Pensamiento al margen. **Revista Digital de Ideas Políticas**. Número 13 (2020), pp. 149-160.
ISSN: 2386-6098. www.pensamientoalmargen.com.

Las nociones filosófico-políticas del baazismo: un estudio sobre el concepto de nación

Laila Yousef Sandoval
CIS-Endicott International, Madrid
Saint Louis University, Madrid *

Recibido: 2 de septiembre de 2020 / Aceptado: 18 de octubre de 2020

Resumen: El pensamiento baazista, desarrollado e institucionalizado por Michel Aflaq y Salah ad-Din al-Bitar alrededor de 1940, gobernó durante décadas en Irak y en Siria. Únicamente en este último país sigue vigente, pues tras la invasión estadounidense de Irak en 2003 y la caída del régimen de Sadam Husein, el baazismo iraquí desapareció como ideología hegemónica. Para comprender la enjundia filosófico-política de este movimiento es necesario desgranar sus conceptos clave, esto es, la unidad, el socialismo y el laicismo, para así explicar qué tipo de nación se pretendía construir a través de esta teoría, también denominada socialismo árabe.

Palabras clave: baazismo, nacionalismo árabe, socialismo árabe, nación, relaciones internacionales.

The philosophical-political notions of Baathism: a study on the concept of nation.

Abstract: The Baathist thinking, developed and institutionalized by Michel Aflaq and Salah ad-Din al-Bitar around 1940, ruled for decades in Iraq and Syria. Only in the latter is still in force, as after the US invasion of Iraq in 2003 and the fall of Saddam Hussein's regime, the Iraqi Baathism disappeared as a hegemonic ideology. To understand the philosophical-political background of this movement, it is necessary to explain its key concepts, unity, socialism and secularism, in order to explain what kind of nation was intended to be built through this theory, also called Arab socialism.

Keywords: Baathism, Arab nationalism, Arab socialism, democracy, nation, international relations.

Sumario: 1. Introducción. 2. La construcción baazista de la nación: “unidad, libertad y socialismo”. 2.a. Unidad versus heterogeneidad. 2.b. Un socialismo sui generis. 2.c. Un secularismo religioso. 3 Conclusiones. 4. Referencias.

* lailayousefsandoval@gmail.com

1. Introducción

> "Todos los pueblos árabes han de valer lo mismo el día que se pesen y se midan.
>
> Y si unimos las almas, no habrá de preocuparnos si los cuerpos siguen dispersos".
>
> Abdel-Mohsen al-Kazimi
> *Todos los pueblos árabes*
> (1977: 39)

La anhelada unión del mundo árabe en una única entidad política presenta hoy grandes dificultades, tanto en la práctica, dado el nivel de fragmentación de dichas sociedades, algunas de ellas en plena guerra civil, como en la teoría, porque el nacionalismo, como corriente política, ha perdido capacidad movilizadora en Oriente Medio. Sin embargo, el panarabismo fue durante la segunda mitad del siglo XX una ideología políticamente articuladora capaz de poner en suspenso la heterogeneidad reinante en las complejas sociedades árabes, especialmente en Egipto, Siria e Irak, donde a través del nasserismo o del baazismo respectivamente dicho pensamiento alcanzó el poder estatal. El propósito de este artículo es analizar la concepción filosófico-política que el baazismo puso sobre el tablero del pensamiento árabe contemporáneo al pretender aunar arabidad y socialismo, como ilustración, por un lado, de la particular manera en que las sociedades árabes han canalizado la influencia occidental, la nacionalista y la socialista, y, por otro, de la complejidad que supuso adaptar dichas nociones a la tradición del pensamiento árabe. Explicar los conceptos del baazismo permitirá responder a las principales preguntas de investigación que guían este escrito, a saber, ¿qué tipo de particular concepción nacional puso en juego el baazismo?, ¿qué problemas presentaba la importación del modelo occidental basado en el paradigma del Estado-nación? En definitiva, ¿qué marco ideológico presenta el baazismo y dónde se colocan los hitos "democracia", "religión", "nación" en esta cartografía filosófico-política?

Los orígenes del baazismo se remontan a los años 40 del siglo XX, momento en que, de la mano del panarabismo y nacionalismo de los sirios Zaki al-Arsuzi (1899-1968), uno de los primeros ideólogos del Baaz, y Sati al-Husri (1880-1968), dicha corriente ve la luz. Gracias al posterior desarrollo teórico que experimenta con los sirios Salah ad-Din al-Bitar (1912-1980) y Michel Aflaq (1910-1989), el llamado "socialismo árabe" se convierte en hegemónico en Siria y en Irak. Después de la caída de la URSS sufre un descalabro como referente ideológico y experimenta su gran crisis en los años setenta y ochenta. Pese a ello, el régimen baazista sirio persiste a día de hoy, y precisamente gracias al apoyo ruso, aunque con dificultades, porque la ideología clásica baazista que defendiera Siria en el pasado ha quedado reducida a la figura institucional de Al-Asad tras más de diez años desde que empezara la guerra civil en marzo de 2011 y porque la legitimidad del presidente ha sido puesta en entredicho por la comunidad internacional.

