



EL RESURGIMIENTO ÁRABE E ISLÁMICO EN LA OBRA DE ENTREGUERRAS DE SALOMÓN ABUD

The Arab-Islamic awakening in the interwar work of Salomón Abud

JUAN JOSÉ VAGNI

Centro De Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad CONICET Universidad Nacional de Córdoba, Argentina
juanjovagni@hotmail.com

Resumen

Esta propuesta procura un acercamiento al escenario árabe e islámico de entreguerras en la perspectiva de un periodista argentino descendiente de sirios: Salomón Abud. El abordaje de su producción nos permitirá reconocer un original modelo explicativo de la situación mesoriental bajo el dominio colonial, mediante el juego dialéctico entre las dos principales corrientes de resistencia y renovación: el panarabismo y el panislamismo. Abud acude al pasado para demostrar la factibilidad de la unificación árabe y propone una división social del trabajo del resurgimiento entre *evolucionados* y *atrasados* en la región. En su recorrido podremos identificar también la disputa por la reinstauración del Califato, la competencia del discurso pan-asiático y la emergencia de *otros renacimientos* que están ocurriendo en la periferia global.

El corpus central de este trabajo lo constituye el libro denominado *El Sol nace en Oriente*, publicado en 1939 en los albores de la segunda guerra mundial. Aunque desatendido en los análisis desde nuestro medio, esta obra representa uno de los escasos abordajes sistemáticos sobre dichas problemáticas cuya recepción trascendió las fronteras comunitarias y nacionales.

Palabras clave: diáspora; identidades; renacimiento árabe; panarabismo; panislamismo

Summary

This proposal seeks an approach to the Arab and Islamic between wars scenario in the perspective of an Argentinian journalist descended from Syrians: Solomon Abud.



The approach to his production will allow us to recognize an original explanatory model of the Meso-Oriental situation under colonial dominion, through the dialectical game between the two main currents of resistance and renewal: Pan-Arabism and Pan-Islamism.

Abud, goes back to the past to demonstrate the feasibility of Arab unification and proposes a social division of labor of resurgence between the *evolved* and the *backwards* in the region. Along the way, we can also identify the dispute over the reinstatement of the Caliphate, the competence of pan-Asian discourse and the emergence of other resurgences that were taking place in the global periphery.

The central corpus of this work is the book called *The Sun is born in the East*, published in 1939 at the dawn of the Second World War. Although neglected in the analyzes from our environment, this work represents one of the few systematic approaches to these problems whose reception transcended the national and community borders.

Keywords: diaspora ; identities ; Arab Renaissance ; Panarabism ; Panislamism

INTRODUCCIÓN

Los años de entreguerras constituyen un período singular para observar las transformaciones en el sistema de poder mundial y la emergencia de nuevos actores políticos e intelectuales desde la periferia. Un momento global inestable y complejo, animado por variables como la crisis económica, el fervor del nacionalismo y la emergencia de los fascismos en Europa.

En esta etapa, la lucha antiimperialista constituyó una práctica y un lenguaje común para amplias regiones de Asia y África que quedaron bajo los dominios coloniales británico y francés tras la Primera Guerra Mundial y la desaparición del Imperio Otomano. Este proceso de emancipación involucró también “a países jóvenes donde los intereses europeos habían conquistado un papel dirigente en la vida económica y habían abierto el camino a la influencia política” (Renouvin, 1990: 762).

La idea de *renacimiento* operó en estos ámbitos como un factor movilizador para afirmar las posiciones nacionalistas o emancipadoras, proyectándose hacia el futuro por medio del orgullo por un pasado muchas veces mitificado. En este esfuerzo, movimientos políticos e ideológicos de una punta a la otra de la geografía mundial dialogaron y articularon propuestas de acción, con vistas a la

construcción de estados nacionales modernos y a una renovación de los esquemas de poder global.

En este marco y a pesar de la lejanía geográfica, la evolución política de los escenarios de Oriente Medio y el norte de África no fue un tema extraño para la opinión pública y el debate intelectual en Sudamérica. La llegada de importantes núcleos migratorios, principalmente de la zona levantina (Siria, Líbano, Palestina) desde fines del siglo XIX contribuyó a avivar el interés por dichas cuestiones. Estos colectivos mantuvieron un seguimiento constante de la situación en su tierra de origen y participaron en la formación de diversos movimientos y partidos políticos que, en un amplio espectro ideológico, iban de panarabistas a nacionalistas locales, de islamistas a laicos, de conservadores a socialistas (Albert, 2008).

