

Chiitas y sunnitas: grietas y guerras en el siglo XXI

Desde 1979, el conflicto de Oriente Medio evolucionó hacia una guerra intraislámica entre chiitas y sunnitas, cuyo epicentro se encuentra en Iraq y Siria y cuyo alcance llega hasta la Península Arábiga, el norte de África y el continente indio. Esta guerra constituye una fuerza profunda de carácter religioso que define la dinámica conflictiva de una región donde las intervenciones y alianzas estatales enfrentan dilemas persistentes, que impiden la estabilización de la situación en un balance de poder a lo largo de líneas de demarcación geopolítica.

**KHATCHIK
DERGHOUGASSIAN**

■ **Más allá de la (ir)relevancia del (pre)acuerdo nuclear**

El 2 de abril de 2015, en Lausana, la República Islámica de Irán y el grupo de países conocido como p5+1 (los cinco miembros permanentes del Consejo de Seguridad de la Organización de las Naciones Unidas [ONU] más Alemania), firmaron un acuerdo preliminar en torno del programa nuclear iraní. Según los términos del entendimiento general al que llegaron las partes luego de casi nueve años de negociaciones –desde que en junio de 2006 se formara el p5+1 y se estableciera el esquema actual–, la reducción de la capacidad de enriquecimiento de uranio y las inspecciones internacionales al programa impedirían a Irán dotarse de armamento nuclear por los próximos 10 o 15 años.

Khatchik DerGhougassian: es doctor en Estudios Internacionales por la Universidad de Miami-Coral Gables, Florida. Es profesor de Relaciones Internacionales de la Universidad de San Andrés y de la Universidad Nacional de Lanús en Argentina.

Palabras claves: chiitas, guerra religiosa, islam, mundo árabe, sunnitas, Irán.

A cambio, y en forma gradual, se levantarían las sanciones internacionales, lo que permitiría a la nación persa acceder a mercados financieros e insertarse en la economía global¹.

Pese a que se trataba tan solo de un acuerdo preliminar, con fecha límite del 30 de junio de 2015 para su concreción, la noticia ha sido saludada por las organizaciones que bregan por el control de armas como un avance fundamental en la no proliferación nuclear. La organización no gubernamental Arms Control Today, anticipando la firma, caracterizó el momento como «una oportunidad histórica para la no proliferación»²; y una nota en el *Bulletin of the Atomic Scientists*, la publicación líder de la comunidad de control armamentista, evaluó el acuerdo como bueno para ambas partes³. Al contrario, los opositores a las negociaciones con Irán no tardaron en denunciar el peligro inminente del acuerdo preliminar y en abogar por un bombardeo inmediato⁴.

Evidentemente, a nadie se le escapó el hecho de que un eventual éxito del gobierno de Barack Obama en firmar el acuerdo con Irán y en dar prueba de su cumplimiento en el año y medio que le queda para terminar su mandato abriría una nueva era en las relaciones entre Washington y Teherán, y de que el previsible acercamiento diplomático se transformaría en un *game changer* en la dinámica del balance de poder en Oriente Medio. Más aún, para muchos, desde los diplomáticos convencidos de la necesidad de este acercamiento hasta los formadores de opinión que apoyan esta orientación, el acuerdo nuclear es funcional al objetivo de poner fin a la ruptura que se produjo entre ambos países en 1979, después del triunfo de la Revolución Islámica. Es el caso, por ejemplo, de Thomas Pickering, un diplomático veterano que por años abogó en favor de un cambio de política hacia Irán y que sostiene que la reanudación de las relaciones diplomáticas entre ambos países podría

1. Para un resumen de los puntos del acuerdo, v. la nota de prensa que el Departamento de Estado hizo pública el mismo día de la firma del acuerdo: «Parameters for a Joint Comprehensive Plan of Action Regarding the Islamic Republic of Iran's Nuclear Program», nota para los medios, Oficina del Portavoz, Washington, DC, 2 de abril de 2015, disponible en <www.state.gov/r/pa/prs/ps/2015/04/240170.htm>.

2. «A Historic Nonproliferation Opportunity» en *Arms Control Association*, <www.armscontrol.org/ACT/2015_04/Focus/A-Historic-Nonproliferation-Opportunity>, 30/3/2015.

3. Ariane Tabatabai: «Why the Framework Nuclear Agreement with Iran is Good for Both Sides» en *Bulletin of the Atomic Scientists*, <<http://thebulletin.org/why-framework-nuclear-agreement-iran-good-both-sides8152>>, 2/4/2015.

