo teológico, la creencia de que un grupo tiene posesión exclusiva de la verdad, el conocimiento y la bondad de aplicación universal, que sigue dando forma a las opiniones de muchos de los líderes religiosos de hoy en día.

Ir más allá de la tolerancia

Hay quien sostiene que la religión puede promover la paz y la coexistencia ya que promueve la tolerancia hacia los demás. La palabra tolerancia define para muchos hoy en día una actitud positiva frente a la diversidad, que hace un llamamiento al respeto y la aceptación de gente a la que uno considera diferente.

La raíz latina de la palabra significa ‘soportar’ o ‘aguantar lo inaceptable’, indica que la tolerancia, tal y como fue definida originalmente, tenía connotaciones negativas. Lejos de abrazar la diversidad y el pluralismo, Aquino, entre otros, la contemplaba como el mejor de dos males: la voluntad de permitir o acce-

32 *Ibidem*, p. 13.

33 *Ídem*, p. 14.

34 Jonathan Sacks (2002). *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations*. Londres/Nueva York: Continuum, p. 9.

35 John Stuart Mill y Elizabeth Rapaport (1978). *On Liberty*. Indianápolis: Hackett Pub. Co., pp. 9 y 50.

der a la práctica de una religión que se consideraba falsa ya que actuar de otra manera podía implicar un mal mayor. Incluso Locke apoyó la «toleración» tan solo porque consideraba que las «consecuencias de la intolerancia eran un mal mayor que el mal que es tolerado». El concepto original de *tolerancia* se mantiene hoy en día especialmente en los círculos religiosos. La edición de la *New Catholic Encyclopedia* de 2003 distingue entre tolerancia «personal», que es «permitir a los demás mantener y practicar puntos de vista que difieren de los propios», que apoya, y la tolerancia «doctrinal», que es «permitir que el error se extienda sin oposición», que considera que es «reprehensible».

El concepto tradicional de *tolerancia*, incluso con sus connotaciones negativas, que permite a comunidades que estarían en guerra coexistir una junto a otra, no debería ser infravalorado. El logro de la «mera coexistencia», como se la llama a veces con desdén, no es un logro despreciable, especialmente en comunidades que se han visto golpeadas por enfrentamientos interétnicos o interreligiosos. La verdadera amenaza para la existencia humana que supone hoy en día la intolerancia, enfatiza la urgente necesidad de que las comunidades religiosas, en concreto, revalúen sus propias actitudes frente a la diversidad y el pluralismo. El filósofo existencialista católico francés Gabriel Marcel creía que lejos de acosar a la gente con actitudes negativas hacia los demás, una genuina experiencia o convicción religiosa exige a la persona que busque de forma activa la defensa de los derechos de aquellos que considera diferentes. Mantenía que la «intensa convicción» que experimenta una persona religiosa y que es parte tan integral de lo que es la persona en sí, debería permitirle empatizar con las convicciones del otro, que son diferentes, pero iguales en intensidad. Esta capacidad de identificarse o empatizar debería permitir a los creyentes superar el estado de aceptación pasiva al que normalmente se denomina *tolerancia*.³⁶

El derecho a ser diferente

Apoyar y defender de forma activa el derecho de los demás a declarar una verdad distinta a la nuestra y actuar en base a ella, siempre que esta no sea en detrimento de los derechos y el bienestar de otros, sería un importante primer paso para llevar a la gente más allá del «ambiente sectario» en el que sus propias convicciones le han formado. Robert Putnam considera que la educación es la clave para contrarrestar la deriva hacia la intolerancia que ve en las comunidades estadounidenses que tienen mayor influencia religiosa en su origen. Estoy de acuerdo en que la educación podría ayudar a disipar los mitos que permiten que se vea a los demás como marginados o «demonios», pero es igualmente cierto que el adoctrinamiento en forma de dogmatismo religioso basado en reivindicaciones absolutas puede reforzar el separatismo y la intolerancia ante lo que se considera falso. El respeto por los otros y sus opiniones y creencias es el marco para realizar un diálogo que permita un intercambio honesto de las ideas en conflicto. En este tipo de intercambios se debería poner

36 Gabriel Marcel (1964). *Creative Fidelity*. Nueva York: The Noonday Press, pp. 210-221.

entre los primeros puntos de la agenda la disposición a poner en duda reivindicaciones de la verdad que autorizan a tener un sentimiento de exclusividad o superioridad sobre los demás.

En un lugar igualmente importante de la agenda debería estar la disposición a considerar la reordenación de esa jerarquía o canon de creencias que determina la fe y la práctica de cada tradición. La afirmación de que la vida humana es una experiencia sagrada o un regalo debería ser más importante que el nombre que le damos a Dios o cómo definimos nuestra visión de lo divino. Por primera vez en nuestra historia, los seres humanos tenemos en nuestra mano acabar con la vida en la Tierra y en ese proceso provocar una grotesca desfiguración de la faz del planeta.

Este impresionante hecho deposita una responsabilidad especial sobre aquellas tradiciones religiosas que ven toda la creación como un regalo sagrado que necesita ser cuidado y que creen que los humanos serán juzgados por su gestión de la Tierra. El momento actual es sin duda un momento clave en la historia de la humanidad que exige una respuesta excepcional e imaginativa por parte de las religiones del mundo. Que las religiones del mundo sean o no capaces de responder al reto dependerá de la calidad de los líderes religiosos de las diferentes tradiciones. El enfoque de arriba a abajo no es suficiente, los líderes religiosos deben tener profundidad de conocimiento y madurez espiritual para implicar a sus propias comunidades religiosas en todos los niveles, con el fin de enfrentarse al reto de la mentalidad sectaria que ve al otro como menos digno de respeto y, por lo tanto, dispensable.

BIOGRAFÍA DEL AUTOR

Oliver McTernan es director y cofundador de Forward Thinking, una organización con base en el Reino Unido que promueve un mejor entendimiento entre culturas y se centra en la mediación en la región de Oriente Medio y norte de África. Su libro *Violence in God's Name: The Role of Religion in an Age of Conflict* aborda la necesidad de tomar en serio el factor religioso en los esfuerzos internacionales por resolver los conflictos de identidad avivados por la religión.

RESUMEN

La religión puede ser una causa de conflicto, pero del mismo modo también puede ser una importante herramienta para prevenir, gestionar y resolver conflictos. Puede ser una poderosa fuerza de integración o provocar la segregación y marginalización del otro, independientemente de las diferencias teológicas o étnicas que existan a nivel global, regional o local. La religión imbuje toda la vida del creyente y, tanto consciente como inconscientemente, ayuda a modelar su respuesta humana a los retos morales, sociales y políticos que enfrenta cada día. El reto al que se enfrentan los líderes religiosos hoy en día es superar la ambivalencia del pasado y del presente sobre el uso de la violencia, que prevalece en todas las grandes tradi-

ciones religiosas y ayudar a sus seguidores a reconocer la necesidad de vivir junto a otros y de organizarse con otros sin tener en cuenta sus diferencias teológicas.

PALABRAS CLAVE

Religión, conflicto, prevención, ambivalencia, liderazgo.

ABSTRACT

Religion can be a cause of conflict but equally it can be an important tool for the prevention, management and resolution of conflict. It can be a powerful force for integration or a cause of segregation and marginalisation of others. This is true regardless of the theological or ethnic differences that exist at the global, regional or local levels. Faith imbues the whole life of a believer and, either consciously or unconsciously, helps shape their human response to the moral, social and political challenges they encounter each day. The challenge facing religious leadership today is to overcome the past and present ambivalence towards the use violence, prevalent in all the major religious traditions, and to help their adherents to recognise the need to live along side and to engage the other regardless of their theological differences.

KEYWORDS

Religion, conflict, prevention, ambivalence, leadership.

الملخص

يمكن للدين أن يتحول إلى سبب للنزاع، لكن في الوقت نفسه يمكنه أن يكون وسيلة في غاية الأهمية لتجنب النزاعات و تديرها و حلها؛ و يمكنه أن يكون بمثابة قوة هائلة للإدماج أو للتفرقة و تهميش الآخر، و ذلك بغض النظر عن الإختلافات اللاهوتية و الإثنية القائمة على المستوى العالمي و الجهوي و المحلي. و يؤثر الدين في كل حياة المؤمن، و يساعده، بوعي و بدونه، في صياغته لجواب إنساني على التحديات الأخلاقية و الإجتماعية و السياسية التي تواجهه كل يوم. هذا و يواجه رجال الدين اليوم تحدي تجاوز التعارض بين الماضي و الحاضر حول إستخدام العنف، الذي يسود في كل التقاليد الكبرى للأديان، و مساعدة أتباعها للإعتراف بضرورة العيش المشترك و الإنتظام مع الآخرين من دون أخذ في الإعتبار لإختلافاتهم الدينية.

الكلمات المفتاحية

الدين، النزاع، الوقاية، التعارض، الزعامة.

CONFESIONALISMO Y MODERNIDAD: LOS ORÍGENES DE LA PARADOJA SIRIA

Alejandra Álvarez Suárez

El sistema organizativo de las sociedades árabes islámicas ha sido acertadamente descrito como un «mosaico» compuesto por diferentes comunidades confesionales.¹ Este modelo estructural, que probablemente se remonta a la organización urbana que ya existía en la época anterior al islam, está presente desde los comienzos de la civilización musulmana y, como puede comprobarse, ha resistido a todos los cambios sufridos por esta sociedad a lo largo de los siglos. La tendencia a organizarse en grupos confesionales semiautónomos se extiende también a los grupos no musulmanes que habitan en los países árabes levantinos que, en este aspecto concreto, se habrían visto decisivamente influidos por el contacto con el islam.²

Este modo islámico de organizar la sociedad tiene como objetivo proteger y diferenciar a los distintos grupos religiosos, estableciendo por una parte la superioridad del islam como religión y su preeminencia política³ y, por otra, asegurando la existencia y la autonomía de esas comunidades, siempre y cuando no interfieran en la vida de los musulmanes o en la estabilidad y seguridad del Estado.⁴ Los tres principios que sustentan este modo de organización proceden del mismo Corán y de la tradición que se remonta a la época de Muhammad, y son los siguientes: 1) la mencionada superioridad del islam; 2) la tolerancia religiosa; y 3) la estricta diferenciación entre comunidades.⁵ Los autores clásicos como Muhammad al-Qurtubi (m. 1272) mencionan en sus comentarios coránicos estas pautas y su repercusión jurídica.⁶

Resulta curioso observar como en los países árabes surgidos de las ruinas del antiguo Imperio otomano, y particularmente —aunque no solamente— en la República Árabe Siria, este sistema de organización de carácter confesional se conserva parcialmente modificado, conviviendo junto con una legislación de corte moderno y occidental. Esta circunstancia hace posible que en la estructura jurídica de ese Estado se conjuguen conceptos a veces tan contradictorios como los de Estado, nación, religión, laicidad, comunidad confesional y ciudadanía. En estas páginas que siguen se explicará el origen de esta dualidad, que debe situarse

1 Ira M. Lapidus (1973). «The Early Evolution of Muslim Urban Society», *Comparative Studies in Society and History*, 15, pp. 21-50.

2 Cuando hablamos de «grupos confesionales semiautónomos», nos referimos a comunidades que tienen su propia legislación interna y libertad para gestionar los asuntos relacionados con el estatuto personal de sus miembros y que, además, comparten el espacio urbano al lado de otros grupos semejantes en autonomía y estructura.

3 Abdullah Saeed (1999). «Rethinking Citizenship Rights of the Non-Muslims in an Islamic State: Rashid al-Ghannushi's Contributions to the Evolving Debate», *Islam and Christian-Muslim Relations*, 10 (3), pp. 308-309.

4 Bruce Masters (2001). *Christians and Jews in the Ottoman Arabic World: The Roots of Sectarianism*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 64, 84.

5 Antoine Fattal (1995). *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*. Beirut: Dar el-Machreq, pp. 160-161. Véase también Bernard Lewis (2002). *Los judíos del Islam*. Madrid: Letrúmero, pp. 19-20, 25.

6 Muhammad Abu Abd-Allah al-Qurtubi (2003). *Al-Yami li-Ahkam al-Qur'an* [El recopilador de los juicios del Corán], 20 vols. Riad: Dar Alim al-Kutub 1423 H/2003, pp. 44, 93.

precisamente en la época más tardía del mencionado Imperio otomano, justamente en el periodo denominado de las *tanzimat* o reformas.