Por su parte, el régimen baazista iraquí de Sadam Husein se mantuvo hasta la invasión estadounidense de Irak en el 2003, también tras desvirtuar el carácter originario del baazismo. Los regímenes del clan de Al-Asad (Hafez al-Asad, padre, y su hijo, Bashar, que heredó el poder convirtiendo a Siria en una república hereditaria) y de

la familia Al-Tikriti (Sadam Husein) han aplicado con brutalidad durante décadas el ideario baazista. Pese a ser estos dos países los únicos donde el baazismo logró gobernar, las relaciones entre ambos estuvieron teñidas de disputas (Dawisha, 1980), poniendo en entredicho, a nivel práctico, la sostenibilidad del movimiento.

2. La construcción baazista de la nación: "unidad, libertad y socialismo"

a) Unidad versus heterogeneidad

"Una nación árabe con una misión inmortal".

Lema del partido Baaz

El contexto en el que Aflaq y Al-Bitar formularon sus tesis acerca del socialismo árabe estuvo altamente determinado por lo que Georges Corm denomina la "balcanización de la sociedad árabe tras la caída del Imperio otomano" (2016: 132), esto es, la creación colonial a partir del acuerdo Sykes-Picot (1916) de Estados artificiales en territorios árabes que, pese a su diversidad, compartían en gran medida una misma cultura, lengua y tradición. En este contexto, el baazismo empezó a gobernar en la República de Siria a partir de 1963 y en la República de Irak en 1968 a través de sendos golpes de Estado.

Al-Bitar y Aflaq, que entraron en contacto con la tradición filosófica continental a su paso por la Sorbona en París, rechazaron la disgregación provocada por los poderes coloniales y apelaron a la necesidad de unir a todos los árabes bajo la premisa de que la emancipación debía ser estatal y personal. Para liberarse del yugo de la estratégica promoción de la desunión de los árabes (*cfr*., Al-Husri, 1976: 464) resultaba necesario un renacimiento (*Al-Nahda*) de las fuerzas espirituales internas de los árabes.

> Baaz significa resurgimiento, resurrección y también envío en misión. Esta palabra se encuentra en el Corán con estas dos acepciones, que designan las acciones de Dios. La gran idea del movimiento "Baaz árabe socialista" es la resurrección árabe considerada como ruptura y transformación, una revolución nacional. (Carré, 1993: 51)

La dificultad que presentaba la revolucionaria unificación árabe no sólo respondía a cuestiones fácticas, como la lucha contra las potencias occidentales, sino también al criterio subjetivo articulador de dicha unidad, ¿cómo resolver "la dialéctica unitarismo-pluralidad" (Ruiz Bravo-Villasante, 1976: XIII)[1]? ¿Cómo evitar que la oleada nacionalista no reforzara aún más la disgregación de los países árabes, a través de los diferentes nacionalismos locales? El nacionalismo árabe podía convertirse en un arma de doble filo, podía ayudar a construir un bloque anti-imperial o podía resultar contraproducente para la causa de la unidad árabe, dada la emergencia, como subraya el arabista Martínez Montávez, de un "nacionalismo dual o bifronte, que de un lado vibra en la dimensión local del propio país, y de otro en la dimensión más amplia de un "arabismo" idealista y temperamental" (1977: 18-19). La pluralidad se convierte en el nudo gordiano del nacionalismo árabe, ¿cómo deshacerlo para que funcione en clave de cohesión y no en la dirección opuesta? Esta tensión es visible, según el teórico Benjamin Isakhan, en el caso del baazismo iraquí:

> [E]l partido Baaz iraquí fluctuó entre dos visiones superpuestas del nacionalismo: el nacionalismo árabe (e incluso el panarabismo) y el nacionalismo iraquí [...] condición clave, que el partido Baaz fuera el líder de este nuevo mundo árabe e Irak fuera su epicentro. (Isakhan, 2011: 260)

Para Aflaq, esta escisión espiritual de los árabes se traduciría, en términos kantianos, en la falta de coordinación entre entendimiento y razón, entre sus pensamientos objetivos, entre el ser, esto es, un contexto de decadencia, y sus irrenunciables deseos, que les animan a seguir soñando con el deber ser, con la unidad de todos los pueblos árabes en una sola estructura política:

> No conocemos más que una personalidad dividida, fragmentada, una vida pobre y parcial, que cuando está frecuentada por la razón se encuentra abandonada por el espíritu y cuando se halla penetrada de sentimiento, de ella se aleja el pensamiento. (Aflaq, 1976a: 354)