4. Dana Milbank: «For John Bolton, War is the Answer» en *The Washington Post*, 1/4/2015, disponible en <www.washingtonpost.com/opinions/for-john-bolton-war-is-the-answer/2015/04/01/d4581d28-d8b5-11e4-b3f2-607bd612aeac_story.html>.

ser «un nuevo parámetro en Oriente Medio»⁵. Más prudente, William Burns desconfió de un descongelamiento inmediato de las relaciones, aunque sostuvo que la finalización del acuerdo debe llevar a una clara estrategia hacia Oriente Medio⁶. Trita Parsi, autor de dos libros sobre las relaciones entre Irán y EEUU⁷, expresó su confianza en que del lado iraní existe un interés y una predisposición que los «halcones» de EEUU nunca quisieron ver por ceguera ideológica⁸. La perspectiva del acercamiento irano-estadounidense está presente también en la visión de los opositores al acuerdo, aunque como fuente de alarma: el ex-vicepresidente de la Agencia Central de Inteligencia (CIA) entre 2010 y 2013, Michael Morell, por ejemplo, consideró que el acuerdo preliminar y el levantamiento de sanciones permitirían a Irán perseguir su objetivo estratégico de transformarse en una potencia hegemónica en la región⁹.

Ahora bien, así como el programa nuclear iraní no ha sido el factor determinante de una situación conflictiva en Oriente Medio –que ha ido empeorando desde el fracaso del proceso de paz de Oslo en 2000 y la declaración de la guerra contra el terrorismo después de los ataques del 11 de septiembre de 2001–, tampoco el eventual acuerdo y el éxito de la no proliferación tendrán un impacto inmediato en la estabilización de la región. La razón de esta relativa irrelevancia del fenómeno es la poca relación entre las armas nucleares y las fuerzas profundas de la conflictividad en Oriente Medio.

■ Una «fuerza profunda» de carácter religioso

El concepto de «fuerzas profundas», como explica Robert Frank, proviene de la disciplina francesa de la historia de las relaciones internacionales, una escisión de la escuela de los *Annales* en la década de 1950 promovida por Pierre Renouvin y su discípulo Jean-Baptiste Duroselle, quienes consideraron insuficiente el estudio de la dinámica interestatal o de la historia diplomática y sostuvieron la necesidad de enfocarse en las relaciones entre los pueblos¹⁰.

5. Colum Lynch y John Hudson: «Iran, World Powers Strike Tentative Nuclear Accord» en *Foreign Policy*, 2/4/2015.

6. W.J. Burns: «The Fruits of Diplomacy with Iran» en *The New York Times*, 2/4/2015.

7. T. Parsi: *Treacherous Alliance: The Secret Dealings of Israel, Iran and the United States*, Yale University Press, New Haven, 2007; y *A Single Roll of Dice: Obama's Diplomacy with Iran*, Yale University Press, New Haven, 2012.

8. T. Parsi: «Confirmed: The Hawks Were Wrong on Iran» en *The National Interest*, 3/4/2015.

9. M. Morell: «Iran's Grand Strategy is to Become a Regional Powerhouse» en *The Washington Post*, 3/4/2015, disponible en <www.washingtonpost.com/opinions/irans-grand-strategy/2015/04/03/415ec8a8-d8a3-11e4-ba28-f2a685dc7f89_story.html>.

10. R. Frank: «Penser historiquement les relations internationales» en *Annuaire Français de Relations Internationales* vol. v, 2003, disponible en <www.afri-ct.org/Penser-historiquement-les?lang=fr>.

En esta perspectiva, y retomando la elaboración inicial de Renouvin en la década de 1930, en *Introduction a l'histoire des relations internacionales* (1964) sostiene que las «fuerzas profundas» se definen en términos materiales –factores geográficos, condiciones demográficas y fuerzas económicas–, pero también en términos espirituales o «mentalidades colectivas», en particular el sentimiento nacionalista y el sentimiento pacifista¹¹. Se trata, por lo tanto, de ver cómo estas fuerzas profundas influyen en el proceso de toma de decisión de los estadistas.

Siguiendo a Renouvin y Duroselle, el argumento central de este artículo define la fractura intraislámica sunnita-chiita como la fuerza profunda histórica más importante que define no solo la coyuntura actual de la dinámica conflictiva de Oriente Medio, sino probablemente la nueva geopolítica de la región. Se entiende que como «fuerza espiritual» o «mentalidad colectiva», la fractura sunnita-chiita no responde a la relevancia del sentimiento nacionalista que priorizaron Renouvin y Duroselle. Al contrario, es consecuencia de la islamización de la política en Oriente Medio luego del fracaso del nacionalismo árabe, en pleno auge desde la Segunda Guerra Mundial y, de acuerdo con la caracterización de Éric Rouleau, el «fin de una época» sellada por la debacle de la Guerra de los Seis Días (1967), la muerte del referente del panarabismo, el líder egipcio Gamal Abdel Nasser (1970), y la expulsión de los guerrilleros palestinos de Jordania en 1970-1971¹².

