

MEDIO ORIENTE, LUGAR COMÚN

*Siete mitos sobre la región
más caliente del mundo*

EZEQUIEL KOPEL

MEDIO ORIENTE, LUGAR COMÚN

EZEQUIEL KOPEL

MEDIO ORIENTE, LUGAR COMÚN

*Siete mitos sobre la región
más caliente del mundo*

Capital Intelectual

Índice

Portada

Portadilla

Legales

Introducción

Capítulo 1: “La democracia es incompatible con el islam”

Notable expansión

Sunnitas y chiitas

Políticas islámicas

Paradojas del poder

De las ideas a la realidad

Capítulo 2: “Arabia Saudita e Irán se enfrentan por las diferencias entre sunnitas y chiitas”

Ascenso de los ayatolas

“Orden” y “región”

Un esquema de poder repetido

Delimitación de fronteras

Alianzas ante un enemigo común

La República Islámica

Piruetas de la geopolítica

De Obama a Trump

Capítulo 3: “La opresión de las mujeres se debe a la religión”

Una perspectiva histórica

Cadenas demasiado pesadas

Cara y cruz del velo
Marcha atrás en Irán
Brotos de primavera
La sombra del “califato”
Evidencias históricas

Capítulo 4: “Todo lo que pasa en Medio Oriente es responsabilidad de los árabes”

Potencias occidentales contra el Imperio otomano
Papel decisivo de la guerra de Crimea
Imparable expansión británica
Nuevos diseños geopolíticos
Estados Unidos entra en escena
La “guerra contra el terror”
Los dilemas de Washington

Capítulo 5: “El conflicto israelí-palestino es culpa de una disputa ancestral”

Imágenes contrapuestas
La exploración sionista
La Declaración de Balfour
Crece la hostilidad
Militarización sionista
Expulsión de árabes palestinos
Profundización decisiva del conflicto
La lucha palestina
La farsa del “proceso de paz”

Capítulo 6: “La Primavera Árabe fracasó y no consiguió nada”

Los peligros de la democracia
Nuevos vientos de cambio

Encarecimiento de los alimentos

Se desata el huracán

Los tropiezos de Washington

Contradicciones internas

Capítulo 7: “La guerra en Siria es una conspiración internacional”

La represión como única respuesta

Alauitas: de perseguidos a perseguidores

La era de Hafez al Assad

Guerra civil sin control

Crecimiento del Estado Islámico

Un callejón sin salida

Triunfo hecho de horror y ruinas

Cronología básica Medio Oriente: siglos XX y XXI

Mapas

Kopel, Ezequiel

Medio Oriente, lugar común : siete mitos sobre la región más caliente del mundo / Ezequiel Kopel. - 1a ed . - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Capital Intelectual, 2021.

Libro digital, EPUB - (Claves del siglo XXI)

Archivo Digital: online

ISBN 978-987-614-630-2

1. Política Internacional. I. Título.

CDD 327.109

© de la presente edición, Capital Intelectual S.A., 2020.

Director: José Natanson.

Coordinadora de la Colección de libros de Capital Intelectual:
Creusa Muñoz.

Diseño de tapa: Emmanuel Prado.

Diagramación: Daniela Coduto.

Edición: Carlos Alfieri.

Corrección: Brenda Decurnex.

Comercialización y producción: Esteban Zabaljauregui.

© Capital Intelectual, 2020.

Primera edición en formato digital: abril de 2021

Versión: 1.0

Digitalización: Proyecto 451

Paraguay 1535 (C1061ABC), Ciudad de Buenos Aires, Argentina.

Teléfono: (54-11) 4872-1300

www.editorialcapitalintelectual.com.ar

ISBN 978-987-614-630-2

Hecho el depósito que ordena la Ley 11.723.

Todos los derechos reservados.

Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento sin el permiso escrito de la editorial.

Introducción

Existen ciertas palabras que con su mera enunciación poseen el poder de desatar un torrente de ideas preconcebidas acerca de su significado. En ese sentido, Medio Oriente constituye un ejemplo privilegiado. El entrecruzamiento de noticias formateadas por los grandes medios de comunicación, la propaganda política, los prejuicios, las visiones superficiales difundidas por buena parte de los comentaristas internacionales, y la iconografía modelada por el cine y la televisión han depositado un espeso sedimento sobre un concepto que denota una realidad geopolítica, cultural, social y religiosa de extraordinaria complejidad hasta convertirlo en un estereotipo empobrecedor. El problema de los clichés que se forman para caracterizar determinados fenómenos es que, en vez de erigirse como puntos de partida para un posterior análisis que desentrañe la naturaleza profunda de su objeto, se asumen como puertos de llegada que clausuran toda posibilidad de conocimiento.