Según los fundadores panarabistas Al-Husri y Al-Arsuzi, aquello que unía a los árabes era su experiencia compartida como víctimas de la colonización y la conciencia de pertenecer a una gran cultura, canalizada en el uso común de la lengua árabe. La fuerza de este idioma, entendida como habla vehicular de la revelación islámica y vitalidad natural de todos los pueblos árabes independientemente de su religión, apelaría a una unión de nacimiento, originaria, embrionaria y tribal, que debía transformarse en una asociación política:

> Tenemos que entender que la idea de la unidad árabe es una idea natural, no una proposición artificial. Es una consecuencia natural de la existencia de la propia nación árabe. Es una fuerza social cuya vitalidad está bosquejada por la vida de la lengua árabe, por la historia de la nación árabe. (Al-Husri, 1977: 363)

A este "panarabismo lingüístico" (Carré, 1993: 71) era necesario añadir un aglutinador político concreto, más allá de la propia unidad árabe, que sirviera como motivación para superar los *cleavages* de las naciones árabes: la causa de Palestina, tras la proclamación del Estado de Israel en 1948, la ocupación ilegal de Cisjordania, Gaza y Jerusalén Este tras la Guerra de los Seis Días y el fracaso en la consecución de un Estado palestino conforme a las resoluciones de la ONU. "La causa palestina no tiene una solución particular sino que es la esencia de la patria árabe", dice Aflaq (1978d: 82). El reconocimiento de un Estado palestino tiene la potencia ideológica como para convertirse, por usar términos aristotélicos, en "causa" eficiente, esto es, en principio de movimiento, y en "causa" formal, en razón de ser, del movimiento nacionalista árabe:

> Abandonando por completo las diferencias religiosas y hasta patrióticas locales, se forja entonces el concepto de *qadiyat al-uruba*, la causa del arabismo [...] Al ser atacada Palestina, sufre todo el cuerpo árabe, con lo que demuestra su existencia. (Ruiz Bravo-Villasante, 1976: 93)[2]

Para articular todas estas demandas los pensadores panarabistas recurrieron a los argumentos de la filosofía nacionalista alemana; Alemania e Italia habían tenido que recomponer su pluralidad para convertirse en Estados, como señaló Al-Husri: "En esta situación se encontraban la nación alemana antes de 1870 y la italiana antes de 1860. La nación árabe aún continúa en ella…" (1978b: 465). Encontraron especial inspiración en Fichte (*cfr*., Carré, 1993: 54; *cfr*., Corm, 2016: 200), pues su teoría permitía esbozar un concepto de nación con arraigo en los nexos culturales e históricos.

> [Ú]nicamente es el rasgo común de la germanidad con el que podemos defender la decadencia de nuestra nación en la confluencia con el extranjero y en el cual podemos recuperar un yo basado en él e incapaz de toda dependencia. (Fichte, 2013: 233)

Fichte defiende que la unidad es la condición de posibilidad de un yo que se quiera libre, pero no reclamando un individualismo atomista, sino una concepción del sujeto que es parte de un todo, un "Yo general y nacional" (2013: 239). El baazismo busca la realización personal del sujeto con vistas a su felicidad,[2] pero siempre concibiéndolo como el material sobre el que construir un proyecto nacional, tal y como reza la Constitución baazista (1947): "El vínculo nacional panárabe es el único vínculo que existe en el Estado árabe" (1947, art.15). Esta influencia fue la que inspiró la proclama baazista por excelencia, "lema inventado por Arsuzi, inspirándose en el filósofo alemán Fichte: "Una única nación árabe, portadora de una misión eterna", fórmula bien rimada en árabe" (Carré, 1993: 45).

El riesgo de las apelaciones exageradas a la unidad es que tienen tendencias imperiales porque suprimen las diferencias y la heterogeneidad presentes en todo cuerpo político; véase la definición de nación empleada por Al-Husri: "todos los individuos entienden de la misma manera la patria, y no difieren entre sí al apreciar sus deberes fundamentales hacia esta patria común compartida" (1978b: 463). Este esquema corre el riesgo de traducirse en el dominio excesivo, con su opresión correspondiente, de uno de los actores del tablero político sobre los demás.[3]

Apelando a la opresión colonial, el baazismo formuló una siempre presente excepcionalidad que obligó a declarar *à la Schmitt* constantes amigos y enemigos, haciendo necesaria una tensión constante que llevó a Aflaq a afirmar: "[e]l Baaz considera que luchar está por encima de gobernar" (1978a: 42). El petróleo en Irak, cuya nacionalización se gestó entre la década de los 60 y 70, siempre se trató como un regalo divino y símbolo de la grandeza del Estado que, además, sirvió para explicar la enemistad que sus rivales profesaban hacia el país. El oro negro adquirió el rango de tótem, garantía de grandeza estatal, criterio de unidad y objeto de deseo de los adversarios. El total control estatal del petróleo fue coherente, al menos, con su vínculo con el socialismo y con la prioridad del baazismo de "conservar la nación, conservar la patria" (Aflaq, 1978c: 79), pues tenía que garantizar la protección del bien más preciado del país.