En este sentido, el factor religioso no es considerado aquí como un «factor residual» o «modo de expresión» de conflictos¹³; más bien, es interpretado como un movilizador de masas que se distingue por su «alcance geográfico, fuentes normativas, los fines últimos percibidos por la religión»¹⁴. La fractura

Las «fuerzas profundas» se definen en términos materiales –factores geográficos, condiciones demográficas y fuerzas económicas–, pero también en términos espirituales o «mentalidades colectivas» ■

11. *Ibíd.*

12. E. Rouleau: *Dans les coulisses du Proche-Orient. Mémoires d'un journaliste diplomate (1952-2012)*, Fayard, París, 2012, p. 361.

13. Es en su tesis *Pour une lecture profane des conflits. Sur le «retour du religieux» dans les conflits contemporains du Moyen-Orient* (La Découverte, París, 2012, p. 31), donde Georges Corm, en una perspectiva que denomina «politología profana», evoca los factores demográfico, económico y geográfico (pp. 24-29) para explicar los conflictos de Oriente Medio; todos factores que Renouvin y Duroselle considerarían «fuerzas profundas materiales».

14. Emily Cochran Bech y Jack Snyder: «Conclusion: Religion's Contribution to International Relations Theory» en J. Snyder (ed.): *Religion and International Relations Theory*, Columbia University Press, Nueva York, 2011, p. 204.

sunnita-chiita como fuerza profunda de naturaleza espiritual/religiosa, o como «mentalidad colectiva», responde a esta distinción que hace de la religión un factor de movilización que se diferencia de las ideologías seculares.

■ Una fractura nacida con el islam...

En su origen, la fractura se produce en un contexto de ausencia de cargo dinástico después de 632 de nuestra era, año de la muerte del Profeta¹⁵, quien no tuvo un hijo varón que lo sucediera. La comunidad de los creyentes en plena expansión, la Umma, que unificó las tribus árabes en torno del Mensaje de un Dios revelado por una línea de profetas que cerraba Él (Mohammad), se encontró así en un vacío institucional, político y espiritual para administrar los problemas territoriales y de poder en las distintas provincias conquistadas; el Corán y la Sunna –«tradicción» que incluye el conjunto de los dichos, hechos y comportamientos del Profeta– resultaron en efecto «inútiles cuando la palabra es cedida a las armas»¹⁶.

La disputa por la sucesión del Profeta y el liderazgo de la Umma generó una fisura entre quienes consideraban a su primo y yerno, Ali Ibn Abi Talib, y a sus descendientes como los únicos legitimados para el cargo por ser de la Familia de la Casa, y quienes sostenían la necesidad de la deliberación para la designación del sucesor, el Califa, entre los compañeros fieles de Mohammad. El desencuentro inicial se expresó en asesinatos, traiciones y enfrentamientos. En el último de ellos, la batalla de Karbala, en 680, murió el hijo de Ali y nieto del Profeta, Hussain ibn Alí, y nació el *Ashura*: luto sagrado de los chiitas. Irónicamente, aquel campo que inicialmente cuestionó la «dinastización» de la sucesión del Profeta fundó el Califato, la institucionalización de la Umma que excluyó a los chiitas y los persiguió como herejes. A estos les quedó el trauma de la negación inicial del derecho de sucesión de Ali y de la traición a sus hijos como una profunda injusticia que sería reparada con la reaparición del Mahdi (el Guiado), el último, duodécimo,¹⁷ descendiente de la familia de Ali, que se «ocultó» en 874 con la promesa de volver para el Fin de los Tiempos.

15. En este artículo seguimos el calendario cristiano y no la tradición musulmana basada en el ciclo lunar, cuyo año cero es la huida del Profeta y sus compañeros de Meca a Medina en 622, conocida como Hégira.

16. Antoine Sfeir : *L'islam contre l'islam. L'interminable guerre des sunnites et des chiïtes*, Grasset, París, 2013, p. 22.

17. Dentro del chiismo existen tres grandes grupos: aquellos que reconocen hasta el quinto imán (Alí Zayn); aquellos que consideran que Ismail es el séptimo y último imán, y los duodecimanos, para quienes la descendencia se corta con el ocultamiento de Mohammad al Mahdi. Este último constituye el grupo mayoritario y más influyente.

Esa cosmovisión chiita hizo que los descendientes de los partidarios de Ali adoptaran una actitud pasiva frente a la política, aun cuando la dinastía de los Safávida (1501-1722) hizo del islam chiita la religión oficial en Irán. El pasivismo de los chiitas impidió también el desarrollo de una doctrina política, a diferencia del Califato que se institucionalizó como el poder político de la Umma. Por otra parte, sin embargo, el sentimiento de injusticia, como sostiene Hamid Dabashi, también le proporcionó al chiismo el carácter de una religión de protesta que renació con la Revolución Islámica y la doctrina de emancipación del ayatolá Ruhollah Jomeini¹⁸.