Cuando se dice *Medio Oriente*, la primera imagen que surge en las mentes de millones de personas, particularmente en Occidente, es la de una región castigada por el terrorismo, por guerras incesantes, por el fanatismo musulmán y la incompatibilidad del islamismo con formas de sociedad democráticas, por un atraso secular y por el eterno conflicto entre Israel y los palestinos, cuyos verdaderos motivos se ignoran. Se trata de una suma de ideas confusas que desembocan en un sistema de preconcepciones, de lugares comunes y de simplificaciones que no hacen más que escamotear la realidad.

El propósito de este libro es, precisamente, desmontar varios de los mitos sobre Medio Oriente que se tienen por verdades incontrastables, revelar la endeblez de ciertas simplificaciones, iluminar los procesos históricos que condujeron a este presente, y resaltar la complejidad y las innumerables aristas que contienen fenómenos aparentemente unívocos. Por ello, los títulos entrecomillados de cada uno de sus siete capítulos hacen alusión a algunos de esos mitos o *falsas verdades*, cuya impugnación y deconstrucción se irán desarrollando en las páginas que siguen.

Pero cabe preguntarse: ¿qué se entiende por *Medio Oriente*? ¿Qué países lo componen?

Tratar de responder qué significa *Medio Oriente*, y principalmente dónde empiezan o terminan sus límites, parece una proeza imposible. En términos culturales, es difícil limitar el Medio Oriente a un área geográfica de fronteras rígidas. El término *Medio Oriente* -tal como lo conocemos hoy- es significativamente nuevo y fue articulado por visitantes extranjeros: siempre existieron viajeros occidentales en la región, tanto comerciantes, peregrinos o diplomáticos como cautivos o sirvientes de los gobiernos islámicos. Hoy, la definición más difundida extiende geográficamente la zona hasta Egipto al oeste, Irán en el este, Yemen en el sur y Turquía en el norte (aunque ocasionalmente se omite a Turquía encuadrándola dentro de Europa). Es decir, todo el territorio situado entre estos dos extremos: la península arábiga, Mesopotamia y las tierras de Persia y Asia central.

El “Medio Oriente” ha sido una construcción occidental inestable (y eurocéntrica) durante más de un siglo. En la década de 1890, según Europa, solo había “Cercano Oriente” y “Lejano Oriente”. Asia occidental, donde se encuentran la mayoría de los países del Medio Oriente moderno, solía llamarse “Cercano Oriente” (regiones del Mediterráneo oriental más cercanas a Europa) en

contraposición con la zona del “Lejano Oriente” (China, Japón, Corea y otros territorios de Asia oriental distantes del continente europeo). En 1902, D. G. Hogarth, un arqueólogo y viajero inglés, publicó un libro con el nombre de *El Cercano Oriente*, el que ayudó a fijar los límites del título empleado. Según Hogarth, el Cercano Oriente estaba compuesto por un área integrada por Albania, Montenegro, el sur de Serbia, Bulgaria, Grecia, Egipto, todas las tierras otomanas de Asia y, por último, pero no menos importante, la península arábiga.

No obstante, la primera vez que el término *Medio Oriente* apareció impreso fue dos años antes, en 1900, dentro de un artículo del general sir Thomas Gordon, un oficial de inteligencia británico y director del Banco Imperial de Persia. Gordon, que estaba preocupado principalmente por proteger de las amenazas rusas a una India gobernada por los británicos, localizó el Medio Oriente en Persia (actual Irán) y Afganistán. Luego, en septiembre de 1902, el marino e historiador estadounidense Alfred Thayer Mahan popularizó el término, que utilizó en su artículo “El golfo Pérsico y las relaciones internacionales”, aparecido en la publicación conservadora británica *National Review*. Allí escribió: “El Medio Oriente, si puedo adoptar un término que no he visto, algún día necesitará su Malta, así como su Gibraltar (...) La armada británica debería tener la capacidad de concentrarse en la fuerza, si surge la ocasión, sobre Adén [hoy Yemen], India y el Golfo...”. Mahan empleó *Medio Oriente* para designar un área no especificada a lo largo de la ruta marítima que va desde Suez a Singapur. La vía era de importancia crítica para el entonces Imperio británico, y Mahan instó a los ingleses a fortalecer su poder naval en el área por esa misma razón.