La organización de las comunidades religiosas en la época otomana

Los gobernantes otomanos, que se caracterizaban por ser eminentemente pragmáticos en sus principios y actuaciones, siempre tendieron a respetar las costumbres jurídicas de los grupos humanos que iban quedando incorporados a su imperio, combinando las mismas con el derecho islámico y con la tradición absolutista que era propia de su origen nómada centroasiático.⁷ Este pragmatismo del gobierno otomano resulta fácil de entender si observamos la complejidad social que se derivaba de la vastedad y variedad de los dominios que estaban bajo la autoridad del sultán.

En todo caso, la organización de las comunidades religiosas, al menos en las provincias árabes, siguió las pautas establecidas por la *sharia*, aunque las condiciones y las circunstancias pudieran variar de un sitio a otro dependiendo de los usos locales o de la actitud de los gobernantes.⁸ En esta parte del imperio se siguió organizando a las comunidades religiosas con un sistema de taifas o «taifal», aunque dicho sistema quedaría profundamente modificado a partir del siglo XVIII y especialmente durante el XIX. En la documentación árabe, el término que se usa para denominar a las comunidades religiosas, especialmente a las no musulmanas, es el sustantivo *taifa*. Este vocablo tiene un significado muy vago, pues sirve para designar a cualquier grupo de personas que se diferencian del resto por un rasgo particular, ya sea la profesión, la lengua, la religión o cualquier otro vínculo definitorio de identidad. El término *taifa* ha pasado casi inalterado al turco otomano (*taife*), con el mismo significado que en árabe.

Es interesante observar que existen claras semejanzas entre los gremios profesionales y las comunidades religiosas. En la documentación de época otomana procedente de Siria, ambos grupos son llamados «taifas» y comparten casi al detalle rasgos comunes: a) son de carácter local; b) tienen sus propios estatutos para el autogobierno, basados en sus usos, costumbres y normas tradicionales; c) gozan de autonomía para elegir a sus propios líderes y representantes; y d) necesitan la sanción oficial de las autoridades del Estado, tras la cual el jefe o líder de la organización se convierte en administrador, recaudador, gobernante y representante de la taifa, pudiendo incluso servirse del poder civil para ello.⁹ Como ya se ha indicado, los otomanos continuaron con el sistema tradicional de organización que venía de épocas anteriores; de hecho, resulta significativo que una administración como la otomana, tan sofisticada, con un vocabulario institucional tan preciso y con unas instituciones tan bien definidas y funcionales se sirviera del

7 Nicoară Beldiceanu (1989). L'Organisation de l'Empire Ottoman (XIV-XV siècles), en Robert Mantran (ed.). *Histoire de l'Empire Ottoman*. Paris: Arthème Fayard, p. 118.

8 Bruce Masters (2001). *Christians and Jews in the Ottoman Arabic World: The Roots of Sectarianism*. Op. Cit., p. 17.

9 Abdul-Karim Rafeq (1991). «Craft Organization, Work Ethics and the Strains of Change in Ottoman Syria», *Journal of the American Oriental Society*, III (3), pp. 499-502 y 506-507; Alejandra Álvarez (2013). *Comunidades no musulmanas en un entorno musulmán. La pervivencia del modelo otomano en la actual Siria*. Madrid: Cantarabia, pp. 80-82.

mismo término árabe para designar a las comunidades confesionales,¹⁰ lo cual invita a pensar que no crearon una institución o una política concreta al respecto.

Esto contrasta con la opinión de muchos estudiosos occidentales, que mantienen la teoría de que el sultán Mehmed II Fatih, tras la conquista de Constantinopla (1453), habría inaugurado un sistema llamado «del *millet*» (una palabra procedente del árabe *milla* y que en turco otomano significa ‘nación o grupo de gente con una misma religión o lengua’)¹¹ que se convertiría en un elemento esencial y característico de la organización del imperio desde sus comienzos. Según esto, cada comunidad religiosa reconocida por la Sublime Puerta habría recibido el título de *millet*, quedando gobernada de modo centralizado por la respectiva suprema autoridad religiosa de Estambul, nombrada por el sultán para tal efecto. De este modo, en el Imperio otomano se distinguiría desde sus comienzos entre el *millet* gobernante (es decir, el de los musulmanes sunníes o *millet-i hâkime/millet-i islamiye*) y los *millet* gobernados (*milet-i mahkûme*), es decir, el resto de los grupos religiosos.

En el estado actual de la investigación, esta teoría del *millet* tiende a considerarse errónea, puesto que toda su argumentación se basa en una interpretación extemporánea del uso de este término en la documentación, como han demostrado suficientemente Halil İnalçık y Benjamin Braude. El primero de estos autores sugirió que la interpretación del término *millet* en los documentos anteriores a las reformas del siglo XIX podía haberse visto contaminada por el significado moderno de ese sustantivo.¹² Braude, por su parte, ha calificado este sistema de «mito», proporcionando las pautas para un análisis correcto de las fuentes en las que aparece mencionado el término *millet*.¹³

Todo apunta a que los así llamados *millet*, centralizados en torno a las autoridades de Estambul con el objetivo de englobar en su seno a todos los súbditos según un criterio religioso, fueron una creación progresiva que tuvo su culminación en el XIX. Los antecedentes a la creación de este nuevo sistema organizativo comenzaron en el siglo XVIII con las llamadas *Millet Wars*, en las que jugaron un papel importante la inquietud que la creciente injerencia occidental sobre los grupos religiosos no musulmanes provocaba en el seno del Imperio otomano o la ambición de los líderes religiosos cercanos a la Sublime Puerta, que aprovecharon esa circunstancia para extender su poder hacia todos sus correligionarios dentro del imperio. Tal conflicto terminó con la aprobación del *Rum milleti* y del *Ermeni milleti* (los *millet* bizantino y armenio, respectivamente). Pero lo que en un principio

10 En la documentación anterior al siglo XIX ocasionalmente también se encuentran otros términos tomados del árabe para designar a los grupos religiosos. Es el caso de *mahalle* (‘distrito’) o *cemaat* (‘congregación, comunidad religiosa’). Véase Bahadır Alkım, Nazime Antel y otros (1997). *Redhouse Türkçe-Osmanlıca İngilizce Sözlük, Redhouse Turkish-Ottoman English Dictionary*. Estambul: SEV Matbaacılık ve Yayıncılık A. Ş, pp. 220, 720.

11 *Ibidem*, p. 777.

12 Halil İnalçık (1964). «R. H. Davison, Reform in the Ottoman Empire 1856-1876», *Bellelen, Turk Tarih Kurumu*, 28, pp. 791-793.

13 Benjamin Braude (1982). Foundation Myths of the Millet System, en *Benjamin Braude y Bernard Lewis (eds.)*. *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, 2 vols. Nueva York, Londres: Holmes & Meier Publishers, Ltd, vol. 1, pp. 69-88.

se había limitado a estos dos grupos concretos acabó extendiéndose a todas las comunidades, que entendieron que haciendo uso de la propia identidad religiosa podían obtener el título de *millet* y con ello conseguir también un beneficio político, ya que tal reconocimiento les abría la puerta al juego de poder de la corte.¹⁴

Hacia la politización de la religión

Fue durante las *tanzimat*, el periodo de reformas que comenzó en el segundo tercio del siglo XIX, cuando esta política de los *millet* alcanzó su cénit. Paradójicamente, esta época, que es la que marca el comienzo de la modernización legal del Imperio otomano y el nacimiento del secularismo en su seno, es también el momento en el que se estableció un sistema con el que se otorgaba un nuevo poder político a las comunidades religiosas. Las *tanzimat* fueron promovidas con la intención de superar la crisis y la decadencia del imperio por medio de una política fundamentalmente centralista y unas reformas que no respondían a una demanda social sino a una iniciativa de las élites gobernantes. Éstas comenzaron propiamente con el llamado *Decreto de Gülhane* de 1839, que traía consigo un paquete de medidas entre las que se incluían la renovación de la legislación, el *aggiornamento* de la burocracia y del ejército y la liquidación de la visión tradicional según la cual el islam debía tener preeminencia política y social. A partir de *Gülhane*, los súbditos otomanos debían disfrutar de los mismos derechos y compartir las mismas obligaciones sin distinción de religión, pues el decreto declaraba tácitamente la igualdad entre todos ellos, lo cual iba en contra de la *sharia* y de la opinión popular.¹⁵ La negativa del *Şeyhülislam*, la máxima autoridad religiosa sunní del imperio, a refrendar el decreto (lo cual era la práctica habitual para aprobar las leyes que tenían que ver con la ley islámica) muestra el malestar con el que fueron recibidas estas medidas. Este hecho inauguraría una época de tensiones entre política y religión.¹⁶

Sin embargo, fue el decreto imperial de 1856, conocido como *Islahat Hattı Hümayun* o ‘decreto imperial de reformas’, el que provocó una discordancia insuperable al proponer audaces medidas modernizadoras a la vez que consagraba el mantenimiento de la separación confesional. Por una parte, apelaba a una ciudadanía común y a la igualdad entre los otomanos sin distinción por causa de sexo o de religión, pero, por otro lado, sancionaba que el *millet* debía ser el sistema de organización de las comunidades religiosas, confirmando los derechos y privilegios de las mismas y estableciendo que eran ellas, por medio de sus representantes religiosos, las que habían de gestionar el estatuto personal de los

14 Bruce Masters (2001). *Christians and Jews in the Ottoman Arabic World: The Roots of Sectarianism*. *Op. Cit.*, pp. 61-65, 98-100, 134; Carter Vaughn Findley (2008). The Tanzimat, en *Suraiya N. Faroqhi, Kate Fleet y Reşat Kasaba (eds.)*. *The Cambridge History of Turkey*, 4 vols. Cambridge: Cambridge Univ. Press, vol. 4, p. 28.

15 Kemal H. Karpat (1982). Millet and Nationality: The Root of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era, en *Benjamin Braude y Bernard Lewis (eds.)*. *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, 2 vols. *Op. Cit.*, vol. 1, p. 162.

16 Dora Glidewell Nadolski (1977). «Ottoman and Secular Civil Law», *International Journal of Middle East Studies*, 8, pp. 521-522.

individuos en temas como el matrimonio, la familia, la herencia o la filiación.¹⁷ Desgraciadamente, esta iniciativa de modernizar al tiempo que se mantenía el *statu quo* tradicional tuvo al menos tres consecuencias que resultarían nefastas para la supervivencia del imperio:

1. Por una parte, el proceso fue traumático para el pueblo, pues la estructura social tradicional quedaba súbitamente desmantelada y muchos pensaron que los responsables últimos eran los occidentales, ya que las ideas reformistas estaban en contra del orden inspirado por la *sharia*.¹⁸ En algunos lugares ese descontento estalló en forma de violencia confesional, como es el caso de las matanzas de 1860 en Siria.¹⁹

2. Por otra parte, la misma autoridad del sultán quedó gravemente comprometida, pues muchos musulmanes pasaron a considerarlo un indigno representante de la religión.²⁰ En los territorios árabes, esta circunstancia dio alas a un tipo de nacionalismo árabe de corte religioso que propugnaba la creación de un Califato puramente árabe en contraposición al del corrupto *Padişah*.²¹

3. El sistema del *millet* permitió centralizar el poder religioso en Estambul, poniendo así fin al carácter autónomo y local de las taifas. Eso acentuó la conciencia nacional de los súbditos de las provincias, que teniendo que someterse a una autoridad lejana, reaccionaron politizando la religión, la lengua y la etnia, elementos que hasta entonces no habían supuesto un problema para la conciencia común. Por consiguiente, una consecuencia de las *tanzimat* fue el surgimiento de diferentes nacionalismos dentro del imperio, entre los que se cuentan el incipiente nacionalismo árabe y el turco.²²

La organización en *millets* se mantuvo hasta el final de la Primera Guerra Mundial, momento en el que el Imperio otomano se hundió definitivamente a consecuencia de su derrota frente a las potencias aliadas. Sin embargo, hay muchos datos (entre los cuales destacan las matanzas por motivos étnicos o religiosos, como la de los años 1894-1897) que permiten afirmar que, ya en la época del sultán Abdülhamid II (1876-1909), el Estado no era capaz de gestionar bajo una única y común nacionalidad otomana (*osmanlılık*) toda la heterogeneidad representada en los diferentes *millet*. Gradualmente se fue forjando la idea de que el islam era la única idea capaz de unir a la sociedad (téngase en cuenta que las zonas de mayoría cristiana fueron independizándose progresivamente a lo largo del siglo XIX: es el caso de Armenia, que quedó bajo el poder de los rusos entre 1828 y 1829, y Grecia, que se independizó en 1830. En 1878 lo hicieron Serbia,

17 Alejandra Álvarez (2013). *Comunidades no musulmanas en un entorno musulmán. La pervivencia del modelo otomano en la actual Siria*. *Op. Cit.*, pp. 103-109.