■ ... y que resurge en 1979

Históricamente, en general los chiitas fueron las víctimas que tuvieron que adoptar técnicas de supervivencia y huir constantemente de la persecución mientras esperaban el regreso del Mahdi. Si distintas dinastías, sobre todo los Safávida, les brindaron protección desde prácticamente la batalla de Karbala, no se puede hablar de un enfrentamiento sunnita-chiita en el sentido de una guerra del Fin de los Tiempos, con sus consecuencias geopolíticas. Como en cualquier fenómeno, varios son los acontecimientos que constituyen el punto de inflexión, según la perspectiva analítica que se adopte. El atentado contra la Mezquita Dorada de Samara del 22 de febrero de 2006, cometido por los seguidores del entonces líder de la sección de Al Qaeda en Iraq, Abu Musab al Zarqawi, es considerado en general como el giro hacia la sectarización de la resistencia contra la ocupación estadounidense, debido al simbolismo del lugar de culto donde están las tumbas de dos de los 12 imanes venerados por los chiitas y, sobre todo, la tumba de Al Mahdi¹⁹. Otros consideran que el clima de pasiones provocó el (renovado) incendio en 1992, cuando el comandante Ahmad Sah Masud, figura mítica de la resistencia afgana contra la ocupación soviética y considerado por los intelectuales occidentales como un emblema de la democracia, atacó a la tribu chiita de los Hazara, lo que ocasionó la masacre de 6.000 personas y la violación de 3.000 mujeres en una semana²⁰.

**Históricamente,
en general los chiitas
fueron las víctimas que
tuvieron que adoptar
técnicas de supervivencia
y huir constantemente
de la persecución
mientras esperaban el
regreso del Mahdi ■**

18. Hamid Dabashi: *Shi'ism: A Religion of Protest*, Harvard University Press, Nueva York, 2011, p. 52.

19. Paul Rogers: «Iraq's Burning Season» en *openDemocracy.net*, 23/2/2006, <www.opendemocracy.net/conflict/burning_3295.jsp>.

20. A. Sfeir: ob. cit., p. 14.

Todo esto ha provocado resentimientos en los chiitas, pero también en los sunnitas, quienes tras la caída de Saddam Hussein en 2003 vieron llegar al poder a los chiitas iraquíes²¹. En realidad, habría que regresar al año clave de 1979, cuando, como demuestra David Lesch²², tres acontecimientos –la Revolución Islámica en Irán, la invasión soviética de Afganistán y el acuerdo de paz egipcio-israelí– sacudieron los cimientos de un orden geopolítico impuesto por los aliados después de la Primera Guerra Mundial con la creación de los Estados territoriales en las provincias árabes del Imperio Otomano mediante el acuerdo Sykes-Picot (1916) y el conflicto de «dos pueblos por una tierra»²³ en Palestina²⁴. La interpretación de estos acontecimientos en claves clásicas del balance de poder dejaba pocas dudas: Estados Unidos perdía un aliado de peso, Irán, pero ganaba otro aún más importante: Egipto; y si bien la Revolución Islámica no significó que

Saddam Hussein manipuló tanto el nacionalismo árabe como el fantasma de la expansión de la Revolución Islámica para asegurar el apoyo regional e internacional ■

la Unión Soviética expandiera su influencia en Oriente Medio, la invasión de Afganistán fue percibida por Washington como una clara sobreextensión del comunismo en Asia y, por lo tanto, el fin de la *Détente*.

Pocos estudiosos prestaron debida atención al fenómeno del «regreso de Dios» a la política internacional, aun cuando el hecho capturó el imaginario de los pensadores tanto de la izquierda como de la derecha²⁵. Más aún, la guerra Irán-Iraq (1980-1988) vino de algún modo a recordar la vigencia de la lógica westfaliana en los asuntos internacionales, aunque a nadie se le escapó que Saddam Hussein manipuló tanto el nacionalismo árabe como el fantasma de la expansión de la Revolución Islámica para

21. Deborah Amos: *Eclipse of the Sunnis: Power, Exile and Upheaval in the Middle East*, Perseus, Nueva York, 2010.

22. D.W. Lesch: 1979: *The Year that Shaped the Modern Middle East*, Westview Press, Cambridge, 2001.

23. Deborah J. Gerner: *One Land, Two Peoples: The Conflict over Palestine*, Westview Press, Boulder, 1994.

24. Charles Hill: *Trial of a Thousand Years: World Order and Islamism*, Hoover Institution Press, Stanford, 2011. Hill también considera 1979 como el año de la emergencia del islamismo como desafío al orden mundial, pero enfoca los acontecimientos que tuvieron lugar en Irán, Arabia Saudita, Paquistán y Egipto, así como la llegada al poder de Saddam Hussein en Iraq, como los disparadores de la futura declaración de guerra de los islamistas al orden mundial (pp. 89-98).