Las publicaciones periódicas comunitarias, editadas tanto en español como en árabe, reflejaron esas luchas de emancipación y la acción de los colonizadores no sólo en la región levantina sino también en el norte de África y otros puntos de la geografía árabe e islámica. En esa línea se destaca la figura de Emín Arslan, antiguo diplomático del Imperio Otomano exiliado en Argentina y que desarrolló un intenso activismo: primero desde el semanario *La Nota* (1915-1921), luego en el periódico bilingüe *Al-Istiklal/La Independencia*; como también desde sus libros *Recuerdos de Oriente* (1925) y *La revolución siria contra el Mandato francés* (1926)¹ (Gasquet, 2015: 288-289).

Otra figura relevante en esta labor de divulgación fue la del periodista Michel Cosma, desde publicaciones como la *Revista de Oriente*, *La Renovación*, *La Voz de la Juventud* y *La Gaceta Árabe*. En 1929 apareció también el *Diario Sirio-Libanés* de Moisés José Azize y en 1934 *Al Alama Al Arabi/La Bandera Árabe*, fundada por Abdul Latif El Jechin, periódico independiente con “un tono patriótico muy fuerte con respecto a la problemática de Palestina y la independencia de los países árabes” (Husain, 2004: 481).

Paralelamente, en un clima de época marcado por la crisis mundial y el *agotamiento civilizacional de Occidente*, diversos sectores intelectuales locales se vieron atraídos por el *despertar de Oriente* y las luchas antiimperialistas que se libraban en estos lejanos espacios. Como señala Martín Bergel, fue surgiendo un americanismo que ensayó propuestas de regeneración atendiendo a los procesos que se libraban en los escenarios emergentes de Asia y África, en una especie de

¹ Deben mencionarse también sus colaboraciones en los diarios La Nación, La Prensa, El Mundo y en las revista Caras y Caretas y El Hogar.

“orientalismo invertido” (2015: 13). Tal es el caso, por ejemplo, de las publicaciones cercanas al movimiento de la Reforma Universitaria de Córdoba.

Estas temáticas fueron incluso tratadas por publicaciones semanales ilustradas que acaparaban el interés de los lectores en esa época, tales como *Caras y Caretas*, *Fray Mocho*, *PBT*, *Plus Ultra*, *Sherlock Holmes*, *El Gladiador*, *Atlántida* y *El Hogar*. En la mayoría de los casos se trata de reportajes fotográficos que consignan acontecimientos políticos y militares significativos o bien artículos breves de carácter costumbrista y de marcada visión orientalista.

En este marco, la edición de *El Sol nace en Oriente* por Salomón Abud en 1939 constituye un caso singular. Se trata de la primera obra sistemática sobre la situación del mundo árabe y su entorno producida desde Sudamérica, sin intermediación de fuentes europeas. La intención del trabajo es trascender las fronteras comunitarias y acercarse a públicos masivos de habla hispana que desconocen en gran medida el pasado y el presente de los pueblos de Oriente Medio.

Descendiente de una familia oriunda de Hama (Siria), Salomón Abud tuvo una activa presencia en medios comunitarios de Buenos Aires, principalmente como periodista y directivo del *Diario Sirolibanés*, el de mayor tirada entre la prensa étnica árabe del país. Aunque era cristiano, al igual que muchos intelectuales de origen árabe de la época “reconocen en el Islam un marco cultural y espiritual con el cual se identifican en gran medida” (Ruiz Bravo-Villasante, 1993: LXXX)

La publicación coincide con diversos acontecimientos significativos: la tensión del nacionalismo sirio frente al Mandato Francés por la entrega de Alejandreta a Turquía, la publicación del Libro Blanco para Palestina, la finalización de la guerra civil española y el inicio de las hostilidades nazis en vísperas de la Segunda Guerra Mundial.

El autor del prólogo, Alicio Garcitoral², destaca en ese sentido los elementos originales de esta propuesta: se trata de un *manual sobre el resurgimiento árabe* producido desde América y a través de su propio entendimiento, “con destino al gran público y también con destino a los países árabes donde el idioma español es un tanto familiar” (Abud, 1939: 12).