b) Un socialismo *sui generis*

> "El Baaz es socialista y cree que la riqueza económica del país es propiedad de la nación".
>
> Constitución baazista
> 1947, art.26

El baazismo abrazó el socialismo de una manera *sui generis*, adoptando las tesis que más servían a sus propios intereses, apelando a la defensa de los derechos de los pueblos y de la soberanía nacional e intentando conciliarlas con su contexto particular. Aflaq y Al-Bitar, atraídos por el ideario comunista durante su estancia en París, lo acabaron rechazando por varias razones. Por un lado, el origen europeo del bolchevismo se relacionaba con el colonialismo; por otro lado, el comunismo, con su insistencia en la lucha proletaria universalista y en las cuestiones de clase y sus ideas "demasiado materialistas e incompatibles con los valores árabes tradicionales" (Corm, 2016: 204), chocaba con el pilar cultural de la tradición porque alienaba y olvidaba la particularidad de las demandas árabes (*cfr*. Ruiz Bravo-Villasante, 1976: 97), en especial, la importancia dada por ellos a las costumbres. Romper el vínculo con tiempos anteriores

contrastaba con la exaltación positiva del pasado y de la cultura árabes (*cfr*., Aflaq, 1976c: 491), aquéllo que reforzaba, según Aflaq, lo que los árabes tenían en común pese a sus diferencias religiosas o políticas (*cfr*., 1976c).

La crítica que el baazismo llegó a realizar contra ciertos aspectos básicos del marxismo e incluso del socialismo hizo que algunos autores cuestionaran el sentido de denominar socialista a esta teoría (*cfr*., Buss, 1971: 7). Con todo, hay que destacar que la filiación al socialismo, pese a ser instrumental, no dejó de ser, al fin y al cabo, una adhesión: "Aflaq insistía en que el Baaz tenía que ser nacionalista, populista, socialista y revolucionario" (Dawisha, 1980: 46). El baazismo optó por defender un socialismo no marxista, que daba un papel preeminente a la clase trabajadora y a su labor en el Estado – la Constitución baazista de 1947 defendía que "los trabajadores participarán en la gestión de las fábricas y se les entregará, además de su salario, una parte de los beneficios que determinará el Estado" (1947, art.32), y que expresaba un desiderátum generalista de mejora de las condiciones del pueblo - "su propósito es poner la economía al servicio de los ciudadanos y de la igualdad de oportunidades entre ellos" (Corm, 2016: 204) -, pero que en cuanto doctrina, carecía de un armazón teórico-conceptual desarrollado para desafiar ese *status quo* que pretendía destruir; en la práctica tampoco significó una amenaza para el capitalismo:

> La defensa del Baaz del socialismo […] hizo temer una rápida nacionalización a gran escala y un consiguiente estancamiento adicional en la actividad empresarial. No obstante, el régimen no ha hecho ningún movimiento en esta dirección y, en realidad, ha hecho una serie de gestos de tranquilidad a la comunidad mercantil – una clase a la que la teoría baazista considera "enemigo natural de la revolución". (CIA, 1963)

Para contextualizar teóricamente la insistencia del baazismo en proveer al socialismo con una impronta árabe, la terminología de Carl Schmitt puede resultar provechosa, en concreto la noción "iconografía" (concepto de Jean Cottman) que Schmitt usó para comparar agonalmente las diferentes posiciones que enfrentaban a Oriente (entendido como la esfera soviética) y a Occidente, y que consideró "más adecuada que el término tan usado ya de *ideología*" (Schmitt, 1955: 5):

> Las diferentes imágenes y representaciones del mundo que proceden de las distintas tradiciones del pasado histórico y de las organizaciones sociales, forman espacios propios. A la iconografía de un espacio determinado, en este sentido, pertenecen […] las formas visibles de la vida pública y privada […] las imágenes de recuerdos históricos, mitos, sagas y leyendas entran en dicha iconografía, y asimismo todos los símbolos y tabúes que en un espacio determinado están localizados topográficamente, y sólo por esto cobran su realidad histórica. (Schmitt, 1955: 4)