Desde entonces y con el transcurrir del tiempo, el concepto de “Medio Oriente” fue modificándose sin cesar, a veces extendiendo sus límites, otras achicándolos o aun intercambiándolo con el de “Cercano Oriente”, tanto por

parte de autoridades del Reino Unido como de otras potencias europeas. Lo mismo ocurrió con los sucesivos gobiernos de Estados Unidos. Técnicamente, hoy en día no hay diferencia en el lenguaje empleado por Washington para referirse al Cercano y al Medio Oriente. Incluso si diversas secretarías y secciones del gobierno consideran que cada uno posee límites distintos, como es el caso del Departamento de Defensa o su Central de Inteligencia (CIA).

En el caso de los países de lengua árabe, la idea de “Medio Oriente” o al Sharq al Awsaṭ (según la traducción a su idioma) ha sido adoptada –aunque cuestionada– por sus propios habitantes a partir de su uso político y diplomático alrededor del mundo en la segunda mitad del siglo XX. Muchos prefieren denominar la zona como el *Mundo árabe* excluyendo a Israel e Irán y colocando a Turquía en el sur de Europa (el término *árabe* generalmente se refiere a las personas que hablan árabe como su primer idioma, ya que este es el más hablado en el Medio Oriente).

También circulan otras definiciones que pretenden agrupar a los pueblos de la región según coordenadas geográficas, cuando es, en cambio, la cuestión étnica –y también la religiosa– la que muchas veces se impone como principal factor de identificación: Irak (chiitas, sunnitas y kurdos); Siria (árabes, kurdos, drusos, etc.); Israel (judíos y árabes); Irán (persas, kurdos y árabes), etc.

De la misma manera que existen discrepancias sobre el nombre y los contornos del Medio Oriente moderno, también habitan –dentro de sus límites y fuera de ellos– estereotipos sobre sus cuestiones más ríspidas, comúnmente reguladas tanto por miradas condescendientes como por ideas inocentes. Medio Oriente existe de forma separada a Occidente, pero no es solo una cuestión geográfica: hay connotaciones culturales y políticas entre las dos.

Por lo tanto, si bien existe el orientalismo –considerando el término como un enfoque crítico sobre la construcción

cultural de “Oriente” por los poderes hegemónicos de Europa y Norteamérica-, también se emplea algo parecido a una especie de “occidentalismo”, que resulta la imagen calculada de “Occidente” como una entidad unificada que posee una mirada siempre equivocada sobre la región. Las dos ideas contienen en sus contornos ingredientes peyorativos. Es cierto que el principal lente con que se conoce a Medio Oriente pueden ser películas o libros occidentales, en los que no hay una mirada muy abarcadora o benigna sobre cuestiones más bien complicadas, pero no puede dejarse de lado que muchas veces los autóctonos (habitantes en general y estudiosos) no se destacan por ser muy diferentes, tienen una visión idealizada de la zona y, por consiguiente, una concepción de Occidente como la creadora de todos los males.

Ambos son conceptos interrelacionados en los que se repite la inversión del imaginario -y el contradiscurso- con un objetivo político. Si se tiene una perspectiva antioccidental, con el objetivo de servir a una agenda tercermundista que desea muchas veces acallar toda discusión, el otro repite una mirada esencialista. Incluso en un punto se tocan: si el orientalismo fue creado por los “grandes Estados” de Occidente para lograr sus objetivos, el concepto fue popularizado por una elite oriental que trabaja y vive en Occidente, que se siente atraída por muchos de sus principios y valores. Al fin y al cabo, las dos ideas tienen sus problemas y agujeros negros, y ninguna logra captar todo lo que ocurre en los ámbitos de referencia.

Teniendo en cuenta estas complejidades, y con la intención de trabajar entre los “grises” de esas dos ideas, este libro pretende desarmar, o por lo menos matizar, lugares comunes, prejuicios y clichés que abundan sobre las cuestiones más difundidas de Medio Oriente.