18 Roderic H. Davison (1963). *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*. Princeton: Princeton Univ. Press, p. 57.

19 Bruce Masters (2001). *Christians and Jews in the Ottoman Arabic World: The Roots of Sectarianism*. *Op. Cit.*, pp. 3-6.

20 Philip Mansel (1995). *Constantinople, la ciudad deseada por el mundo, 1453-1924*. Granada: Almed, p. 302.

21 Kemal H. Karpat (1972). «The Transformation of the Ottoman State, 1789-1908». *International Journal of Middle East Studies*, 3 (3), p. 273; Hasan Kayali (1997). *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918*. California: University of California Press, Ebooks Collection, p. 28.

22 Albert Hourani (2003). *La historia de los árabes*. Barcelona: Vergara, p. 379; Maxime Rodinson (2005). *Los árabes*. Madrid: Siglo XXI, p. 87.

Rumanía y Bulgaria. En ese último año, los austrohúngaros se anexionaron Bosnia y Herzegovina, y los rusos Anatolia Oriental. A finales de siglo, el Imperio otomano era abrumadoramente musulmán) y de que el sistema del *millet* debía desaparecer por medio de un proceso más o menos forzoso de asimilación.²³ En la década final del imperio, el único elemento de unión al que poder aferrarse era la identidad turca.

En la Turquía nacida tras la derrota, un Estado deseoso de olvidar su pasado, desapareció el sistema del *millet*. Sin embargo, en los territorios otomanos árabes orientales que quedaron bajo los Mandatos, y especialmente bajo el Mandato francés como es el caso de Siria, se conservó parcialmente modificada la organización otomana de los grupos religiosos. Éste es el motivo por el que en este país se sigue manteniendo la paradoja de la coexistencia de un Estado con estructuras modernas en el que pervive una organización confesional tradicional.

La estrategia confesional durante el Mandato francés en Siria

El breve lapso de tiempo que duró el efímero reinado de Feysal bin Husayn en Siria (1919-1920) no supuso ningún cambio significativo en la organización confesional del territorio siro-libanés. Tras ese ínterin llegó al Líbano y a Siria el Mandato francés que, aunque estaba justificado por la Sociedad de Naciones (1922), nunca llegaría a gozar a ojos de los habitantes de ese territorio de la legitimidad que habían tenido los sultanes.²⁴ Como muestran los resultados de la King Crane Commission, una investigación oficial y neutral promovida en 1919 por el Gobierno norteamericano (que estaba presidido en aquel momento por Woodrow Wilson, cuya política postbélica respecto a los antiguos territorios otomanos se basaba en el derecho de autodeterminación de los pueblos), la mayor parte de la población del interior, es decir, de Siria —por contraposición a la mayoría cristiana del Líbano—, se oponía radicalmente a cualquier intervención francesa o sionista en su país, pues de ese modo se verían truncadas sus esperanzas de construir una nación en la llamada Siria histórica (es decir, la Siria interior, el Monte Líbano, Palestina y Jordania, territorios que siempre habían constituido una unidad lingüística, cultural y social); de hecho, solamente los maronitas y el resto de los católicos preferían a los franceses.²⁵ Aun así, ni los ingleses ni los franceses se atuvieron a las recomendaciones de esta investigación, aunque los galos sí se sirvieron de los datos que arrojaba para diseñar su estrategia de gobierno. De hecho, durante la época del Mandato (desde 1920, aunque la fecha oficial sea 1922, hasta 1946), los franceses diseñaron y desarrollaron en Siria una política basada principalmente en la explotación de las diferencias confesionales.

23 Kemal H. Karpat (1972). «The Transformation of the Ottoman State, 1789-1908», *Op. Cit.*, p. 280.

24 Philip S. Khoury (1987). *Syria and the French Mandate. The Politics of the Arab Nationalism 1920-1945*. Princeton: Princeton Univ. Press, pp. 4-5.

25 Texto original en (1922). «King-Crane Report on the Near East», *New York: Editor and Publisher Co.*, vol. 55, n.º 27, 2.ª sección (2 diciembre de 1922), XVIII + mapa, I The Geography of the Claims, III, párrafo 3.

Resulta llamativo que, en tales circunstancias, un país declaradamente laico como Francia se sirviera de la religión como instrumento político.²⁶ Sin embargo, este modo de proceder puede explicarse por dos razones: en primer lugar, porque el mantenimiento del sistema confesional podía servirles como instrumento con el que enfrentarse al nacionalismo árabe dominante en la Siria interior. Por otra parte, porque la política francesa aplicó durante ese periodo las teorías coloniales al uso, que propugnaban el llamado «principio de asociación» frente al considerado entonces ya obsoleto «principio de asimilación».

Por consiguiente, la principal razón por la que los franceses mantuvieron el sistema confesional de tipo taifal fue el deseo de debilitar el nacionalismo árabe dominante, que se identificaba frecuentemente con los sunnís del interior de Siria. Además, los nuevos gobernantes traían consigo la experiencia norteafricana, que les predisponía contra el islam sunní, lo cual determinaría los parámetros de su política.²⁷ Los franceses podían justificar de este modo su presencia en la zona, pues su misión principal sería defender los intereses de las minorías ante los sunnís (hay que tener en cuenta que la cuestión de las minorías fue precisamente uno de los temas candentes en los debates de la Sociedad de Naciones tras la guerra de 1914-1918: debe recordarse que la política de concesión de los Mandatos estuvo condicionada por este asunto).²⁸ Por lo demás, algunos autores han señalado la ingenua visión francesa de la situación, que habría quedado condicionada en sus inicios por las optimistas informaciones respecto a la acogida que recibirían por parte de los habitantes de ese territorio. Dichas informaciones —que comparaban la buena disposición de los sirios con la que tenían los habitantes del Líbano respecto a la presencia gala en la zona— procedían de los misioneros, de los consejeros residentes en Damasco y de los Rum uniatas del Hawran, y chocaron con la cruda realidad tras la llegada de los mandatarios.²⁹

Sin embargo, ésta no fue la única razón del mantenimiento del sistema confesional. El antes mencionado «principio de asociación», diseñado por el mariscal Lyautey para Marruecos, proponía que, frente a la idea eurocéntrica de afrancesar a las poblaciones nativas, era más conveniente, útil y eficaz mantener las instituciones locales, controlándolas en último término por medio de representantes de la metrópoli y funcionarios exclusivamente franceses.³⁰ Tal respeto a las instituciones (otomanas) de la zona servía para justificar la adhesión al artículo 6 del Mandato de la Sociedad de Naciones para Siria (1922), que garantizaba

26 Ignacio Gutiérrez de Terán Gómez-Benita (2003). *Estado y confesión en Oriente Medio: el caso de Siria y Líbano. Religión, taifa y representatividad*. Madrid: Cantarabia, Universidad Autónoma de Madrid, p. 94.

27 Daniel Pipes (1992). *Greater Syria. The History of an Ambition*. Oxford: Oxford Univ. Press, p. 153.

28 Helmer Rosting (1923). «Protection of the Minorities by the League of Nations», *The American Journal of International Law*, 17 (4), pp. 647-648; Benjamin Thomas White (2007). «The Nation State Form and the Emergence of 'Minorities' in Syria», *Studies in Ethnicity and Nationalism*, 7 (1), pp. 64-70.

29 David Kenneth Fieldhouse (2006). *Western Imperialism in the Middle East 1914-1958*. Oxford: Oxford Univ. Press, pp. 253-254.

30 Raymond F. Betts (2005). *Assimilation and Association in French Colonial Theory 1890-1914*. Lincoln: Univ. of Nebraska Press, pp. 10-32; David Kenneth Fieldhouse (2006). *Western Imperialism in the Middle East 1914-1958. Op. Cit.*, pp. 257-259.

el respeto a la religión de las poblaciones bajo autoridad francesa. Esta política confesional mantenida durante el Mandato se materializó principalmente en dos aspectos concretos: la creación de Estados confesionales y el mantenimiento y desarrollo del sistema taifal.

Respecto a la primera medida concreta, los franceses se sirvieron de la organización provincial creada por el sultán Abdülaziz en 1864 en Siria y el Líbano³¹ para crear su propia división territorial de inspiración confesional. En primer lugar, y tan sólo seis semanas después de la entrada en Damasco (1920), se creó el Estado del Gran Líbano, concebido como una «comunidad confesional» para acoger a los católicos locales³² añadiéndole territorios pertenecientes a Siria. Poco después se creó el territorio autónomo de los alauíes, proclamado Estado en 1922 con la justificación de que este grupo necesitaba protección frente a los sunnís.³³ Luego se creó el *sancak* autónomo de Alejandreta, que sería entregado a los turcos en 1939 a cambio de su neutralidad ante el conflicto mundial que se avecinaba.³⁴ Los drusos firmaron un acuerdo para la creación de un Estado propio en Jabal Duruz en ese mismo año 1922. Por su parte, las poblaciones mayoritariamente sunnís y nacionalistas árabes quedaron situadas en los Estados interiores de Damasco y de Alepo, que se unificarían en 1924.³⁵

La segunda medida, la que mantenía y desarrollaba el sistema taifal, es precisamente la que nos interesa para nuestro argumento, pues es un hecho que los franceses mantuvieron y respetaron la legislación otomana sobre los *millet*, adecuándola a la nueva circunstancia política y regional. Es muy posible, como apunta Benjamin Thomas White, que los responsables mandatarios cedieran ante las exigencias de los notables religiosos, que deseaban conservar su poder tradicional ante el peligro de una secularización de corte occidental.³⁶

En cualquier caso, durante la época francesa se adaptó el sistema otomano desarrollado durante las *tanzimat*, recuperando, eso sí, el término *taifa* para denominar a los *millet* a los que nos hemos referido más arriba. Por consiguiente, el sustantivo *taifa* en la legislación francesa del Mandato no debe ser entendido en su sentido tradicional (es decir, como una organización de carácter local) sino que debe ser equiparado a lo que los otomanos denominaron *millet*. Las coinci-

31 George Young (ed.) (1905). *Corps de Droit Ottoman. Recueil des Codes, Lois, Règlements, Ordonnances et Actes les plus importants du Droit Intérieur, et d'Études sur le Droit Coutumier de l'Empire Ottoman*, 7 vols. Oxford: Clarendon Press, 1, pp. 36-45; Abdul Latif Tibawi (1969). *A Modern History of Syria*. Londres: McMillan, St. Martin's Press, pp. 179-181; Zeyne N. Zeyne (1960). *The Struggle for Arab Independence. Western Diplomacy & the Rise and Fall of Faisal's Kingdom in Syria*. Beirut: Khayats, pp. 33-35.

32 David D. Grafton (2003). *The Christians of Lebanon. Political Rights in Islamic Law*. Londres, Nueva York: Tauris Academic Studies, p. 94.

33 Jean-David Mizrahi (2002). La France et sa politique de Mandat en Syrie et au Liban (1920-1939), en Nadine Meouchi (ed.). *France, Syrie et Liban 1918-1946. Les ambiguïtés et les dynamiques de la relation mandataire*. Damasco: Institut Français d'Études Arabes, p. 41.

34 Abdul Latif Tibawi (1969). *A Modern History of Syria. Op. Cit.*, pp. 352-353.

35 Youssef S. Takla (2001). Corpus Juris du Mandat Français, en Nadine Meouchi y Peter Sluglett (eds.). *The British and French Mandates in Comparative Perspectives*. Leiden: Brill, pp. 80-85.