25. V. Claire Brière y Pierre Blanchet: «El espíritu de un mundo sin espíritu. Entrevista a Michel Foucault» en Irán. *La revolución en nombre de Dios*, Terra Nova, México, DF, 1980, y la sección «Europe 2004» en André Glucksmann: *Le discours de la guerre*, Grasset, París, 1979.

asegurar el apoyo regional e internacional. Tampoco pasó inadvertido cuán importante era el simbolismo de la martirología chiita a la hora de movilizar a la sociedad iraní durante la guerra contra el poder sunnita iraquí.

■ La yihad global como una fuerza profunda de cambio

En una perspectiva conceptual de fuerzas profundas, 1979 es el año en que la fractura sunnita-chiita –«en realidad se trata de dos religiones profundamente diferentes que comprometieron a los creyentes en dos caminos totalmente separados»– reaparece para revelar lo que sucederá en las próximas tres décadas. En un principio, la Revolución Islámica aparece como la fuerza del cambio frente al conservadurismo de las monarquías sunnitas del golfo Pérsico. Los discursos de Jomeini tenían una fuerte resonancia de un tercermundismo renovado, con sus apelaciones a todos los oprimidos. En efecto, el ayatolá «se presentó como un líder de masas, con un discurso antiimperialista y populista, enfatizando la importancia de lo cultural, lo nacional y la reconstrucción política por sobre la revolución socioeconómica»²⁶. Frente a esta amenaza fuertemente percibida y resentida tanto por Arabia Saudita como por EEUU, la alianza forjada con el encuentro entre Franklin D. Roosevelt y el rey Abd alAziz Ibn Saud el 14 de febrero de 1945 y consolidada durante la Guerra Fría en la contención del nasserismo²⁷ se estrechó aún más, sobre todo durante la guerra entre Teherán y Bagdad²⁸.

Si bien la vertiente sunnita del islam parece caracterizada por su conservadurismo, el statu quo y la aversión al cambio, un análisis crítico de su aparición en el contexto de la decadencia, crisis y caída del Imperio Otomano y su posterior evolución en el siglo xx deja pocas dudas de su carácter de fuerza profunda cuyo alcance geográfico, radicalidad de las fuentes normativas y fines últimos apuestan a una transformación geopolítica mucho más profunda, violenta e intransigente que la Revolución Islámica. Ahí están, para demostrarlo, la actual reconfiguración territorial en Iraq y Siria, con la ocupación de Mosul por parte del Estado Islámico (EI o *Daesh* por su acrónimo árabe) en junio de 2014 y la proclamación del Califato.

Las dos caras más visibles del islam sunnita como fuerza profunda movilizadora en la actualidad son Al Qaeda, bajo el liderazgo de Aymán al Zawahirí,

26. Pedro Brieger: *Qué es Al Qaeda. Terrorismo y violencia política*, Capital Intelectual, Buenos Aires, 2010, p. 29.

27. James Wynbrandt: *A Brief History of Saudi Arabia*, Facts on File, Nueva York, 2004.

28. Steve A. Yetiv: *The Absence of a Grand Strategy: The United States in the Persian Gulf (1972-2005)*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2008, pp. 44-64.

y el EI, bajo el autoproclamado califa Abu Bakr al-Baghdadi, además de todas las organizaciones que se extienden desde Asia Central hasta el Cáucaso, el norte y centro de África, de las cuales algunas podrían pretender, en virtud de su experiencia y alcance, el liderazgo de la Umma, como ocurre con los talibanes en Afganistán. El conjunto de estos grupos refleja un fenómeno que la prensa occidental vulgarizó como la «yihad global» o «yihadismo»; ambos conceptos tienen una carga «orientalista»²⁹ importante, pero a falta de un término mejor para denominar el fenómeno, los usamos para diferenciarlo en sus orígenes sociales de la Revolución Islámica (chiita)³⁰.

El fenómeno de la yihad global nació inicialmente como una profunda preocupación por la decadencia del Imperio Otomano y la expansión de las ideas de la secularidad moderna en las sociedades musulmanas en la segunda mitad del siglo XIX. Se formuló como discurso y militancia contra la Tanzimat –el intento de reformas administrativas realizado por los sultanes Mahmut II y Abdülmecit I entre 1839 y 1876 bajo la presión de las potencias europeas, que otorgaba a todas las nacionalidades del Imperio la igualdad ante la ley– y contra fenómenos culturales y sociales como el movimiento de Al Nahda («despertar») en las sociedades árabes, bajo la influencia de Occidente³¹. Los primeros pensadores del islam político moderno, como Jamal al Din al Afghani, estaban convencidos de la capacidad del islam para modernizarse y hacer frente a las potencias occidentales. Aspiraban a reunificar la Umma sin diferenciar entre sunnitas y chiitas, y se enemistaron con los detentores del poder estatal por su insistencia en la movilización popular³². La derrota otomana en la Primera Guerra Mundial, la imposición del Estado territorial y el golpe aún más duro causado por la abolición del Califato por el decreto del líder turco secularizador Mustafa Kemal Atatürk en 1924 pusieron fin a sus sueños.