Capítulo 1

“La democracia es incompatible con el islam”

La participación de los musulmanes en la vida política es considerada como algo inherente a la misma religión islámica. No obstante, su carácter político presenta ciertos aspectos excepcionales que suscitan la pregunta de si el islam es compatible con la democracia. Dos factores que contribuyen a su particularidad se relacionan con la naturaleza de su escritura principal, el Corán, y la vida del *mensajero de Dios*, el profeta Mahoma. Los musulmanes creen que el Corán es el mismísimo discurso de Alá (Dios) y que cada letra y palabra del Corán reveladas al profeta Mahoma –y luego recopiladas por sus seguidores– provienen directamente de la voz de Dios. Por lo tanto, si el Corán es el discurso de Dios, y Dios es perfecto e inimputable, entonces también lo es su mensajero infalible. Cuestionar el origen divino del Corán es cuestionar a Dios mismo (1).

En cuanto al profeta Mahoma, un análisis de su figura y legado deja en claro que no era solo un religioso, sino también un político, un guerrero, un predicador y un comerciante (todo al mismo tiempo, por lo que es difícil saber cuándo actuó en un papel u otro); pero más importante, fue el creador y líder de un Estado. De esta manera, el Corán aborda el contexto sociopolítico de ese tiempo, así como las cuestiones de gobierno, ley y orden. Religión y política no van por canales separados en las enseñanzas del islam sino que están mezcladas.

En contraste, las diferencias con el cristianismo (la otra religión monoteísta que llegó a controlar vastos territorios fuera de su lugar de origen) quedan en evidencia al analizar a su figura central: Jesucristo fue un disidente, un rebelde contra un Estado, que no controló ni llegó a gobernar ningún territorio. Es así que, en el Nuevo Testamento, no se habla de gobernabilidad. Además, la doctrina cristiana es ambigua acerca del gobierno y el poder: *la salvación* es solo a través de Cristo, por lo que el Estado no regula el comportamiento público y privado más allá de proporcionar un entorno propicio para que los individuos sean más fieles al *hijo de Dios* (2).

Además, la historia del cristianismo, una religión de salvación a través de la gracia, que en sus comienzos existió como un culto rechazado y perseguido, es bastante diferente de la del islam, que tuvo un gran éxito político desde su inicio.

Notable expansión

El profeta Mahoma impuso el ejemplo primordial cuando, luego de su huida de la Meca durante el siglo VII d. C., se concentró en administrar y gobernar la ciudad-Estado de Medina. Allí estableció los parámetros para su comunidad política y religiosa, que más tarde se expandiría por diferentes partes de la península arábiga (y el resto de Medio Oriente y también mucho más).

La muerte de Mahoma provocó una crisis de liderazgo, pero no existencial, y durante el primer siglo del islam los musulmanes comenzaron una expansión notable en el norte de África hasta España (3). Las conquistas musulmanas de los siglos VII y VIII asentaron un principio que se basó no solo en la búsqueda de convertir a los conquistados a una nueva religión, sino también en la prolongación de una nueva idea política.

Siendo la diseminación de la fe inseparable de la expansión política del islam, la búsqueda se basó tanto en el culto como en las relaciones políticas, económicas, legales, culturales y sociales de la comunidad (*umma*). Bajo estos parámetros, el islam entregó una constitutiva sensación de unidad (*tawhid*) hacia sus seguidores, la religión y la política se integraron en una estructura en la que no hubo separación entre el Estado y la mezquita (4).

No obstante, el islam siempre aceptó una tradición de interpretación (*ijtihad*), junto a diferencias doctrinales y cismas que desembocaron en distintas aproximaciones políticas. Por ejemplo, las diferencias entre musulmanes sunnitas y chiitas quedan patentes en sus tradiciones y prácticas políticas.

Sunnitas y chiitas

La separación sunnita-chiita surgió durante la lucha por la sucesión de Mahoma y se basó en quién asumiría la autoridad política luego de su muerte (632 d. C.). Mientras que una facción importante de la comunidad islámica estaba decidida a seguir a los compañeros más confiables del profeta, bajo la autoridad de Abu Bakr, Omar, Osman y Alí, otro grupo –los seguidores de Alí (*Shi'a*)– preferían transferir el poder al descendiente directo de su primer líder, encarnado en su primo y esposo de su hija Fátima, el mismo Alí (5). Si bien fue elegido como el cuarto califa (vicario del Profeta), la autoridad de Alí encontró resistencia (incluso en su propio campo, como lo fueron los jariyíes) y una rebelión terminó con su vida. Sin embargo, la división entre sunnitas y chiitas estableció modelos diversos de gobierno, liderazgos y sistemas de autoridad dentro de una misma religión. Este periodo determinado terminó por guiar durante siglos a la comunidad mediante el ejemplo del Profeta, la experiencia de su gobierno en Medina y el éxito

de los califas en implantar el dominio del islam sobre extensas partes de Medio Oriente.