36 Benjamin Thomas White (2007). «The Nation State Form and the Emergence of 'Minorities' in Syria», *Op. Cit.*, p. 71.

dencias son múltiples: a) en ambos casos se trata de entidades con personalidad jurídica, de ámbito estatal y reconocidas por la autoridad central por medio de un documento oficial; b) en ellas, el máximo jefe religioso de las mismas adquiriría el poder de representación de su comunidad ante el Estado; c) como en la época de las *tanzimat*, las taifas religiosas quedaban obligadas a someter sus estatutos al examen de las autoridades, las cuales sentenciarían acerca de la conveniencia de la estructura jerárquica de la comunidad, los dogmas y leyes religiosas, los estatutos personales y el modo de gestión; y d) por último, tanto en el caso del *millet* otomano como en el de la taifa mandataria, la aprobación de la comunidad religiosa significaba el reconocimiento de sus privilegios tradicionales y que su estatuto personal pasaba a convertirse en ley civil, colocándose bajo la protección estatal y el control del poder público. Que los franceses aceptaron la organización otomana queda demostrado por el hecho de que hasta 1936 no promulgaran una norma propia sobre las comunidades religiosas (que reproduce lo que hemos dicho en el párrafo anterior), en un contexto en el que, en la lógica mandataria, el triunfante nacionalismo árabe representado por el Bloque Nacional (*al-kutla al-wataniyya*) solamente podía ser contrarrestado utilizando de nuevo la lógica confesional.³⁷

En cualquier caso, este *Arrêté* no fue bien recibido ni por los líderes religiosos, que deseaban mantener mayor poder dentro de sus comunidades y zafarse de la incómoda supervisión del poder civil,³⁸ ni por los ulemas sunníes, que se sintieron ofendidos por un decreto que se olvidaba de la *sharia* y que trataba a los musulmanes como una simple confesión más, permitiendo tácitamente el matrimonio de una musulmana con un no musulmán al contemplarse la posibilidad de cambiar libremente de «cualquier» religión o incluso —a tenor de las modificaciones promulgadas en 1938—³⁹ que hubiera individuos sin confesión reconocida o que un musulmán que cambiara de religión se llevara consigo a su prole hacia la nueva creencia. Las reacciones en contra, materializadas en forma de protestas populares, alcanzaron tal magnitud que el alto comisario accedió a suspender su aplicación.⁴⁰

Sin embargo, la iniciativa francesa no cayó en el olvido: curiosamente, el nuevo Estado sirio independiente creado en 1946 haría suyos estos dos decretos que acabamos de mencionar, sancionando así la organización taifal que había sido adaptada por el poder mandatario a partir del modelo otomano. De este modo, se

37 *Journal Officiel de la République Syrienne*, X/13-3-1936, Arrêté n.º 61/L. R. 65. Benjamin Thomas White (2007). «The Nation State Form and the Emergence of 'Minorities' in Syria», *Op. Cit.*, p. 78.

38 Los otomanos ya lo habían intentado con la promulgación del *Kararname* de 1917, que no había llegado a ponerse en práctica a causa de la guerra. Este decreto ponía todo el derecho religioso relacionado con el matrimonio y la familia bajo las leyes civiles del Estado. *Düstur, tertip 2* [Código legal, 2.ª edición] (1911-1928). Estambul, Ankara: Dersaadet Matbaa-i Osmanie, 11 vols., vol. 9, pp. 762-781; İlber Ortaylı (1994). *Studies on Ottoman transformation*. Estambul: Issis Press, pp. 322 y 332; Şükrü Hanioglu (2008). *The Second Constitutional Period, 1908-1918*, en Benjamin Braude y Bernard Lewis (eds.). *Christian and Jews in the Ottoman Empire*. *Op. Cit.*, vol. 4, p. 102.

39 *Journal Officiel de la République Syrienne*, XLVII/29-12-1938, Arrêté n.º 146/L. R. 291-292.

40 Benjamin Thomas White (2010). «Addressing the State: The Syrian Ulama Protest Personal Status Law Reform, 1939», *International Journal of Middle East Studies*, 42, p. 11; Philip S. Khoury (1987). *Syria and the French Mandate. The Politics of the Arab Nationalism 1920-1945*. *Op. Cit.*, pp. 576-577.

estableció una continuidad entre la época otomana y la modernidad, lo cual es el núcleo central del presupuesto en el que se basa el presente artículo.

El dilema sirio

La República Árabe Siria surgida tras la Segunda Guerra Mundial basó su ideario político en un secularismo integrador en el que se dejaron de lado las diferencias religiosas en aras de la construcción nacional, y cuyas raíces deben buscarse más en el nacionalismo árabe —y en las reformas otomanas del siglo XIX a las que ya hemos hecho referencia— que en la tradición laica de corte francés.⁴¹ De hecho, en las Constituciones sirias surgidas tras la independencia (seis, si no se cuentan la francesa de 1928 que, con modificaciones, sirvió como carta magna al nuevo Estado hasta 1949 ni la de Abd al-Naser, promulgada en 1958) se evita cuidadosamente hablar del islam como religión oficial del país o señalar la *sharia* como fuente de legislación, lo cual las diferencia de las otras cartas magnas promulgadas en el mundo árabe islámico: el texto sirio habla del derecho islámico (*fiqh al-islami*) como fuente principal de legislación, usando así una expresión más neutra y con menos carga confesional que el término *sharia*, que se usa en otras Constituciones árabes.⁴² A fin de cuentas, todas las Constituciones sirias están inspiradas en este punto en la Constitución de Faysal de 1920 y en el nacionalismo surgido en el contexto de la decadencia otomana.⁴³

La llegada del baazismo en 1963 con su ideología marcadamente laica y el posterior «movimiento de rectificación» (*at-tashihyya*) inaugurado por el general Hafez al-Asad en 1970 sirvieron para ahondar aún más si cabe en esta trayectoria secularista del Estado.⁴⁴ Las críticas a la política del Gobierno de al-Asad, protagonizadas por los islamistas y especialmente por los Hermanos Musulmanes, en realidad no eran sino reediciones del descontento que estos grupos ya venían mostrando desde la década de 1940 contra esta idea de Estado, aunque en esta ocasión se aprovechó la circunstancia de acusar a una élite alaui, juzgada como atea e irreligiosa, de aliarse con otras minorías para debilitar a la gran mayoría sunní.⁴⁵

41 Raymond Hinnebusch (2001). *Syria, Revolution from Above*. Londres: Routledge, p. 19.

42 *Dustur al-Yumhuriyya al-Arabiyya as-Suriyya as-sadir bil-marsum raqm 208 tarij 1973/03/13* [Constitución de la República Árabe Siria, promulgada en el decreto 208, fecha 13 de marzo de 1973], Damasco: Dar as-safadi 2007, n.º 7; Robert C. Blitt y Tad Stahke (2005). *The Religion-State Relationship and the Right to Freedom of Religion or Belief: a Comparative Textual Analysis of the Constitutions of Predominantly Muslim Countries*. Washington D. C.: U. S. Commission on International Religious Freedom, pp. 9-11; Issa Ali (2011). «Constitution et religion dans les Etats arabes: la place de la religion dans le système constitutionnel moderne du monde arabe», *Ville Congrès National de l'Association Française de Droit Constitutionnel, Nancy 16-18 Juin 2011*. Disponible en: <http://www.afdc-nancy.eu> [consultado el 25 de noviembre de 2013].

43 Los textos constitucionales sirios se limitan a señalar que el islam debe ser la religión del presidente de la República, el mismo texto que en la Constitución de Faysal, en el que se señalaba que ésta debía ser la religión del rey de Siria. Véase Alejandra Álvarez Suárez (2013). La religión en la trayectoria constitucional de la República Árabe de Siria, en Paloma Gómez del Miño (ed.). *La Primavera Árabe, ¿una revolución regional?* Madrid: Universidad Complutense, pp. 535-545.

44 Raymond Hinnebusch (2001). *Syria, Revolution from Above*. Op. Cit., pp. 58-62.

45 Liad Porat (2010). «The Syrian Muslim Brotherhood and the Assad Regime», *Middle East Brief*, 47, pp. 2-3.

Éste sería el origen de la llamada «cuestión comunitaria siria»,⁴⁶ un presupuesto a veces aceptado de un modo un tanto acrítico por analistas e investigadores. De hecho, en la Constitución de 1973 se evitó conscientemente hacer referencia alguna a las taifas religiosas o a los estatutos personales, evitando incluso citar los tribunales religiosos (esenciales para la correcta aplicación de las leyes llamadas *de ámbito privado* en la terminología jurídica árabe) cuando se aborda la cuestión del poder judicial.⁴⁷

Pues, al fin y al cabo, la existencia de leyes de clara inspiración religiosa para el «ámbito privado» en temas como el matrimonio, el divorcio, la filiación o la herencia (compiladas en códigos legales conocidos en árabe como «estatutos personales», *al-ahwal al-shajsiyya*), al lado de una legislación civil para el ámbito público perpetúa en Siria un modelo creado a fin de cuentas por los otomanos en el siglo XIX. Por consiguiente, el sistema sirio prosigue con esa ambigüedad jurídica e institucional provocada por la coexistencia de estructuras propias de un Estado moderno y laico con una organización en taifas confesionales.

Es en este punto donde conviene subrayar que el Estado sirio siempre ha reconocido la validez de las leyes sobre las taifas religiosas decretadas por los franceses en los años 1936 y 1938 a las que ya se ha hecho referencia y que no eran sino el *millet* otomano debidamente adaptado a las circunstancias del Mandato. Con este reconocimiento no sólo se asumieron los principios otomanos, sino que incluso se aceptó al pie de la letra la lista de taifas históricas que los mismos franceses habían heredado de los antiguos gobernantes.⁴⁸ La aceptación de estos decretos, que tantos problemas había creado al poder mandatario, se vino realizando de un modo tácito en los años posteriores a la independencia, hasta que en el año 1957 se cambiaron algunos detalles menores de los mismos por medio de un decreto ley promulgado por el presidente Shukri al-Quwatli.

Que en la Constitución de 1973 se evitara, como ya se ha dicho, hacer referencia a los tribunales religiosos debe entenderse como una medida puramente retórica. De hecho, en 1965 se ratificó oficialmente el sistema de tribunales religiosos (*mahakim diniyya*), responsables de hacer cumplir las leyes de los estatutos personales de su correspondiente confesión religiosa. Esta ratificación, firmada por Amin al-Hafiz, supuso la aceptación oficial de un sistema judicial dual formado a la vez por tribunales seculares y religiosos, que había sido creado por los otomanos y que llegó a la República Árabe Siria a través de los franceses.⁴⁹

46 Ignacio Gutiérrez de Terán Gómez-Benita (2003). *Estado y confesión en Oriente Medio: el caso de Siria y Líbano. Religión, taifa y representatividad*. Op. Cit., pp. 127-128.

47 *Dustur al-Yumhuriyya al-Arabiyya as-Suriyya*. Op. Cit., n.º 33; Gregory S. Mahler (1996). *Constitutionalism and Palestinian Constitutional Development*. Jerusalén: Passia, p. 93.

48 El texto en árabe de los *arrêts*, adoptado por el Estado sirio, sigue literalmente el original francés y puede leerse en *Qawanin al-ahwal as-shajsiyya lit-tawa'if al-urthuduksiyya wal-kathulikiyya wal-inyiliyya wal-arman was-suriyan wal-musawiyin* [Leyes de los estatutos personales para las taifas ortodoxa, católica, evangélica, armenios, siriacos y judíos]. Damasco: Qassab Hasan (sin fecha), pp. 7-18.

49 Rania Maktabi (2009). *Family Law and Gendered Citizenship in the Middle East. Paths of the Reform and Resilience in Egypt, Morocco, Syria and Lebanon. Draft Paper Presented at the World Bank/Yale Workshop: Societal Transformation and the Challenges of Governance in Africa and the Middle East*. Yale University, Department of Political Science [mecanografiado], pp. 16-17.