Sobre la base inicial del pensamiento de estos primeros modernizadores del islam político, se construyó en Egipto a partir de 1928 la primera organización política –la organización madre, en realidad– del islamismo contemporáneo, que pronto se expandiría hacia Palestina bajo el mandato británico, Siria e Iraq, entre otros territorios del islam: los Hermanos Musulmanes, cuyo

29. Usamos el concepto en el sentido que le da Edward W. Said en *Orientalismo*, De Bolsillo, Barcelona, 2013.

30. K. DerGhougassian: «The Social Origins of Shia and Sunni Islamism» en *Journal of Race, Ethnicity and Religion* vol. 2 N° 6, 5/2011.

31. Jean Lacouture, Ghassan Tuéni y Gérard D. Khoury: *Un siècle pour rien. Le Moyen Orient arabe de l'empire ottoman à l'empire américain*, Albin Michel, París, 2002, pp. 9-48.

32. Albert Hourani: *La pensée arabe et l'Occident*, Groupe Naufal Europe Sarl, París, 1991, pp. 7-134.

referente ideológico era Hasan al Banna. El principal objetivo de la organización fue la lucha contra la secularización de las sociedades musulmanas, aunque no se excluyó ni de las luchas nacionales, como Palestina, ni de los procesos reformistas, como el golpe militar de Nasser en Egipto, a quien luego se enfrentó con violencia; este respondió con una fuerte represión sobre la organización.

Nacidos como una organización de asistencia social que contó con el secreto apoyo de los británicos, los Hermanos Musulmanes se politizaron y se radicalizaron bajo el impulso del pensamiento de Sayyid Qutb, el referente de la legitimación del uso de la violencia en nombre del islam, él mismo convertido en el primer mártir de la causa islamista cuando fue condenado a muerte bajo el gobierno de Nasser en 1965³³. De esta organización madre nacieron los grupos que recurrieron a la violencia contra el régimen de Hafez al Asad (1971-2000) en Siria. Allí, además de manifestar oposición a la ideología secular y nacionalista del partido Baaz, negaron toda legitimidad como gobernante al presidente alauita, una confesión minoritaria dentro del chiismo que los sunnitas consideran directamente como una herejía³⁴. En Egipto, asesinaron al presidente Anwar el Sadat en 1981, y en los territorios palestinos bajo ocupación israelí apoyaron la creación de Hamás para disputarle el liderazgo a la Organización para la Liberación de Palestina, y sobre todo a Fatah³⁵.

Sin embargo, la organización que le va a dar a la yihad su alcance global va a ser sin duda Al Qaeda, producto del caldo de cultivo del islamismo fomentado por la administración de Ronald Reagan en su lucha contra el «imperio del mal» y luego abandonado a su suerte. En Afganistán, los muyahidines entrenados por los servicios paquistaníes y estadounidenses forjaron la convicción de que la fuerza del islam que había sido capaz de derrotar

Nacidos como una organización de asistencia social que contó con el secreto apoyo de los británicos, los Hermanos Musulmanes se politizaron y se radicalizaron ■

33. Mohammed Zahid: *The Muslim Brotherhood and Egypt's Succession Crisis: The Politics of Liberalisation and Reform in the Middle East*, Tauris, Nueva York, 2010. V. tb. Barry Rubin (ed.): *The Muslim Brotherhood: The Organization and Policies of a Global Islamist Movement*, Palgrave Macmillan, Nueva York, 2010.

34. Fouad Ajami: *The Syrian Rebellion*, Hoover Institution Press, Stanford, 2012, pp. 39-40.

35. Las relaciones entre Hamás y Siria (e Irán) son muy complejas, debido a los refugiados palestinos que llegaron a la nación vecina; en este artículo no hay espacio para desarrollar el tema ni los vínculos entre Damasco y Teherán.

a un imperio (la URSS) podría luchar más tarde contra el otro (EEUU). En ese marco, se produjeron los atentados contra las embajadas estadounidenses en Kenia y Tanzania en 1998, el ataque al *USS Cole* en Yemen (2000) y, finalmente, el atentado en el corazón mismo de la superpotencia el 11 de septiembre de 2001³⁶.

Al Qaeda, parte del sunnismo radical, fue extremadamente exitosa en su expansión desde fines de la década de 1990, tanto en sus tácticas de reclutamiento de militantes como en la capacidad global de su campaña terrorista³⁷. Quizá su mayor éxito consistió en entender instintivamente cómo manipular las derivas psicopatológicas, el encerramiento sectario y el desencadenamiento de las creencias, las tres vías hacia la radicalización que los investigadores han identificado en los jóvenes yihadistas europeos³⁸. Pero luego de la ocupación de Iraq en 2003 y de la gradual concentración de la lucha en Iraq, Yemen y el norte de África desde 2004 y, sobre todo, en 2006, Al Qaeda se transformó en una suerte de marca de referencia para grupos yihadistas, moldeados sobre la misma organización y modus operandi – surgidos bajo el liderazgo de combatientes que habían pasado por el bautismo de fuego en Afganistán– que marcaron a los nuevos reclutados que se impusieron en el campo de batalla donde operaban.