El término *iconografía* revela que toda importación de ideologías se convierte en una imposición espuria de principios exógenos que, al no haber madurado en el seno de las sociedades en las que se pretende implantar, adolece de falta de autenticidad. El baazismo pretendió adaptar el socialismo a la política árabe, teniendo en cuenta las condiciones de posibilidad de unas sociedades con rasgos muy característicos, a la *iconografía* árabe, no a través de la tradición westfaliana del Estado-nación europeo, sino de un deseo de mejora que no olvidara el pasado ni la tradición: "Nosotros no diferimos de los europeos en el principio de la libertad, sino en que la libertad signifique lo mismo que ellos entienden por ella", sostuvo Aflaq (1976a: 360). Esta falta de concreción en los textos de Aflaq (especialmente los previos a 1952, según refiere Ruiz Bravo-Villasante) ha sido muy criticada: "carecen de contenido concreto y se mueven

más bien en un difuso, pero apasionado, terreno de arenga, de catalizador de energías para la lucha que todavía no se define […] Ello es lo que ha suscitado fuertes críticas contra Aflaq (como las del propio Al-Husri), en las que se le acusa fundamentalmente de ambiguo" (Ruiz Bravo-Villasante, 1976: 136).

Así, la noción de democracia de Aflaq, entendida como "fuente de una nueva legitimidad que proviene del resultado del diálogo, la lucha y la experiencia de la lucha práctica, el alcance de las aspiraciones del pueblo y la voluntad de las masas" (1989) y basada en las ideas de "renacimiento (*Nahda*), [...] progreso y una entrada decisiva en la vida moderna" (*Idem*) remite, en última instancia, a "la unidad de la nación" (*Idem*), echándose en falta una profundidad filosófica mayor.

¿Qué sistema político es extensible, pues, a los países árabes, según el baazismo? Una copia de los modelos occidentales resultaría un calco sin arraigo, un fracaso en términos de una *iconografía* política, la occidental, incapaz de amoldarse a las epistemologías políticas de los países árabes donde la religión forma parte de la manera de entender el mundo. "No basta con que las teorías y reformas sean en sí mismas razonables, sino que tienen que desprenderse de manera viva de un espíritu común que constituye su fuente y su origen" (Aflaq, 1976a: 362). Aflaq desconfiaría, incluso, de los productos de la racionalidad en favor de una subjetividad conectada de manera mística con la verdad, - llegando a hablar de la necesidad de un "espíritu espontáneo alimentado por las experiencia y pulido por la reflexión y la investigación, pero no creado ni por las experiencias, el conocimiento ni el pensamiento" (Aflaq, 1976b: 369) - que dificultaría la posibilidad de fundar el baazismo sobre una base crítica racional.

c) Un secularismo religioso

> "[A]rabismo e islam no son antagonistas y no lo pueden ser porque los dos son de la misma naturaleza".
>
> Aflaq, 1970, *apud* Carré, 1993: 55

El laicismo, uno de los pilares programáticos del baazismo, no implicó una renuncia de la religión, esta no fue rechazada ni expulsada del imaginario político, sino integrada en el discurso apelando, una vez más, al argumento de la tradición. Así, el nacionalismo en Aflaq no puede separar el carácter árabe de la experiencia musulmana: "nuestro nacionalismo es un ser vivo, de miembros complementados" (1976a: 361). Esa conjunción requiere que el nuevo hombre imite al Profeta Mahoma, cuya vida debe ser ejemplo, como recuerdo de un pasado glorioso y como modelo de actuación presente: "[La vida del Profeta] hay que empezar a mirarla desde dentro para vivirla […] Muhammad fue todos los árabes. Que todos los hombres sean hoy Muhammad" (Aflaq, 1976a: 356). Llama la atención que, tratándose de un escritor cristiano, Aflaq establezca un vínculo inexorable entre la arabidad y el Islam: el mensajo divino le fue transmitido al Profeta, quien lo difundió a través de la lengua árabe a su pueblo, mostrándose, una vez más, la importancia de la misma: "El Islam, por tanto, fue un movimiento árabe, y su sentido fue renovar y perfeccionar la arabidad. La lengua en que se reveló fue el árabe. Su entendimiento de las cosas se realizó dentro del marco de la mentalidad árabe…" (Aflaq, 1976a: 357). El reconocimiento de la importancia histórica de la religión musulmana sería incluido de manera orgánica en el sentir socialista de la patria. Así, el baazismo podría atender a la *iconografía* particular de las sociedades árabes, de

mayoría musulmana, sin excluir a las minorías que políticamente forman parte de la nación árabe.

"¿Cómo podría ser de otra manera si la laicidad europea está penetrada ella misma de cristianismo?" se pregunta Carré (1993: 57), lo que recuerda al proceso de teología política, por usar la teoría schmittiana, ocurrido en Europa. La tesis de Schmitt, que Aflaq no menciona, explica cómo el discurso político se transformó desde posiciones abiertamente religiosas a otras en las que, gracias a la Modernidad, el vocabulario del cristianismo se metamorfoseó en términos seculares: "todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados" (Schmitt, 2009: 37). Cuando Aflaq pretende integrar el socialismo en la cosmovisión árabe no explica si su propuesta está basada en una adaptación similar del lenguaje islámico a los tiempos contemporáneos, esto es, en un cambio de paradigma hacia el secularismo, si bien justo con su herencia, o si, simplemente, quiere dar cabida a los términos religiosos sin transformación mediante.