El sistema taifal aquí descrito y el mantenimiento de un sistema judicial en el que los tribunales religiosos tienen un ámbito de actuación con consecuencias civiles se sigue manteniendo en Siria hasta la actualidad. Esto provoca una incoherencia estructural para un Estado concebido como laico, lo cual tiene una serie de consecuencias inmediatas: a) en primer lugar, las comunidades religiosas reconocidas a la manera otomana se convierten inmediatamente en colaboradoras necesarias del Estado en lo que se refiere al ámbito civil «privado» (interpretando este término según la jurisprudencia otomana); b) de acuerdo con lo anterior, cada comunidad religiosa tiene sus propios tribunales provinciales y sus propias instancias de apelación, que gozan de amplia autonomía. Las taifas son las que eligen a sus jueces, que no necesariamente han de ser sirios; por su parte, el Estado únicamente recibe una notificación del nombramiento; c) el ciudadano está civilmente obligado a estar adscrito a una religión, ya que todo lo relacionado con el matrimonio, la herencia, la filiación y el divorcio está gestionado por las comunidades religiosas y sus tribunales, y tiene efecto civil; d) por este motivo, existen desigualdades legales entre los ciudadanos según la persona pertenezca a una u otra religión, puesto que cada comunidad se otorga sus propias leyes y tiene sus propios códigos legales; y e) la profusión de códigos legales en forma de estatutos personales y de tribunales provoca en frecuentes ocasiones problemas de competencias,⁵⁰ particularmente en el caso de matrimonios mixtos. En algunos episodios concretos incluso existen contradicciones entre el derecho civil y la ley religiosa: es el caso de las conversiones de musulmanes a otras religiones, permitidas por la ley francesa de 1936, que, como se ha dicho, fue corroborada en 1957 y sigue vigente en la actualidad, lo cual está estrictamente prohibido por la *sharia*.⁵¹

BIOGRAFÍA DE LA AUTORA

Alejandra Álvarez Suárez es licenciada en Filología Árabe por la Universidad Complutense y doctora en Ciencia Política por la Universidad de Barcelona. Durante los años 2006 a 2009 trabajó como profesora en la Universidad de Alepo (Siria) y en la actualidad colabora como profesora en los cursos de máster sobre el Mundo Árabe e Islámico de la Universidad de Barcelona. Es autora del libro *Comunidades no musulmanas en un entorno musulmán: la pervivencia del modelo otomano en la actual Siria* (Cantarabia, 2013).

50 El *karaname* otomano de 1917 siguió vigente en Siria hasta 1953, año en el que se aprobó un nuevo texto en el que se dio supremacía a la ley islámica. El nuevo código era de obligada aplicación para todos los ciudadanos independientemente de su religión, aunque se preveía que los no musulmanes pudieran seguir sus estatutos en lo referente al matrimonio y al divorcio. Texto árabe: (2008). *Qanun al-ahwal ash-shajsiyya*. Damasco: Mu'assasat an-Nuri. Existe una traducción española en Caridad Ruíz-Almodovar (1996). «El Código Sirio de Estatuto Personal», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebreos, Sección Árabe e Islam*, 45, pp. 230-280. En la práctica se les ha permitido autonomía también en cuestiones relacionadas con la herencia, la adopción y la filiación. El caso es que en la legislación siria conviven ocho estatutos personales diferentes.

51 Aun así, existen algunos casos en los registros civiles sirios. Maurits Berger (1997). «The Legal System of Family Law in Syria», *Bulletin d'Études Orientales*, 49, pp. 115-127.

RESUMEN

En el presente artículo se muestra cómo la actual organización confesional en Siria responde a un modelo que depende directamente del ordenamiento establecido a tal efecto por el Imperio otomano. La convivencia de ese sistema tradicional junto con una legislación moderna de inspiración laica y occidental es un rasgo característico del Estado sirio contemporáneo; tal peculiaridad sólo puede ser adecuadamente comprendida si se analizan las instituciones políticas, jurídicas y sociales que han precedido y acompañado al establecimiento del actual Estado.

PALABRAS CLAVE

Siria, confesionalismo, legislación.

ABSTRACT

This article shows how the current religious organization present in Syria responds to a model that depends directly on the legislation established for this purpose during the Ottoman Empire. The coexistence of this traditional system with a modern legislation of Western and secular inspiration is a characteristic feature of contemporary Syrian state. This peculiarity can only be properly understood after an analysis of the political, legal and social institutions that preceded and accompanied the establishment of the current state of Syria.

KEYWORDS

Syria, confessionalism, legislation.

الملخص

يظهر المقال التالي كيفية إستجابة التنظيم الطائفي الحالي في سوريا لنموذج يرتبط بشكل مباشر بالنظام الذي أرسنه الإمبراطورية العثمانية لهذا الغرض. فتعايش هذا النظام التقليدي مع تشريع عصري ذا بعد علماني و غربي يعتبر سمة مميزة للدولة السورية المعاصرة؛ و لا يمكن فهم هذه الخاصية فهما صحيحا إلا من خلال دراسة المؤسسات السياسية و القانونية و الإجتماعية التي سبقت و رافقت تأسيس الدولة الحالية.

الكلمات المفتاحية

سوريا، الطائفية، التشريع.

LIBROS

ANTONI SEGURA (2013). Estados Unidos, el islam y el nuevo orden mundial. De la crisis de los rehenes de 1979 a la primavera árabe. Madrid: Alianza Editorial, 375 págs.

El libro de Antoni Segura es un manual valioso para estudiantes y estudiosos sobre relaciones internacionales y el mundo árabe-musulmán que condensa una enorme cantidad de información combinada con una ágil forma de narrar los hechos, trufados de detalles, anécdotas y citas que enriquecen el texto. *Estados Unidos, el islam y el nuevo orden mundial* no solo invita a la reflexión, también entretiene. Su autor, además de ser un experimentado profesor y un hábil analista, es un excelente comunicador, de agradecer cuando un volumen de tal magnitud tiene vocación divulgadora.

La obra es, sin duda, ambiciosa en el tema, en el alcance temporal y en el área geográfica que abarca. Tal como confiesa el autor, el compromiso era continuar *Señores y vasallos del siglo XXI* (2004) y centrarse en los dos mandatos del presidente George Bush Jr. y en las dos guerras en las que se enfrascó. De hecho, el foco es la transformación y evolución del poder mundial, de las relaciones internacionales y de los conflictos armados, especialmente en lo que respecta a la relación entre Occidente y los países árabes y musulmanes. Pero llegó la primavera árabe y, con ella, se desencadenaban unas dinámicas políticas y sociales que clamaban ser incluidas. A diferencia de muchas publicaciones surgidas al calor de las revueltas árabes, esta no es oportunista, sino fruto de la reflexión y el análisis reposado del historiador, y resulta de lo más oportuna para explicar los avances y retrocesos que experimenta hoy el mundo árabe y musulmán.

Así pues, hay tres acontecimientos que marcan el texto: la desaparición de la URSS; los cambios en las relaciones internacionales y en la naturaleza de los conflictos, especialmente con el auge de al-Qaeda, y la primavera árabe. Todo ello sin olvidar las dinámicas que se establecen en la relación entre Occidente y el islam, y la evolución de las percepciones desde la proclamación de la República Islámica de Irán en 1979.

¿Por qué empezar con la crisis de los rehenes y la recién nacida República Islámica? Por una parte, porque uno de los errores más frecuentes al interpretar la actualidad es hacerlo desde una perspectiva inmediata, que conduce a análisis erróneos o poco duraderos, especialmente cuando el objeto de estudio se ha convertido en una diana en constante movimiento. Por otra parte, porque el cambio de paradigma en el mundo islámico bien podría situarse en la Revolución Iraní, que rompe con todos los esquemas de la Guerra Fría: «La República de Jomeini representaba una tercera vía, basada en el islam, que se distanciaba tanto del comunismo como del capitalismo». Este antecedente era imprescindible para explicar los 30 años de enemistad entre Estados Unidos e Irán que relata la obra. Además, en la necesidad de «contener» a Irán se basa la arquitectura de

seguridad de la región del Golfo que, históricamente, ha tejido estrechos lazos entre las monarquías conservadoras y Estados Unidos. Una arquitectura que, en los últimos meses, ha visto sus cimientos temblar con el Acuerdo de Ginebra sobre el contencioso nuclear, que debería propiciar una «resocialización» de Irán, una mayor cooperación en la pacificación regional, desde Afganistán a Siria, y una nueva relación de fuerzas en Oriente Medio.

Pero tres décadas antes, el temor frente al potencial de seducción del proyecto de Jomeini desembocó en una alianza contra natura entre Estados Unidos, las monarquías del Golfo y la URSS para que Iraq se enfrentara a Irán, al tiempo que se desarrollaba una contienda clásica de la Guerra Fría en Afganistán. Es la década del triple juego (sucio) estadounidense: apoyar a los muyahidines en Afganistán, a Saddam Husein contra Irán y al mismo tiempo suministrar armas a Irán en secreto para financiar la contra en Nicaragua. La búsqueda de beneficios a corto plazo es una de las características que tendrán los cálculos en política exterior de la época. Los países que instigaron las contiendas obtuvieron algunos réditos: consiguieron debilitar tanto a Iraq como a Irán con una guerra de desgaste y, en Afganistán, la lucha contra el Ejército Rojo precipitó el fin de la URSS. No obstante, las consecuencias perversas se multiplicaron posteriormente: el fomento del extremismo sunní para contrarrestar al comunismo y al chiismo iraní acabó por engendrar al-Qaeda; las armas que se vendieron a Saddam Husein, entre ellas armas químicas, serían primero utilizadas contra las tropas iraníes y luego contra kurdos y otras minorías, especialmente durante la campaña genocida de al-Anfal; y se desencadenaría el auge del sectarismo y de las reivindicaciones étnicas y religiosas. Afganistán, tras la retirada soviética, quedó en manos de los señores de la guerra y de una población exiliada en Pakistán que sería caldo de cultivo del radicalismo talibán.

La caída del Muro de Berlín en 1989 y el colapso de la URSS en 1991 simbolizan una ruptura con el viejo sistema de Estados y el nacimiento de un nuevo orden internacional que, según el autor, aún se está configurando. Se pasa del orden bipolar al unipolar, desaparece el enemigo absoluto y Estados Unidos tiene campo abierto para extender su influencia. La guerra de Kuwait de 1991 y la implicación de la coalición internacional encarna esta nueva hegemonía mundial. La derrota de Saddam Husein pone fin a una potencial amenaza para Israel, Estados Unidos y la estabilidad regional, y sirve para reactivar la industria armamentística occidental.

Con el cambio de paradigma llega la era de Bill Clinton y del *soft power*, la nueva estrategia basada en un imperialismo suave y una política exterior dedicada a la construcción de naciones (ya se trate del intento fallido en Somalia, de los Balcanes, de Kosovo o de las negociaciones entre palestinos e israelíes). En 1993, Bill Clinton apadrina la firma oficial de los Acuerdos de Oslo I, el retorno de Yásir Arafat a territorio palestino, el Acuerdo de Paz entre Israel y Jordania y los Acuerdos de Oslo II, símbolo del éxito político de su presidencia. A partir de ahí, el proceso se tuerce y el acuerdo definitivo se resiste. La última gran oportunidad se desarrolla en Taba en enero de 2001, sin Clinton pero con sus «parámetros».

Pero ni Yásir Arafat ni Ehud Barak se comprometen por temor al rechazo por parte de sus poblaciones y a poner en peligro su futuro político. Tras la elección de Ariel Sharon en Israel y con George Bush hijo en la Casa Blanca, el empeño por llegar a una solución se diluye. La realidad sobre el terreno acusa la tensión internacional y la obsesión por la lucha contra el terrorismo que deriva del II-S.

Y es precisamente el II-S lo que da rienda suelta a los postulados neoconservadores en la política exterior estadounidense: para hacer frente a las redes terroristas y los Estados fallidos (*rogue states*) y exportar la democracia liberal, el *soft power* no es suficiente. Según Robert Kagan, la potencia hegemónica debe actuar unilateralmente, usar la fuerza para garantizar el orden y la paz mundiales, defender sus intereses y actuar como una «democracia armada». Sin embargo, esta visión del mundo no tiene en cuenta la multidimensionalidad del nuevo poder mundial definido por Joseph Nye y Alexandra Scacco: el poder militar (encarnado por Estados Unidos); el poder económico (multipolar); y unas relaciones transnacionales que escapan al poder estatal (como los flujos financieros o las redes terroristas). Este desacople entre la interpretación del mundo *neoon* y la naturaleza del nuevo poder mundial explica los descabros políticos de esta primera década del siglo XXI: George W. Bush abraza los postulados *neoon*, valida las tesis del *Choque de civilizaciones* de Samuel Huntington y utiliza la fuerza militar en dos guerras convencionales, Afganistán e Iraq, y en ambas queda patente que su interpretación del poder funciona para hacer la guerra, pero fracasa en la ocupación posterior.