De esta manera, a partir del siglo VII el islam fue establecido por diferentes dinastías que gobernaron la región hasta el siglo XX. Los omeyas, abasidas, mamelucos, safávidas y otomanos cimentaron el legado de un dominio islámico y su enlace con una forma de gobierno que incorporó diferentes sistemas y tipos de liderazgos a través de los años (desde los fundamentalistas hasta los reformistas, desde los despóticos hasta otros más liberales).

Siempre con el islam como piedra basal de todos ellos, la religión se fundió en sistemas políticos que fueron variados y extendidos; la *sharia* fue el sistema legal de varios de esos Estados (la palabra *sharia*, la ley islámica, es el término dado para definir el conjunto de leyes por las cuales los musulmanes se gobiernan y existe la presunción de que estas leyes reconocen todas aquellas específicas mencionadas en el Corán y en la práctica del Profeta). Así, la autoridad gobernaba en nombre del islam, los políticos participaban bajo un sistema de consulta (*Shura*) y consejos (*Majlis*), en el cual los fieles musulmanes podían reclamar su representación, y por encima de todos ellos Alá permanecía soberano reclamando total sumisión de sus fieles.

Después del siglo IX, el enfoque conservador de la jurisprudencia islámica -la ley, reglas y regulaciones adoptadas hoy por la gran mayoría de los clérigos en todo el mundo musulmán- se hizo cada vez más estricto y fuerte debido a algunas de las convulsiones que sufrió la civilización islámica antes del colonialismo, como por ejemplo las invasiones de los mongoles, que destruyeron algunos de los principales centros de aprendizaje de esta religión (6).

Políticas islámicas

Durante la mayor parte de los 13 siglos transcurridos desde la muerte de Mahoma hasta el año 1924, cuando fue abolido formalmente el último califato otomano -la histórica entidad política gobernada por la ley islámica-, hubo una continuación de políticas “islámicas” parcial o ampliamente aceptadas (el imperio otomano colocaba al *sharif* o custodio de la Meca con poca o nula oposición). Desde la disolución del califato otomano, la lucha por establecer un orden político que fuese aceptado se ha desarrollado en Medio Oriente con éxitos y fracasos, y su principal aspecto regulador fue la religión y su papel en la política.

El impacto de la política en los religiosos y de los religiosos en la política es una complicada historia de matices. Los creyentes muchas veces han desafiado la autoridad (corrupta o no) y se han rebelado contra una denominada apostasía contribuyendo al desarrollo de procedimientos políticos que en ocasiones han abrazado la modernidad, el mantenimiento de las instituciones o la política económica. Los seguidores del islam han sido gobernantes u opositores que han reclamado su legitimidad política en nombre de la fe, sin por ello dejar de imponer sus respectivas interpretaciones en esta dicotomía. Las diversas interpretaciones impuestas por teólogos, pensadores y políticos crearon escuelas de pensamiento (y práctica) que terminaron por desarrollar diferentes visiones del islam, que en muchos casos han interpelado a la ortodoxia.

Cuando a comienzos del siglo XX el imperio otomano empezó a perder el control de sus dominios en Medio Oriente, donde permaneció por más de cuatro siglos, el impacto de los cambios políticos globales había desgastado su arraigo en una única forma o tipo de vida islámica. Asimismo, la importación de ideas políticas occidentales, que entraron en la región junto a la penetración colonial inglesa y francesa, debilitó la ortodoxia del islam. Se empezó a estimular la noción del “gobierno de la gente para la gente”, la secularización de la sociedad, el

distanciamiento entre la religión y la política y la promoción de estructuras económicas como el capitalismo u otras, que colisionaron con las normas políticas, sociales, económicas y religiosas que hasta ese momento habían dominado el mundo islámico. La respuesta de muchos pensadores locales fue llamar a una reforma que trajera una rápida modernización del islam, con resultados diversos (7).