Según Aflaq, el vínculo entre la arabidad y el Islam es connatural: no se puede comprender el carácter árabe sin recordar que el Profeta Mahoma transmitió su mensaje a través de la lengua árabe. Igualmente, ser musulmán está muy ligado históricamente al pueblo árabe (si bien no exclusivamente, ya que hay países musulmanes que no son árabes) porque esa religión surge en ese contexto particular, de ahí que el secularismo sólo tenga sentido en Europa:

> La idea nacionalista pura, de Occidente, es lógica al afirmar la separación del nacionalismo de la religión, porque la religión ha entrado en Europa desde el exterior, y es, por tanto, extranjera respecto a su naturaleza y su historia [...] ni ha sido revelada en su lengua nacional ni expresa las necesidades de su medio ambiente, ni se ha fundido con su historia. Mientras que el Islam, para los árabes, no es solamente una concepción del más allá, ni tan sólo una moral, sino que es la expresión más elevada de su sentimiento existencial... (Aflaq, 1976a: 361)

Ahora bien, autores como Guidère consideran que la estrecha relación del baazismo con el Islam responde a razones histórico-culturales, pero no político-religiosas:

> de este Islam árabe, Aflaq conserva sólo la herencia lingüística y cultural, la religión tiene que permanecer, según él, separada del Estado, lo que le valió al baazismo el calificativo de ideología "laica". (Guidère, 2015: 34)

Guidère sostiene que el gesto es significativo en la medida en que se traduce en políticas concretas de corte laico y porque, aun poniendo en valor la función aglutinadora de la religión musulmana, dibuja de forma clara a sus opositores, los partidos islamistas,[4] en cuyo caso las tesis de Aflaq estarían más cercanas al secularismo de lo que en un principio pareciera. En la práctica se aseguró, en principio, la convivencia entre los distintos grupos sociales y religiosos, fundamental en sociedades pluriconfesionales y plurinacionales como la iraquí o la siria. La unidad estatal estaría articulada en torno al origen árabe de sus ciudadanos independientemente de sus creencias religiosas. La defensa del Islam no fue impedimento para que la dictadura iraquí impulsara ciertas mejoras de carácter social relacionadas, por ejemplo con la situación de las minorías religiosas cristianas, véase el artículo 19a de la Constitución iraquí de 1970 (*cfr*., The Weekly Gazette of the Republiq of Iraq, 1971: 4). Estas leyes sufrieron un retroceso a partir de 1991 con el embargo a Irak y la aproximación de Sadam Husein a posiciones religiosas fundamentalistas, para ganarse el favor de los islamistas.

3. Conclusión

> "Ahora es el pan-islamismo el que parece llevar este sueño de unidad [...] se beneficia del vacío ideológico dejado por la caída del comunismo y el fracaso del nacionalismo árabe".
>
> Guidère, 2015: 79

La vaguedad teórica del baazismo, sus contradicciones no resueltas y la falta de un corpus teórico que diera respuestas a la específica pluralidad característica de las sociedades de Oriente Medio fueron carencias superadas durante muchas décadas por los gobiernos totalitarios y personalistas de los Estados baazistas, capaces de articular la pluralidad religiosa y superar la tensión confesional, a través de distintas leyes que promulgaban un cierto espíritu de igualdad socio-económica entre los ciudadanos, pese a su carácter anti-democrático. Se podría concluir que, además de ser una ideología traicionada por sus prácticas, el baazismo pecó también de ser una práctica sin teorías.[14] La ausencia de sistematicidad teórica del baazismo respecto a conceptos políticos esenciales, especialmente la confusión en torno a sus aspiraciones democráticas, es lo que hace que las dos principales dificultades de este movimiento - la forma en que fue aplicado y la manera en que fue pensado - queden imbricadas.