La primera guerra *neoon*, Afganistán, permite a Estados Unidos asegurar la ruta hacia las repúblicas centroasiáticas, ricas en reservas de oro, plata, uranio y paso de los hidrocarburos sin depender de Rusia. Sin embargo, el fin de la guerra no ha significado el fin de la violencia y la reconstrucción parece imposible por la persistencia de la insurgencia talibán y de al-Qaeda, por la violencia de los señores de la guerra, la ambigua posición pakistaní, el desinterés de la comunidad internacional y los fallos de las fuerzas de intervención extranjeras, así como por la corrupción y debilidad del gobierno de Hamid Karzai. Paradójicamente, la ansiada retirada de tropas extranjeras parece que solo podrá producirse mediante la negociación con los ahora llamados «talibanes moderados» (moderados porque estarían dispuestos a negociar el poder con el gobierno de Karzai y sus aliados, no porque sus ideas o prácticas sean más «moderadas» o más respetuosas con los derechos humanos o las libertades).

La segunda de estas guerras, sin legalidad ni legitimidad, es la de Iraq. Muy acertadamente, el autor pone énfasis en el desarrollo político posterior a la operación militar que ayuda a comprender el actual clima de inestabilidad y violencia diez años después del inicio de la guerra y terminada la ocupación. Aparte de las fracturas producidas por años de represión, exclusión y violencia del régimen de Saddam Husein, el proceso político impulsado por la Coalición promovió un sistema de cuotas que fomentó las divisiones étnicas y religiosas. La inseguridad, la brutalidad de la ocupación, el auge del sectarismo y la violencia de al-Qaeda, implantado especialmente en el llamado *triángulo sunní* de al-Anbar,

llevó a Estados Unidos a adoptar la estrategia, no del todo exitosa, de diálogo con las tribus sunníes para combatir la espiral de violencia en la que está entrando el país. Las últimas tropas estadounidenses salieron de Iraq en 2011 con la resignación de que la política exterior neoconservadora había conseguido exactamente lo contrario de lo que se proponía.

En cuanto al terrorismo, Segura recoge la propuesta de Jean-Pierre Filiu sobre las nueve vidas de al-Qaeda (son nueve como las de los gatos franceses, que disfrutaban de dos vidas más que nuestros felinos), y en esta novena vida al-Qaeda tiene mucho menos poder frente al fenómeno del «yihad local»: las motivaciones «locales» son las que generan mayor capacidad de reclutamiento y son las ramas que se han fortalecido en los últimos tiempos. Este fenómeno se manifiesta actualmente en Siria, donde «yihadistas globales» y «yihadistas locales» mantienen las distancias. Así, la rama local vinculada a al-Qaeda, Jabhat al-Nusra, cuyo principal objetivo es derribar al régimen sirio, no aceptó fusionarse con el Estado Islámico de Iraq y el Sham (ISIS), que pretende establecer un califato entre su zona de influencia en la provincia iraquí de al-Anbar y el norte de Siria, donde ha arrebatado o disputa territorios a los rebeldes sirios.

El tercer eje del libro, la primavera árabe, se introduce con una descripción de la naturaleza y evolución de los regímenes árabes. En «los aliados de Moscú», Segura repasa desde el primer intento de transición política en el Magreb que supuso Argelia, pasando por la instauración de la República de las Masas de Gaddafi y su tardía reinserción en la comunidad internacional propiciada por el II-S y la lucha contra el terrorismo —equiparada con la estrategia represiva y «erradicacionista» que habían empleado muchos gobernantes árabes para limitar el auge del islam político en sus respectivos países—, hasta llegar a un Iraq debilitado en 2001 por sanciones, embargos y ataques aéreos, y a Siria, cuya relación con Moscú —crucial hoy en día para la supervivencia del régimen de Al-Asad— se remonta a los años 80.

En cuanto a los aliados de Washington, el autor señala cómo la expansión del wahhabismo promovido por Arabia Saudí para contrarrestar a los regímenes socialistas árabes ha acabado transformándose en la actualidad en el apoyo —financiero, logístico y moral— a los grupos salafíes politizados tras la primavera árabe. Sin olvidar los estrechos vínculos que forjaron los militares egipcios con Estados Unidos, donde se forman sus altos mandos y de quien reciben ingentes ayudas económicas, instaurando así una relación íntima con la cúpula militar y unas élites civiles vinculadas al sector público y privado que, en julio de 2013, han estado detrás del golpe que derrocó al presidente electo Mohamed Morsi tras movilizaciones masivas. Es el efecto de la contrarrevolución, con epicentro en Riad, que ha tenido su máxima expresión en Bahrein, pero que se ha dejado sentir en otros países, como en Egipto en forma de ayudas al gobierno surgido del golpe militar.

El autor analiza los antecedentes, motores y catalizadores de las revueltas. Habla de demografía, desempleo, corrupción, falta de libertad, represión y desigualdad social y económica. Presta atención a los medios de comunicación,

redes sociales, movimientos de jóvenes y, a diferencia de muchos ensayos, concede el merecido crédito a los movimientos obreros. En sus propias palabras, «será un proceso largo, con avances y retrocesos, y del que solo puede afirmarse que será irreversible, porque la geopolítica de África del norte y de Oriente Medio ya nunca volverá a ser la misma». De hecho, el equilibrio de poderes ha ido cambiando notablemente en los últimos tres años. De un Qatar convertido en estandarte del apoyo a la revolución mediante petrodólares y Al-Yazira (ejemplo indiscutible de *soft power*) a una Arabia Saudí que recupera terreno frente a su rival qatarí (en Egipto apoyando a salafíes y militares, en Siria apoyando a determinados sectores de la oposición en detrimento de otros, etc.) y que ve amenazada su posición por un Irán en plena redención.

«Hemos de permanecer al lado de la historia», sentenció Obama ante la Revolución de Tahrir. Al final, su lado ha sido el del ejército que «dejó» caer al faraón Hosni Mubarak asegurándose de que el «Estado profundo» (ejército, instituciones, burocracia «mubarakista», estamento judicial...) permaneciera y se iniciara un proceso en el que las formas de legitimación quedaran en entredicho. ¿De dónde procede la legitimidad de un gobernante: de las urnas, del apoyo en la calle o de su ejercicio del poder? Tras las movilizaciones del 30 de junio de 2013 en Egipto y el golpe militar del 3 de julio, el proceso político pretende validarse por las urnas, pero su legitimidad es cuestionable ante la exclusión de una parte de la sociedad y de la clase política, tanto afines a los Hermanos Musulmanes como críticos con el poder militar.

En definitiva, el fin de la Guerra Fría no ha supuesto un incremento de la conflictividad armada. El arsenal ideológico de entonces ha sido sustituido en muchos casos «por formidables construcciones (o más bien reconstrucciones) culturales de matriz religiosa, cultural-lingüística, étnica u otras, como fuerzas de movilización colectiva». En el caso del mundo árabe, esta nueva matriz se explica también por cierto fracaso del modelo de Estado poscolonial y de las ideologías de la época que han cedido espacio frente a unas reivindicaciones que, a menudo, traspasan fronteras y acercan grupos y comunidades con motivaciones similares. Como demuestra el caso de Siria, en las nuevas guerras hay más víctimas civiles, atentados indiscriminados, combatientes difusos, estrategias de limpieza étnica, mercantilización bélica, mayor desterritorialización y nuevas formas de guerra.

El libro demuestra que nada, o casi nada, es fortuito. Habrá que ver cuál es la evolución de los procesos de cambio social y político en marcha y cómo evolucionará el nuevo marco geopolítico regional tras el principal éxito de la política exterior de la Administración Obama, el acuerdo con Irán. El año transcurrido desde que Antoni Segura terminara de escribir el libro lo atestigua: el futuro no está escrito y está en sus manos, entre otras, escribirlo.

Lurdes Vidal Bertran, Instituto Europeo del Mediterráneo (IEMed).

HAMID DABASHI (2011). *Shi'ism: A Religion of Protest*. Cambridge/Londres: Harvard University Press, 413 págs.

Desde la primera oración del preludio, el lector de *Shi'ism* comprenderá que esta no es una obra como tantas otras que han intentado ahondar en los principios e historia de esta vertiente del islam y su vinculación con la protesta permanente y la revolución. *Shi'ism* no es el libro descriptivo que explique y examine quiénes son, dónde están y por qué se habla tanto de ellos en la prensa internacional, sobre todo cada vez que hay algún evento como la Revolución Islámica del ayatolá Jomeini en Irán en 1979, las revueltas en Bahrein o la guerra civil en Siria, que agitan el fantasma de la «creciente chií» (y sin que quede muy claro lo que eso significa en términos religioso-filosóficos, por el excesivo celo estratégico-político con el que se enfocan estos hechos). Para eso ya existen obras clásicas como *El islam chií* de Yann Richard, *Shi'ism, Resistance and Revolution* de Martin Kramer, *Shi'ism and Social Protest* de Juan Cole y Nikki Keddie o el más reciente *Transnational Shia Politics* de Laurence Louër.¹ Tampoco es *Shi'ism* un tratado que desgrane el pensamiento de los más importantes filósofos chiíes desde su surgimiento hasta la actualidad, como magistralmente ha hecho Miguel Cruz Hernández en su fundamental obra en tres volúmenes *Historia del pensamiento en el mundo islámico*.² Tampoco es, por supuesto, una obra divulgativa para un público general, sino para uno especializado en el mundo islámico, en particular en Irán, con grandes conocimientos de filosofía, literatura y sociología.

Las primeras páginas dejan clara la intención del autor de narrar la historia, los orígenes y evolución filosófica y política del chiismo a través de su propia historia personal, su aprendizaje y su propia evolución ideológica e intelectual, lanzando un diagnóstico y una hipótesis cargada de simbolismo ideológico que tratará de demostrar a lo largo de su obra: «Shi'ism is predicated on a rather perplexing paradox—that it is morally triumphant when it is politically defiant, and that it morally fails when it politically succeeds».³

Su historia del chiismo, y sobre todo del chiismo iraní, comienza con su propia trayectoria personal en Ahvaz, provincia del sur de Irán. Así, la introducción comienza con su propia vivencia familiar de la ceremonia anual de la *Ashura* en su pueblo natal, Masjed-e Bushehri-ha, en los años 50. Una festividad a la que el autor intenta quitar todo el peso negativo con el que a menudo es relatada por la prensa occidental, al recordarla como una celebración en la que: «[...] people were genuinely happy, in a state of blissful generosity, casually humorous, publicly affectionate, unusually forgiving, bighearted, joyous, embracing of each other and their habitual flaws».⁴

1 Véanse Yann Richard (1996). *El islam chií*. Barcelona: Edicions Bellaterra; Juan Cole y Nikki Keddie, (eds.) (1986). *Shi'ism and Social Protest*. New Haven: Yale University Press; Martin Kramer (ed.) (1987). *Shi'ism, Resistance and Revolution*. Boulder/Londres: Westview Press; y Laurence Louër (2008). *Transnational Shia Politics*. Londres: Hurst.

2 Véase Miguel Cruz Hernández (1996). *Historia del pensamiento en el mundo islámico*. Madrid: Alianza Editorial.

3 Hamid Dabashi (2011). *Shi'ism: A Religion of Protest*. Cambridge/Londres: Harvard University Press, p. 16.

4 *Ibidem*, p. 8.

Tras la introducción, la obra se divide en cuatro partes —«*Doctrinal Foundation*», «*Historical Unfolding*», «*Visual and Performing Arts*» y «*Contemporary Contestations*»— de tres capítulos cada uno. El relato de sus vivencias religiosas personales continúa en la primera parte con su viaje familiar a la ciudad sagrada de Mashad, previo paso por Qom, otra ciudad sagrada y a la postre cuna del movimiento político-clerical de los años 70. Allí también normaliza la experiencia, en un intento de hacerla comparable, para el lector occidental, con peregrinaciones que han perdido bastante de su simbología religiosa para convertirse en ritos sociales con marcado contenido comercial.⁵ En este primer capítulo, dedicado al nacimiento del islam y el chiismo, Dabashi lo caracteriza como una «religión de viajeros», lo que se justifica por el viaje iniciático del profeta Muhammad a Medina. Tradición que se ha mantenido con las periódicas peregrinaciones a la Meca, cuna del islam, y en particular con las que realizan los fieles a los mausoleos de imanes chiíes en Kerbala, Qom y Mashad. También en este capítulo se vale de la clasificación y ejemplos de Max Weber y sus «tipos de dominación» para caracterizar a Muhammad como un líder carismático que estableció un nuevo arquetipo de autoridad legítima en la Península Arábiga al volverse contra el statu quo y el patrimonialismo tribal, valiéndose del mensaje divino y el apoyo de sus seguidores. La «rutinización» del carisma como mecanismo para garantizar la continuidad de la comunidad islámica, preferida por la mayoría de los seguidores de Muhammad tras su muerte, es lo que los seguidores de Ali habrían rechazado, al reclamar la necesidad de continuar con la autoridad carismática de Muhammad a través de su descendencia sanguínea,⁶ lo que dio origen al primer cisma del islam.