Entre estos combatientes se destacó Abu Musab al Zarqawi, un jordano que en 2004 fundó su propio grupo yihadista en Iraq y fue el iniciador de la campaña de terror contra los chiitas. Los mayores referentes de Al Qaeda, Osama Bin Laden y Aymán al Zawahiri –el guerrero y el ideólogo, como los caracteriza Bruce Riedel³⁹– seguían emitiendo sus decretos religiosos, pero en el terreno no controlaban la situación. Así, pese a que la presencia militar estadounidense en Oriente Medio luego de la ocupación iraquí se percibió en un principio como una oportunidad de crecimiento y expansión, terminó creando y acelerando la sectarización de la política iraquí y el desencadenamiento de la guerra sunnita-chiita. Es en este contexto, como analiza Fawas Gerges, en el que empieza la declinación y caída de Al Qaeda,⁴⁰ sobre todo, evidentemente, tras el asesinato de Bin Laden el 1 de mayo de 2011.

36. Lawrence Wright: *The Looming Tower: Al-Qaeda and the Road to 9/11*, Alfred A. Knopf, Nueva York, 2006.

37. Fawaz A. Gerges: *Journey of the Jihadist: Inside Muslim Militancy*, Harcourt, Orlando, 2007.

38. Martin Legros: «Dans la tête d'un djihadiste» en *Philosophie* N° 87, 3/2015, pp. 51-55.

39. B. Riedel: *The Search for Al-Qaeda: Its Leadership, Ideology and Future*, Brookings Institution Press, Washington, DC, 2006.

40. F.A. Gerges: *The Rise and Fall of Al-Qaeda*, Oxford University Press, Nueva York, 2011, pp. 104-126.

La irrupción del EI en junio de 2014 y su rápida expansión⁴¹ se caracterizaron por el atrevimiento mayor de su líder, Abu Bakr al-Baghdadi, de declararse Califa y exigir lealtad a todos los musulmanes y, al mismo tiempo, por la emergencia de un poder territorializado –a diferencia de Al Qaeda– dedicado a la limpieza étnica y religiosa⁴² de las zonas bajo su dominación. Se impone una forma de gobierno que podría ser un modelo para su implementación gradual en todas las sociedades musulmanas sin siquiera la necesidad de derrocar regímenes autoritarios⁴³.

La irrupción del EI en junio de 2014 y su rápida expansión se caracterizaron por el atrevimiento mayor de su líder, Abu Bakr al-Baghdadi, de declararse Califa ■

■ Una (larga) guerra religiosa

La evolución del islam sunnita en los tiempos modernos, desde su inicio como reacción a la secularización de fines del siglo XIX y principios del siglo XX hasta la proclamación del Califato por parte del EI, muestra que no se trata solo de una fuente de legitimación de un orden conservador, una reacción al auge del chiismo con la Revolución Islámica o una expresión de descontento político, social o económico, sino de una fuerza profunda de carácter religioso. Si no lo fuera, la perspectiva conceptual del análisis que pretende enfocar y resaltar la relación entre los pueblos como dinámica explicativa de las relaciones internacionales no tendría mucha relevancia. En este caso, por supuesto, por «pueblo» se entenderá los sunnitas y los chiitas, y no un sujeto más afín a una definición moderno-secular del término a modo de, por ejemplo, «Nosotros el pueblo...».

En cuanto a la relación sunnita-chiita, la dinámica es mucho más violenta que los enfrentamientos de los nacionalismos que, al fin y al cabo, discutían el reparto territorial; no es el caso de las guerras religiosas, que por definición son guerras propias de los monoteísmos, como lo sostienen Elie Barnavi y

41. Patrick Cockburn: *The Rise of the Islamic State. Isis and the New Sunni Revolution*, Verso, Nueva York, 2015.

42. Amnesty International: «Iraq: Ethnic Cleansing on Historic Scale: The Islamic State's Systematic Targeting of Minorities in Northern Iraq», AI, Londres, 2014, disponible en <www.amnesty.ch/it/doc/regioni-del-mondo/medio-oriente-e-africa-del-nord/iraq-pulizia-etnica-nel-nord-del-paese/rapportoIraq.pdf>; Nina Shea: «Barbarism 2014: On Religious Cleansing by Islamists» en *World Affairs Journal*, 11-12/2014, <www.worldaffairsjournal.org/article/barbarism-2014-religious-cleansing-islamists>.

43. Andrew F. March y Mara Revkin: «Caliphate of Law: ISIS' Ground Rules» en *Foreign Affairs*, 15/4/2015, <www.foreignaffairs.com/articles/syria/2015-04-15/caliphate-law>.