Actualmente, el problema reside en que lo que pudo tener de positivo ya no sirve, ya no genera energías de cohesión, no crea pueblo, no es útil, ni en Irak porque el baazismo desapareció a nivel estatal, ni en Siria porque la guerra civil ha dejado unas estructuras gubernamentales deslegitimadas. Ese vacío de fundamentación teórica fue aprovechado por el tirón del fundamentalismo islámico, capaz de dar respuestas terriblemente radicales a las necesidades de individuos que viven en situaciones de máxima agitación. ¿Qué saldo, pues, arroja la evaluación del baazismo?, ¿totalitarismo personalista disfrazado de socialismo y laicismo?, ¿gobiernos estables y modernos en constante riesgo de ser atacados, dada su posición geoestratégica o sus recursos naturales? Este debate se encarna en la discusión mantenida entre el exdiputado francés Olivier Carré y el libanés George Corm, expertos citados a lo largo de este trabajo. El primero dirige una dura crítica a Corm, por su alabanza de los aspectos positivos de los sistemas baazistas (*cfr*., Carré, 1993: 224) y por culpar a las potencias occidentales de su fracaso: "Toda la historia árabe moderna y contemporánea es, según él [Corm], el efecto de un complot europeo y americano" (Carré, 1993: 224). Por su parte, Corm acusa a Carré de fomentar una impresión negativa del nacionalismo árabe que no haría sino beneficiar al islamismo más radical.[5] Queda como reflexión final e interrogante abierto para futuras investigaciones sobre el caso concreto de Irak qué hubiera ocurrido si EE.UU. no hubiera impuesto un embargo económico-comercial y no hubiera invadido posteriormente el país so pretexto de que el régimen ocultaba armas de destrucciones masiva que nunca aparecieron. Puede que los déficits teóricos del baazismo iraquí no hubieran impedido la continuación del sistema, como ocurre en Siria; puede que ciertas mejoras sociales impulsadas hubieran seguido su curso o todo lo contrario. Lo que parece claro es que el intrusismo colonial en Irak seguiría forzando un régimen de excepcionalidad y que, aun así, esta "tentación de la falsa concreción: "Un dictador terrible ha sido derrocado"" (Zizek, 2005: 8) seguiría sin ser motivo moral para su invasión, pues solo constituye una excusa para justificar los ataques preventivos, "declarada como la "filosofía" oficial americana de las relaciones internacionales"

(Zizek, 2005: 13) y para obtener el control sobre los recursos naturales del país ocupado.

Aunque pudiera parecer que la diatriba teórica se juega en la oposición entre totalitarismo secular y fundamentalismo islamista, la realidad del baazismo fue siempre mucho más compleja que este simple binomio. Los regímenes árabes contemporáneos de Irak y Siria han combinado el autoritarismo con constantes desencuentros y alianzas con los sectores islamistas. Pudiera ocurrir que la formulación de la dicotomía resulte errónea y que la democratización, siempre *por venir*, siguiendo a Derrida, requiera, como necesitó Europa en el siglo XVII, de un proceso de transición hacia un mundo secular que necesita sus tiempos. Quizás lo que puede ser interpretado como un particularismo del baazismo, su *secularismo religioso*, no es sino una de las múltiples formas posibles de traer esa secularización a la región. ¿Queda, pues, esperanza para la democracia árabe?, partiendo de que ese sea el modelo deseado por su imaginario político. En el caso de Irak, la invasión estadounidense del país dinamitó cualquier intento, pues acabó con las estructuras seculares del país y creó un caldo de cultivo para la radicalización. Lo verdaderamente preocupante es, por un lado, que esos gobernantes sean Leviatanes, en vez de agentes de un republicanismo democrático, esté este más o menos imbuido por la religión, y por otro, que ese republicanismo en vez de estar arraigado en el interior de la sociedad sea impuesto por potencias extranjeras: "Una laicidad sin democracia es un desastre tanto para la democracia como para la laicidad" (Maalouf, 1998: 170). Este no será un camino de rosas, sino de primaveras sin flores, de largos inviernos, pero se plantea, kantianamente, como un *ideal* al que la razón tiene que tender para superar la violenta complejidad que atraviesa Oriente Medio y que sólo no aceptando como natural puede ser transformada.

---

[1] Es de destacar la calidad de la tesis doctoral realizada por la arabista Carmen Ruiz Bravo Bravo-Villasante, accesible a través de su libro *La controversia ideológica nacionalismo árabe/nacionalismos locales. Oriente 1918-1952* (1976), Madrid: Instituto hispano-árabe de cultura, que incorpora textos de autores árabes que han sido de enorme utilidad a la hora de escribir este artículo.

[2] "La revolución se hace para la felicidad y la dignidad del hombre". (Aflaq, 1978b: 50)

[3] Véase la no aplicación del acuerdo de autonomía de marzo de 1970 alcanzado entre Sadam Husein y los kurdos.

[4] *Cfr*., Corm, 2016: 208.

[5] "[D]esde los años 1980 muchas publicaciones han reflejado el desencanto hacia el nacionalismo árabe [...] Lo vemos en el libro de Olivier Carré sobre *Le nationalisme arabe*" (Corm, 2016: 63). Junto con Carré hay otros autores que han subrayado el carácter totalitario del baazismo, véase Sluglett (2006). Hanna Batatu and Iraqi Politics. *Democratiya 4*, o Isakahan (2011, *op.cit.*), entre otros.

4. Referencias

Aflaq, M., (1976a). Recuerdo del Profeta árabe (1943) En Ruiz Bravo-Villasante, C., *op.cit.*, pp.353-364.