El capítulo dos del libro, sitúa a Dabashi en el Teherán de los años 70, adonde emigró para continuar sus estudios. Allí deja clara su imagen de la metrópoli iraní previa a la revolución como la «capital cosmopolita del universo» en donde todo podía pasar y todo era posible, desde comprar libros de Marx y posters del Che Guevara, a ver películas de Fellini sin censurar, pero donde también se evidenciaba la pluralidad religiosa y la espiritualidad de los devotos en las *hosseiniyehs* chiíes, templos zoroastrianos e iglesias cristianas.⁷ Sus citas del poeta iraní Forough Farrokhzad, el pensador Ali Shariati y el cineasta Mohsen Makhmalbaf le sirven para situar la rebeldía del islam chií no solo como patrimonio de clérigos radicales que ansían el poder terrenal, sino como uno de los componentes de la tradición cultural iraní a lo largo de su historia, que se hacía patente en esa ciudad joven, plural y cosmopolita.⁸

En el capítulo tres, el autor teoriza sobre el origen y simbología del «complejo de Kerbala», mito fundacional del martirologio chií y factor esencial en la consolidación del chiismo como religión de protesta. Siguiendo el análisis freudiano trazado en la introducción, el islam chií es para Dabashi una «religión-hijo», ya que se basa en Ali —yerno de Muhammad— y Husein —hijo de Ali— para

5 *Ídem*, p. 29.

6 *Ídem*, pp. 43-44.

7 *Ídem*, pp. 47-48.

8 *Ídem*, pp. 52-55.

construir su narrativa, al igual que el cristianismo lo hizo con Jesús. La diferencia, sin embargo, es que en el chiismo la muerte se produce a través de una figura paterna, al contrario del suicidio que propone Freud para Cristo.⁹ Mayor similitud ve Dabashi entre la narrativa chií y la historia del Irán preislámico, específicamente el filicidio cometido por Rostam, el héroe principal del *Shahnameh* de Ferdosi.¹⁰

Los tres capítulos de la segunda parte están dedicados por el autor a recorrer un periodo histórico que va desde el Imperio abbasí hasta el periodo colonial, y pasa por las dinastías Ghaznaví, Sasanida, Zand y Qajar que gobernaron Irán, así como por las experiencias mogol y fatimí, que se consideran el primer ejemplo de gobierno chií de la historia islámica. Pero, como en la sección anterior, su visión está tamizada por la recuperación de personajes como los poetas Nasir Khusraw y Jalal al-Din Rumi, el visir selyuquí Nizam al-Mulk, o los pensadores Hasan Sabbah, Mulla Sadra y Mir Damad. En sus páginas se desgana la relación entre poder político y religioso durante el establecimiento de la dinastía Safaví por parte de un jovencísimo sufí Ismail I, dinastía que representara el establecimiento del islam chií duodecimano como religión oficial del nuevo Imperio persa.¹¹ Este periodo de florecimiento chií se refrendó con el surgimiento de la escuela de Isfahán representada por Mulla Sadra y Mir Damad.¹² El auge del colonialismo europeo, sumado a la decadencia política de los gobernantes safavíes, zands y qajaríes en Irán, aceleró la decadencia de Isfahán como capital del pensamiento chií y la retracción de la filosofía política que sirvió como legitimación del poder terrenal de los monarcas safavíes del siglo XVI,¹³ pero sirvió para que los ulemas (clérigos) chiíes consolidaran su poder al apuntalar a la decadente dinastía Qajar.

En los tres capítulos englobados en la sección titulada «Visual and Performing Arts» donde Dabashi se aparta explícitamente del relato histórico para acercarse al análisis cultural, se trazan los condicionantes ideológicos y culturales del pensamiento chií que coadyuvieron en el establecimiento de la República Islámica de Irán en 1979. El autor concluye que la sucesión de reclamos anticoloniales y nacionalistas en el Irán de los siglos XIX y XX trajo como consecuencia la bifurcación del pensamiento chií en dos vertientes, la político-militante y la formal-estética. Para él, Ruhollah Jomeini es el máximo representante de la primera vertiente, mientras que el cineasta Abbas Kiarostami lo sería de la segunda.¹⁴

En la última parte del libro, dedicada a «Contemporary Constestations», Dabashi analiza el surgimiento de Qom como sede del pensamiento más politizado y activista del chiismo contemporáneo, influido por el devenir de la Revolución Constitucionalista de principios del siglo XX, y bajo la guía ideológica de clérigos como Mirza Taqi Shirazi, Aqa Tabatabai Qomi y, más tarde, de Mo-

9 *Ídem*, p. 13.

10 *Ídem*, pp. 93-94.

11 *Ídem*, p. 143.

12 *Ídem*, pp. 152-155.

13 *Ídem*, pp. 165-166.

14 *Ídem*, p. 209.

hammad Husein Tabatabai Boroujerdi, y que influyeron también en los líderes chiíes iraquíes como Mohammad Khalesi. Es en este lugar y a mediados del siglo XX que se debate sobre la autoridad política y religiosa de los *marja al-taqlid* entre los fieles chiíes, que sería en definitiva la justificación para la actividad y prédica política de Ruhollah Jomeini y su principal aportación a la filosofía política chií, el *Velayat-e faqih* o gobierno del jurista religioso. Jalal Al-e Ahmad, con su crítica a la influencia cultural occidental sobre Irán, Morteza Motahhari, con su llamada a la movilización política del clero y a la consolidación de una ideología islámica y Ali Shariati, en su versión más tercermundista y antimperialista, son citados en esta parte como las tres versiones más representativas de la contestación chií gestada en Irán que finalizó con el establecimiento de la República Islámica en 1979.¹⁵ Jomeini es descrito aquí por Dabashi como el «most rhetorically successful revolutionary Shi'i»¹⁶ al justificar de manera muy simple la necesidad de que fuera un representante del doceavo imán oculto quien ejerciera el poder político hasta su retorno, en vez de ilegítimos monarcas que habían provocado la decadencia de Irán y del mundo islámico en general.

En contra de lo esperado en esta sección final del libro, Dabashi no menciona las experiencias chiíes, ya sean contestatarias o gubernamentales, ocurridas en otros contextos con mayoría o grandes minorías chiíes, como Iraq, el Líbano o Bahreín, lo que ayuda a alimentar algunas críticas sobre la excesiva centralidad en el devenir político iraní de esta obra. El hecho de que finalice su conclusión con la muerte de Neda Aqa-Soltan como corolario de la «extenuación del chiismo político»¹⁷ representado en la República Islámica y el pensamiento de Jomeini confirma esas observaciones. La pérdida de la «legitimidad moral» de la vertiente activista del chiismo es sinónimo, para el autor, de la deslegitimación del régimen iraní tras la represión del movimiento verde tras la reelección de Ahmadineyad en 2009, sin que se haga disquisición alguna sobre otros movimientos basados en la misma o similar justificación ideológico-religiosa.

La obra es complementada con un glosario de casi 200 términos árabes y persas¹⁸ que ayudarán al lector a comprender algunos conceptos y elementos propios de la historia iraní preislámica, como Avesta, *Shahnameh*, mitraísmo o zoroastrismo, como aquellos propios del léxico musulmán chií, como *marja al-taqlid*, *Ashura*, *ayatolá* o *hosseiniyeh*.

También se agradece que el autor haya incluido una sucinta guía de las escuelas teológicas, filosóficas y políticas que surgieron dentro del chiismo a lo largo de su historia y tras sus numerosas divisiones,¹⁹ aunque, como él mismo advierte, esa lista no es exhaustiva. Tampoco es completa la lista de los pensadores modernos detallada al final de este apartado, aunque sí representativa de las principales tendencias surgidas sobre todo a partir de los siglos XIX y XX. Entre

15 *Ídem*, pp. 268-272.

16 *Ídem*, p. 273.

17 *Ídem*, p. 323.

18 *Ídem*, pp. 328-337.

19 *Ídem*, pp. 338-343.

los mencionados por el autor se encuentran los clásicos y renombrados pensadores que influyeron decisivamente en la evolución de la filosofía y el comportamiento político del clero chií, como Mirza Shirazi, Jamal al-Din al-Afghani, Jalal Al-e Ahmad, Ali Shariati, Morteza Motahhari, Ruhollah Jomeini y Abdolkarim Soroush, entre otros. Sorprende, sin embargo, la inclusión de personajes netamente políticos y sin ningún tipo de *background* religioso-clerical en esta clasificación, como Mohammad Mossadegh, Mehdi Bazargan y Abolhasan Bani Sadr. Los tres muy importantes en la historia política de Irán, sobre todo los dos últimos, el jefe del primer gobierno revolucionario y el primer presidente electo, respectivamente, de la República Islámica instaurada en 1979, pero con escasa o ninguna influencia en el devenir filosófico de los clérigos o escuelas jurídicas del chiismo. Se echa de menos, en cambio, a Taqí Mesbah Yazdí, clérigo ultraconservador y muy influyente en los seminarios de Qom que promueve la concentración de más poder en la institución del *Velayat-e faqih* en detrimento de las instituciones electas; Ali Montazeri, quien fuera designado sucesor de Jomeini y luego puesto en arresto domiciliario hasta su muerte en 2009; o Mohsen Kadivar, uno de los más conocidos pensadores «posislamistas» junto a Soroush y el propio Mohammad Jantami, expresidente ausente también de esta lista. Por último, también es llamativa la escasa presencia de pensadores no iraníes en esta lista, lo que refuerza la interpretación de algunos autores contemporáneos antes mencionada del marcado sesgo iraní de la obra de Dabashi.

La obra finaliza con una escueta cronología²⁰ que comienza en el año 224 con el comienzo de la dinastía Sasánida y el zoroastrismo en Irán y termina con la crisis poselectoral de 2009 tras la reelección de Ahmadineyad. La selección temporal no es casual, sino que refuerza la idea de la compenetración entre la historia del islam chií, el legado del zoroastrismo y el devenir político iraní en el relato del autor.

En definitiva, esta obra del prolífico autor iraní, que se complementa con otros libros de su autoría sobre movimientos contemporáneos de contestación como los surgidos en Irán en 2009 y los relacionados con la Primavera Árabe de 2010, es una obra dirigida claramente a un público occidental especializado en el mundo islámico, y en Irán en particular. El desconocimiento previo de los detalles relacionados con ciertas fechas, datos, acontecimientos y personajes mencionados en la obra obligarán al lector a ahondar más en el conocimiento de la historia del islam, del chiismo y de Irán a través de otros trabajos menos literarios y más descriptivos, lo que resulta en definitiva muy positivo, y hace de la lectura de *Shi'ism* algo altamente recomendable.

Luciano Zaccara, Georgetown University School of Foreign Service en Qatar.

20 *Ídem*, pp. 344-347.

AWRAQ: REVISTA DE ANÁLISIS Y PENSAMIENTO SOBRE EL MUNDO ÁRABE E ISLÁMICO CONTEMPORÁNEO

OBJETIVO Y COBERTURA DE LA REVISTA

La revista *AWRAQ* se creó en 1978 como revista científica y referente del arabismo español, a iniciativa del entonces Instituto Hispano-Árabe de Cultura, luego Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe. La revista ha pasado por distintas épocas: *Awraq* (1978-1983), *Awraq Yadida* (1985), *Awraq: Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo* (1988) y *AWRAQ: Revista de análisis y pensamiento sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo* (2009-2012), copublicada por Casa Árabe y la Dirección General de Relaciones Culturales y Científicas de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID).