La escuela de pensamiento dentro del islam que rechaza la idea de que este y la democracia puedan ser compatibles teme que el futuro de su fe esté en juego, de la misma manera que el clero europeo temió el impacto de la Ilustración y el advenimiento del secularismo en Europa. El rechazo a este tipo de democracia que se encuentra en el islam no difiere, por ejemplo, de los planteamientos de los judíos fundamentalistas en Israel.

Sin embargo, como algunos de sus primos de fe, muchos musulmanes no tienen miedo de participar en elecciones democráticas mediante el voto popular si les permiten comunicar su mensaje. Otros elevan su voz de queja hacia la democracia debido a sus connotaciones seculares. La pregunta que se hacen es: ¿cómo un creyente puede abrazar una noción de igualdad asociada a la democracia cuando el propio islam ya de por sí motiva a sus seguidores a aceptar la igualdad como parte de su fe?

Allí se encuentra uno de los debates primordiales entre los denominados islamistas y los secularistas de la región. Otro delicado motivo de disputa es la noción de soberanía de las cámaras legislativas, pues para muchos creyentes el islam supone legislar sobre todos los aspectos de la vida, en lo que la soberanía primaria no descansa sobre los hombros del pueblo -como es común en las sociedades seculares y democráticas- sino en Dios (8).

Eso no quiere decir que muchos musulmanes no puedan tolerar nociones de democracia que ellos creen aceptables: solo tienen opiniones divergentes de su preciso significado. Las interpretaciones islámicas de la democracia (*Shura*

donde el Corán y el profeta Mahoma alientan a sus fieles a decidir sus asuntos en consulta con aquellos que se verán afectados por esa decisión) imponen diferentes niveles de vehemencia en cuanto a qué persona está encomendada a ejercer el poder y cumplir con sus obligaciones (9).

Por supuesto, todo esto debe hacerse reconociendo la autoridad máxima de Dios, quien continúa siendo el jefe supremo de las personas. A pesar de ello, los ciudadanos gozan de ciertas prerrogativas sobre sus líderes terrenales (o califas), que guían a la comunidad bajo el estandarte del islam: el líder debe buscar la aprobación de su comunidad sin importar quién sea, y si es un líder corrupto o injusto (o antiislámico), no tiene que ser tolerado por la gente. Este enfoque reconoce la importancia del consenso entre la comunidad de los creyentes (*Umma*), sin el cual, se cree, el islam no puede desarrollarse.

Sin ser una democracia como la conocemos en muchos países occidentales –en los Estados musulmanes existen evidentes barreras, que muchas veces tienen que ver con ciertas características sociales o políticas que sus sociedades comparten–, hay importantes debates dentro del islam sobre cómo amoldar el rol de la religión en tiempos de naciones Estado, sistemas multipartidarios y economías capitalistas (10). La obsesión por resaltar solamente los extremos en los discursos de los islamistas –junto a la hostilidad hacia la cultura política de las poblaciones árabes– ha llevado a muchos autores a considerar que no existe ninguna posibilidad de coexistencia entre el islam y la democracia.

Es cierto que muchos musulmanes solo han abrazado la democracia como un proyecto a corto plazo que les permita imponer un modelo islámico que termine siendo autoritario y antiliberal, como tal vez el caso de la Hermandad Musulmana en Egipto, pero la noción del poder político de la Hermandad Musulmana se basa en un gobernante elegido,

no en un gobernante infalible como puede ser un califa (o imán para los chiitas)(11).

Existe una importante diferencia con el islamismo chiita iraní desarrollado por el ayatola Ruholah Jomeini. La Hermandad Musulmana representa una idea republicana que adoptó sus principales rasgos de modelos de gobierno europeos enunciados en la década de 1930; en contraposición, y para resaltar su especificidad, la jurisprudencia enunciada por Jomeini tiene una concepción muy distinta de la autoridad política, en la que una clase de individuos particularmente religiosos -los ayatolas- actúan en representación de toda la sociedad (12).

Paradojas del poder

Sin embargo, en muchos casos son las propias elites gobernantes de esos mismos países las que han limitado la participación de los partidos islamistas, como barrera a la introducción democrática en las sociedades musulmanas. Esta circunstancia no ha hecho más que desatar una repetida dinámica, por la cual los regímenes autoritarios no pueden deshacerse de los islamistas, pero con el endurecimiento del autoritarismo logran el efecto contrario, que es generar más apoyo hacia esos partidos.