_____(1976b). La fe (1943). En Ruiz Bravo-Villasante, C., *op.cit.*, pp.368-369.

_____(1976c). La eterna misión árabe (1946). En Ruiz Bravo-Villasante, C., *op.cit.*, pp.489-496.

_____(1978a). El punto de partida (1967). En Aflaq, M. (1978), *El punto de partida. Discursos pronunciados después del 5 de junio*, Madrid: Unidad Libertad Socialismo, pp.41-43.

_____(1978b). El 5 de junio y la oportunidad de la acción histórica (1967). En Aflaq, M. (1978), *op.cit*., pp.45-54.

_____(1978c). La clase obrera, esperanza del futuro (1969). En Aflaq, M. (1978), *op.cit*., pp.77-80.

_____(1978d). Palestina, esencia de la causa árabe (1969). En Aflaq, M. (1978), *op.cit*., pp.81-87.

_____(1989). La democracia y la unidad son el lema de la nueva etapa. Disponible en: http://albaath.online.fr/Volume%20III-Chapters/Fi%20Sabil%20al%20Baath-Vol%203-Ch22.htm. Última visita: 11-10-2020. Traducción personal de las citas.

Al-Husri, S. (1977). Unidad musulmana y unidad árabe. En VV.AA. (1977) *Literatura iraquí contemporánea*, *op.cit*., pp. 357-364.

_____(1978a). Constitutivos esenciales del nacionalismo (1951). En Ruiz Bravo-Villasante, C., *op.cit.*, pp.245-247.

_____(1978b). ¡Qué dichosas las naciones…! (1955). En Ruiz Bravo-Villasante, C., *op.cit.*, pp. 463-468.

Al-Kazimi, A.-M. (1977) Todos los pueblos árabes en VV.AA. (1977). *Literatura iraquí contemporánea, op.cit.*, p.39. Traducción: Pedro Martínez Montávez

Buss, R. (1971). Asociados cautelosos. La Unión Soviética y el socialismo árabe. Madrid: CESEDEN, Ministerio de Defensa, Centro de Documentación, Boletín de Información 59-VI, Traducción: Coronel de Ingenieros DEM y EMACON D, Juan Manuel Sancho-Sopranis.

Carré, O. (1993). *Le nationalisme arabe*, París: Fayard. Traducción personal de las citas.

CIA Library. (1963). Special Report The Baathist regimes in Syria and Iraq, 27-09-1963. Desclasificado el 06-11-2006. Disponible en: https://www.cia.gov/library/readingroom/docs/CIA-RDP79-00927A004200040003-1.pdf Última visita: 07-11-2019. Traducción personal de la cita.

Constitución Partido Baaz (1947). Disponible en: http://www.baath-party.org/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=307&Itemid=327&lang=en Última visita: 10-10-2020. Traducción personal de las citas.

Constitución iraquí (1970). *The Weekly Gazette of the Republic of Iraq*, 10-03-1971 a través de Columbia Law Library. Disponible en http://www.hrcr.org/hottopics/statute/scans/iraq1.pdf. Última visita: 10-10-2020. Traducción personal de las citas.

Corm, G. (2016). *Pensamiento y política en el mundo árabe. Contextos históricos y problemáticas, siglos XIX-XXI*. Barcelona: Ediciones Bellaterra. Traducción: Juan Vivanco

Dawisha, A. I.(1980). *Syria and the Lebanese Crisis*. Londres: The MacMillan Press. Traducción personal de la cita.

Guidère, M. (2015). *Atlas des pays arabes*. París: Autrement. Traducción personal de las citas.

Fichte, J.G. (2013). *Discursos a la nación alemana*. Madrid: Gredos. Traducción: Juan Cruz.

Isakhan, B. (2011). Targeting the Symbolic Dimension of Baathist Iraq: Cultural Destruction, Historical Memory, and National Identity. *Middle East Journal of Culture and Communication* 4, BRILL. Traducción personal de la cita.

Maalouf, A. (1998). *Les identités meurtrières*, París: Le Livre de Poche. Traducción personal de la cita.

Martínez Montávez, P. (1977). Prólogo a VV.AA. (1977). *Literatura iraquí contemporánea*, Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura.

Ruiz Bravo-Villasante, C. (1976). *La controversia ideológica nacionalismo árabe/nacionalismos locales. Oriente 1918-1952*, Madrid: Instituto Hispano-

Árabe de Cultura. Traducción de los textos árabes: Carmen Ruiz Bravo-Villasante.

Schmitt, C. (1955). La tensión planetaria entre Oriente y Occidente y la oposición entre tierra y mar. *Revista de Estudios Políticos*, núm.81.

_____(2009). *Teología política.* Madrid: Trotta. Traducción: Francisco Javier Conde, Jorge Navarro

Zizek, S. (2005). *Iraq. The borrowed kettle*. Londres: Verso. Traducción personal de las citas.