Bajo la misma denominación y continuando con la trayectoria y experiencia acumulada hasta ahora, desde 2012 Casa Árabe se hace cargo de esta publicación, erigiéndose en el soporte narrativo del trabajo multidisciplinar desarrollado por la institución y abordando diversas cuestiones relacionadas con el mundo árabe e islámico, desde un punto de vista variado y crítico.

Se publicarán dos números anuales y contará con cuatro secciones: El Tema, Varios, Figuras e Itinerarios y Libros.

AWRAQ está indizada en Index Islamicus, Periodicals Index Online (PIO), ISOC (Índice Español de Ciencias Sociales y Humanidades), Latindex, Dialnet.

SELECCIÓN DE LOS ARTÍCULOS

El Consejo de Redacción de la revista dictaminará la aceptación o no de los trabajos, así como las posibles modificaciones necesarias para su publicación. El Consejo de Redacción evaluará su idoneidad y coherencia con respecto a los objetivos y cobertura de la revista, así como el volumen en el que estos artículos serán publicados.

NORMAS DE PRESENTACIÓN

Artículos

Los artículos originales deberán ser remitidos a Casa Árabe:

–Por correo electrónico a awraq@casaarabe.es.

Los artículos deberán aportar las siguientes indicaciones iniciales:

–Título del trabajo.

–Nombre y apellido(s) del autor/a o autores/as.

–Cargo, adscripción y lugar de trabajo.

El idioma de publicación de la revista es el castellano. Para la transliteración del árabe se utilizará su versión más simplificada (sin símbolos diacríticos, etc.).

Cada original irá acompañado de un breve *curriculum vitae*, de un máximo de 6 líneas, aproximadamente 100 palabras.

Cada original irá acompañado de un *abstract* de un máximo de 10 líneas, aproximadamente 150 palabras.

Cada *abstract* será acompañado por 3-6 palabras clave ordenadas en función de su importancia en el artículo.

Reseñas

Las reseñas deberán ser remitidas a Casa Árabe:

–Por correo electrónico a awraq@casaarabe.es.

Las reseñas deberán aportar las siguientes indicaciones iniciales:

–Título, autor, editorial y año de publicación del libro reseñado.

–Nombre y apellido(s) del autor/a o autores/as.

–Cargo, adscripción y lugar de trabajo.

El idioma de publicación de la revista es el castellano.

Se trata de escribir una reseña de análisis y en profundidad sobre lo que propone, analiza y presenta el libro. La extensión de la misma ha de ser de 2.500 palabras y presentarse en formato Word.

Ilustraciones, gráficos y tablas

Las ilustraciones y gráficos se enviarán de forma separada del original. Se enviarán en soporte electrónico (en archivos TIFF o JPEG con una resolución mínima de 300ppp). Los autores tendrán en cuenta en su confección que la reproducción final será en blanco y negro.

Las ilustraciones irán numeradas correlativamente en una sola seriación y precedidas de la palabra «Imagen I. Título».

Los gráficos llevarán una seriación independiente de las ilustraciones y deberán poseer su propio título: «Gráfico I. Título».

Las tablas llevarán una seriación independiente de las ilustraciones y los gráficos, y deberán poseer su propio título. Se presentarán incorporadas en el lugar que les corresponda en el original: «Tabla I. Título».

En todos los casos se debe citar la fuente de origen: «Fuente:».

En todos los casos, el archivo electrónico que se genere llevará un título que haga referencia a la numeración en el original y al título: por ejemplo, «Ilustración I mezquita.jpg».

MANUAL DE ESTILO

Formato de los artículos

La extensión máxima para los artículos es de 8.000 palabras, incluida la bibliografía. Podrán autorizarse por el Consejo de Redacción extensiones mayores.

El formato de la página debe ser:

–Fuente Times New Roman, tamaño 12. Interlineado de una línea (sencillo).

–Las notas a pie de página irán en Times New Roman, tamaño 10.

–Para los diferentes epígrafes y subepígrafes se establecen las siguientes categorías:

- El título del artículo figurará en mayúscula y en negrita al principio del mismo: «**EL MUNDO ÁRABE E ISLÁMICO**».
- Los epígrafes dentro del texto no se numerarán y aparecerán en minúscula y en negrita: «**Concepto**».
- Para los subepígrafes, se empleará minúscula, cursiva y negrita: «**Definición**».

Citas y referencias bibliográficas

Las notas y referencias correspondientes al texto irán siempre a pie de página.

La relación bibliográfica final (en el caso de que se quiera aportar más bibliografía que no aparezca en las notas a pie de página) respetará el orden alfabético de autores, y el orden cronológico entre las obras de un mismo autor. Cuando dos obras de un mismo autor hayan sido publicadas el mismo año, se añadirá a la fecha una letra (a, b, c). En la bibliografía final aparecerán tan sólo las obras de referencia utilizadas por el autor.

En nota a pie de página se citará

Cuando se repitan las mismas referencias bibliográficas en notas al pie consecutivas, la primera vez que se repita se sustituirá el cuerpo de la referencia por *Ibidem* (en cursiva) y, a partir de la siguiente, por *Ídem* (en cursiva). Ejemplo: *Ibidem*, pp. 45-75; *Ídem*, p. 54.

Cuando se repitan las mismas referencias bibliográficas no consecutivas, la primera vez aparecerá la referencia completa. En sucesivas ocasiones, aparecerá el nombre del autor, año de edición, título y *Op. Cit.*, seguido de la página. Ejemplo: *Op. Cit.*, pp. 325-349.

La abreviatura de página será «p.», y de páginas «pp.».

Libros

Alan Bowness (1989). *The Conditions of Success: How the Modern Artist Rises to Fame*. Londres: Thames and Hudson.

Astri Suhrke, Torunn Wimpelmann Chaudhary, Aziz Hakimi, Kristian Berg Harpviken, Akbar Sarwari y Arne Strand (2009). *Conciliatory Approaches to the Insurgency in Afghanistan: an Overview*. Bergen: Peace Research Institute of Oslo (PRIO)/Chr. Michelsen Institute (CMI).

Allan Dennis (2006). *The Impact of Regional Trade Agreements and Trade Facilitation in the Middle East and North Africa Region*. Washington D.C.: World Bank Policy Research Working Paper 3837, febrero de 2006, p. 1.

Allan Dennis (2006). *The Impact of Regional Trade Agreements and Trade Facilitation in the Middle East and North Africa Region*. *Op. Cit.*, p. 12.

Ibidem, p. 4.

Ídem, p. 4.

Artículos de revista

Bernabé López García (2013). «Los españoles de Tánger», *Awraq: Revista de análisis y pensamiento sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, 5-6, pp. 1-50.

Capítulos de libro

Meliha Benli Altunuk (2004). Turkey's Middle East Challenges: Towards a New Beginning?, en İdris Bal (ed.). *Turkish Foreign Policy in Post Cold War Era*. Florida: Brown Walker Press, p. 369.

Derrick Chong (2008). Marketing in Art Business: Exchange Relationship by Commercial Galleries and Public Art Museums, en Iain Alexander Robertson y Derrick Chong (eds.). *The Art Business*. Abingdon: Routledge, p. 117.

Prensa

John Pratap (2008). «Capital Outflows from GCC Total \$542bn in Five Years», *The Gulf Times*, 13 de enero de 2008.

«Iraq Fears Budget Crisis, Urges Oil Export Boost», *The Guardian*, 4 de diciembre de 2008.

Informes congresos, actas, etc.

Allan Dennis (2006). *The Impact of Regional Trade Agreements and Trade Facilitation in the Middle East and North Africa Region*. Washington D.C.: World Bank Policy Research Working Paper 3837, febrero de 2006, p. 1.

URL

World Future Energy Summit, <http://www.worldfutureenergysummit.com> [consultado el 15 de septiembre de 2010].

En bibliografía final se citará

Cuando se citen obras en un listado al final del trabajo se hará del mismo modo que en la nota a pie, salvo en el nombre del autor, que será en mayúscula el apellido, seguido del nombre/s.

ABED, George T.; ERBAS, S. Nuri y GUERAMI, Behrouz (2003). *The GCC Monetary Union: Some Considerations for the Exchange Rate Regime*. Washington D.C.: IMF Working Paper, abril de 2003.

BAUER, Michael y KOCH, Christian (2009). *Promoting EU-GCC Cooperation in Higher Education* [Policy Brief]. Dubái (Emiratos Árabes Unidos): Gulf Research Center; EU-GCC al-Jisr Project, mayo de 2009.

CHONG, Derrick (2008). Marketing in Art Business: Exchange Relationship by Commercial Galleries and Public Art Museums, en Iain Alexander Robertson y Derrick Chong (eds.). *The Art Business*. Abingdon: Routledge, p. 117.

SUHRKE, Astri; WIMPELMANN CHAUDHARY, Torunn; HAKIMI, Aziz; HARPVIKEN, Kristian Berg; SARWARI, Akbar y STRAND, Arne (2009). *Conciliatory Approaches to the Insurgency in Afghanistan: an Overview*. Bergen: Peace Research Institute of Oslo (PRIO)/Chr. Michelsen Institute (CMI).

Copyright

El *copyright* de los textos pertenece a los autores de los mismos. Los autores son los únicos responsables de las opiniones expresadas en sus respectivos artículos.

Los autores cederán el *copyright* o derechos de publicación a la revista *AWRAQ*. En la asignación de derechos de autor, los autores podrán utilizar su propio material en otras publicaciones, siempre que la revista sea reconocida como el lugar original de publicación.

Declaración de privacidad

A los efectos de lo previsto en la Ley Orgánica 15/99 de 13 de diciembre de Protección de Datos de Carácter Personal, Casa Árabe informa a los autores de la existencia de un fichero automatizado de datos personales, bajo su responsabilidad. Estos datos se usarán exclusivamente para los fines declarados por la revista y no estarán disponibles para ningún otro propósito o persona.

Boletín de suscripción

Enviar a:

Awraq. Casa Árabe. c/ Samuel de los Santos Gener nº 9. 14003 Córdoba. Correo electrónico: awraq@casaarabe.es

DIRECCIÓN DE ENVÍO DE LA REVISTA

Nombre y apellidos:

Institución o empresa (si procede):

CIF/NIF: Dirección completa:

Teléfono: Correo electrónico:

Modalidad de suscripción	España	Extranjero
<input type="checkbox"/> 1 año (2 números)	30 €	40 €
<input type="checkbox"/> 2 años (4 números)	60 €	80 €
<input type="checkbox"/> 3 años (6 números)	90 €	120 €
<input type="checkbox"/> Número suelto (indicar n.º:))	15 €	20 €

FORMA DE PAGO

Transferencia bancaria 0065-0073-26-0031000018 (España). BIC (SWIFT) BARCESMM - ES49-0065-0073-2600-3100-0018, a nombre Awraq. Revista de análisis y pensamiento sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo. Casa Árabe.

Fecha:

Firma:

Cláusula de protección de datos. En ningún caso se destinarán estos datos a otros fines que no sean los de recibir las publicaciones señaladas, ni se entregarán a terceras partes, de acuerdo con los principios de protección de datos de la Ley orgánica 15/1999 de 13 de diciembre, de regulación del tratamiento automatizado de los datos de carácter personal.

CONTENIDOS

I. CARTA DEL DIRECTOR	3
EL TEMA: SUNNÍES Y CHIÍES: LECTURAS POLÍTICAS DE UNA DICOTOMÍA RELIGIOSA	
<i>Geopolítica del conflicto entre sunnites y chiíes: una visión global.</i> Barah Mikail	5
<i>Arabia Saudí contra Irán: un equilibrio regional de poder.</i> Fatiha Dazi-Héni	23
<i>El papel de los medios en la división sectaria de Oriente Medio.</i> Khaled Hroub	37
<i>Competencia económica por la supremacía regional: Irán versus Arabia Saudí (y Qatar).</i> Thierry Coville	49
<i>Mediación frente al sectarismo.</i> Oliver McTernan	71
<i>Confesionalismo y modernidad: los orígenes de la paradoja siria.</i> Alejandra Álvarez Suárez	89
2. LIBROS	
<i>Antoni Segura, Estados Unidos, el islam y el nuevo orden mundial. De la crisis de los rehenes de 1979 a la primavera árabe</i> (Lurdes Vidal Bertrán)	
<i>Hamid Dabashi, Shi'ism: A Religion of Protest</i> (Luciano Zaccara)	103
	109

Los sumarios y artículos (en castellano y en las lenguas originales) están disponibles en: www.awraq.es