Anthony Rowley⁴⁴. Además, si bien las Cruzadas o el enfrentamiento entre hindúes y musulmanes reflejan el choque de dos religiones, el enfrentamiento es mucho más violento cuando acontece dentro de una misma religión. El antecedente histórico de la guerra sunnita-chiita es la Guerra de los Treinta Años (1618-1648)⁴⁵, aunque se debería evitar cualquier conclusión acerca de un desenlace similar en cuanto al resultado.

Es decir, si hay un consenso general en torno de la Paz de Westfalia que puso fin a la Guerra de los Treinta Años en 1648 e instaló el principio de la soberanía territorial, todavía es muy pronto para concluir adónde llevaría el enfrentamiento intransigente. De hecho, es el mismo principio de soberanía territorial lo que el EI está cuestionando con su aspiración a la reunificación de la Umma por encima de las fronteras nacionales y la restauración del Califato; y nunca se sabe bien si la decisión de Hezbolá en 1989 de insertarse en el sistema libanés significó su libanización, o si una visión milenarista del regreso de Mahdi es la verdadera motivación detrás del mantenimiento de su poderoso aparato paramilitar... Más aún, si en el campo chiita Irán sirve como referencia y, por lo tanto, como polo unificador, la lucha por el poder dentro del campo sunnita radical es visible en la competencia y el enfrentamiento entre el EI y Al Qaeda –o sus remanentes– para ganar la lealtad de todos los yihadistas. En otras palabras: la guerra intransigente está lejos aún de configurar una geopolítica de conflicto de dos campos enfrentados con claros liderazgos referenciales; no obstante, es la fuerza profunda de carácter religioso lo que determina la dinámica del conflicto.

■ Un problema estatal: los dilemas del balance de poder

Los actores estatales regionales y extrarregionales toman sus decisiones y hacen sus cálculos de balance de poder tomando en consideración el impacto de esta fuerza profunda; de ahí los dilemas persistentes de una política de poder que, en definitiva, busca lograr –aunque por el momento con pocas expectativas– una estabilización o «líneas de demarcación» (*fault lines*), para

44. E. Barnavi y A. Rowley: *Tuez-les tous! La guerre de religion à travers l'histoire VII-XXIème siècle*, Editions Perrin, París, 2006.

45. K. DerGhougassian: «De la Guerra de los Treinta Años a la yihad en el siglo XXI. El conflicto religioso, ¿preludio de la secularización?» en *Colombia Internacional* N°78, 5-8/2013, pp. 15-46. V. también: Thomas E. Ricks: «Is Syrian-Related Violence the Beginning of Muslim World's Thirty Years' War?» en *Foreign Policy*, 27/6/2013; Douglas Murray: «The Middle East Own Thirty Years' War Has Just Begun» en *The Spectator*, 17/6/2014; Richard Haas: «The New Thirty Years' War» en *Project Syndicate*, 31/7/2014.

usar un término huntingtoniano, en una situación distorsionada de su teoría de «choque de civilizaciones»⁴⁶.

El primer dilema es la racionalidad de una alianza entre Irán y EEUU para enfrentar al EI y derrocarlo, y la percepción de amenaza que esa alianza significa para los aliados de Washington –Turquía y las monarquías del Golfo–, para quienes la contención de Irán y la influencia chiita es prioritaria. El corolario inmediato de este dilema es el caso de Siria, donde EEUU y sus aliados europeos aspiran al derrocamiento del régimen de Bashar al Asad, pero saben muy bien que la oposición secular a la que pretenden armar es un engaño, y que el campo de batalla lo dominan los militantes islamistas seguidores del EI o de Al Qaeda.

La perspectiva de una alianza de Irán con EEUU es un segundo dilema, casi un espejismo: ¿hasta dónde Irán puede ignorar la fuerza profunda de la guerra sunnita-chiita para dejar de intervenir en un conflicto que amenaza su existencia misma? En otras palabras: ¿puede confiar Irán una supuesta derrota del EI exclusivamente a EEUU y sus aliados sunnitas en la región?

El tercer dilema, finalmente, lo plantean las monarquías del Golfo y Turquía, cuya legitimidad de gobierno, dinástica o democrática, se basa en su visión fuertemente anclada en el islam sunnita: si bien el EI sería un peligro para ellos también, no pueden negarle simpatía, apoyo moral y facilitación de logística y armamento tanto para la contención de Irán como por puros motivos de alineamiento religioso en la guerra sunnita-chiita.

La grieta intraislámica persistirá por un tiempo previsiblemente largo como fuente de conflictos no siempre fáciles de entender y/o resolver en la pura lógica de alianzas interestatales; y cualquier política de balance de poder se enfrentará con estos dilemas persistentes. ☐

46. Samuel P. Huntington: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Barcelona, 1997.