En otras situaciones -como el proceso de democratización de Irak luego de la invasión estadounidense de 2003, o la presión de George W. Bush para que el exdictador egipcio Hosni Mubarak y la Autoridad Palestina convocasen elecciones-, la intención de imponer la democracia en Medio Oriente ha pretendido funcionar como un medio para solucionar los incontables problemas que enfrenta la región.

Aunque muchas veces es el islam mismo el que funciona como la excepción para imponer la democracia en Medio Oriente. Por ejemplo, ha sido la misma fuerza islámica representada en el poderoso clérigo chiita Alí Sistani la que

ha mantenido la intención democrática en la era posderrocamiento de Sadam Huseín (13).

Después de los levantamientos de la Primavera Árabe de 2011, surgió el debate en las poblaciones locales sobre la naturaleza misma de sus sociedades. ¿Cuánto de la democratización en curso era una representación “auténtica” de la sociedad? Sin el control autoritario del ejército o de las respectivas policías secretas, ¿los árabes finalmente podrían expresar sus verdaderos deseos políticos sin temor a la persecución?

Tras el parcial éxito de las revoluciones –cayeron cuatro dictaduras vitalicias–, los islamistas, los liberales, los seculares y los izquierdistas descubrieron que tenían menos razones para trabajar juntos fuera de los objetivos esgrimidos durante la llamada “revolución”.

En algunos casos se convirtieron en adversarios políticos y acordaron resolver sus diferencias dentro del proceso democrático; en otras oportunidades –como en el caso del golpe de Estado de 2013 en Egipto (con notorio apoyo de las llamadas *fuerzas democráticas*) que derrocó a la democráticamente elegida Hermandad Musulmana–, pasaron a ser enemigos implacables en una batalla aún sin final aparente. Esas fuerzas presuntamente democráticas justificaron la violencia política y la intervención militar como un mal menor si los elegidos eran los islamistas, al considerar que la Hermandad, a pesar de imponerse legalmente en las urnas durante 2013, era una amenaza para la identidad y *libertad* egipcias (según su particular entendimiento).

Probablemente creyeron –correctamente o no– que si la Hermandad Musulmana se mantenía en el poder, seguiría ganando elecciones sucesivas, porque en las sociedades conservadoras de la zona si las personas tienen el derecho de votar, tienden a hacerlo, de una u otra manera, por un papel público y político del islam. Estaba en juego la lucha por el *premio* de la revolución, es decir, el control del

Estado, sus recursos y por ende el carácter de sus sociedades. Y se dio la paradoja de que ante la posibilidad de que la administración del país cayera en manos islámicas (aunque hubiesen llegado por vías democráticas), los supuestos demócratas prefirieron el autoritarismo como una barrera ante el advenimiento (iliberal) de los islamistas.

Así quedó en evidencia que -antes y durante los levantamientos- la mayoría de los partidos árabes no habían tenido una conversación sobre qué hacer el día después. Ninguno de ellos había pensado que podían llegar al poder en lo inmediato, creían que era un debate para el futuro. Pero con las revoluciones árabes, las cuestiones esenciales de identidad e ideología, de Dios y de la religión, y -mucho más relevante- de si era compatible una democracia con el islam adquirieron una nueva urgencia.

La oposición a los partidos islamistas no necesariamente tiene que significar favorecer su represión o remoción de la vida política. La transición tunecina, desatada a partir de 2011 con la renuncia de Zine el Abidine Ben Ali, ofrece un claro ejemplo de que la democracia y el islamismo pueden convivir dentro de un Estado de derecho, pero solo si los partidos islamistas son incorporados a la vida política. De 2011 a 2014, Túnez fue liderado por una coalición gobernante que incluyó al partido islamista Ennahda (fundado a imagen y semejanza de la Hermandad Musulmana egipcia), un partido socialdemócrata y otro secularista de centroizquierda (14).

Hoy, excluyendo a Túnez, solo un país árabe, Irak, posee un sistema democrático donde los partidos islamistas gobiernan desde 2005 (son chiitas, pero más parecidos a la Hermandad Musulmana sunnita que a la versión iraní bajo custodia clerical). Paradójicamente, el caso de Irak es muchas veces dejado de lado simplemente por su origen non sancto: debido a la invasión estadounidense en 2003 se democratizó el país y los chiitas -que son mayoría- pudieron tomar el gobierno. Líbano y Marruecos también podrían ser