² Garcitoral fue un destacado político republicano exiliado en Argentina. Adscripto al Partido Republicano Radical Socialista y gobernador civil de Cuenca durante la República.

La obra tuvo una amplia trascendencia en las comunidades árabes trasandinas. El diario *La Reforma* de Santiago de Chile³ le dedicó algunas reseñas e incluyó un aviso publicitario que promovía su venta animando a los lectores: “no deje de leer la última palabra sobre Política Interna Árabe (*La Reforma*, 7 diciembre 1940: 9). En ese mismo medio, el orientalista argentino Francisco Propato, columnista del *Diario Siroilibanés* de Buenos Aires, resaltaba la singularidad de la obra y la ponía a la altura de la reconocida producción del Emir Emin Arslan: “no existe en español, y menos escrito en nuestra América un libro que examine con tanta amplitud el complejo panorama del mundo árabe” (Propato, 1939: 5)⁴. Además, lo situaba un contexto específico de producción:

Buenos Aires se ha convertido en un centro importante de repercusión arábiga, cuya influencia se extiende a todo el Continente Americano y no deja de impresionar, en forma manifiesta, en el Cercano Oriente, especialmente en Siria y el Gran Líbano (Propato, 1939: 5)

Con una visión de conjunto, Abud ofrece un panorama general del estado de situación de la zona bajo el dominio colonial británico y francés, incorporando además las estrategias e intereses de otros actores emergentes. En esa línea, el texto analiza asuntos escasamente abordados en las publicaciones anteriormente señaladas. Cuestiones como la articulación entre panarabismo y panislamismo y las fuerzas que luchan en su conducción, la sucesión del Califato y el papel de Turquía y del movimiento pan-asiático en este proceso de resurgimiento tienen en el libro de Abud un tratamiento significativo. Al mismo tiempo, su modelo explicativo recurre al pasado para intentar arrojar “luz sobre los movimientos multitudinarios” que desde bastidores se están asomando a la escena mundial (Abud, 1939: 10). El autor no se refugia en la recuperación nostálgica del paraíso perdido sino que procura develar las fuerzas y las condiciones históricas que

³ El diario *La Reforma/al-Islah* era dirigido por Jorge Sabaj y fue uno de los medios más influyentes de los emigrados árabes. Esta publicación se definía a sí misma como *Semanario social, cultural y literario de la comunidad árabe de Chile* e incluía temáticas relacionadas con la colonización y la situación de los países árabes. Se presentaba de manera bilingüe, con la edición en español desde la portada y la árabe desde la contraportada (Del Amo, 2006: 8)

⁴ En el mundo de habla hispana recién en 1948 apareció una publicación semejante sobre la temática, también a modo de manual. Se trata del libro *El Renacimiento Musulmán* de Angelo Ghirelli (1948), editado en Barcelona por Montaner y Simón en la Colección Hombres, Épocas, Países.

facilitaron su ascenso y declinación, para extraer luego enseñanzas sobre el presente y el futuro.

UN MUNDO QUE DESPIERTA

Finalizada la primera guerra mundial, Gran Bretaña y Francia afirmaron su poder colonial en grandes porciones de Asia y África. En el Cercano Oriente, los vencedores procedieron al reparto de la región tras la desaparición del Imperio Otomano y frustraron las promesas de liberación que habían realizado a los pueblos árabes a cambio de su apoyo durante la guerra⁵. A partir de 1922, la Sociedad de Naciones formalizó dicha situación asignándoles a los británicos el Mandato sobre Palestina y sobre Mesopotamia, y a los franceses el Mandato sobre Siria y Líbano. Egipto permanecía ocupado por los británicos desde 1822 y en el Magreb la presencia francesa era dominante desde mucho tiempo atrás: Túnez se encontraba sometido bajo el régimen de Protectorado desde 1881, Marruecos desde 1912 y Argelia padecía la ocupación desde 1830. Por otro lado, el desarrollo del movimiento sionista y la implantación del Hogar Nacional Judío en Palestina bajo el aval inglés fueron vistos como una herida abierta en el corazón del proyecto de unidad árabe.

Los árabes consideraron a esta situación como una traición a las promesas que se les habían hecho bajo los principios wilsonianos de autodeterminación. A lo

⁵ El ejemplo más claro de las promesas incumplidas es la figura del príncipe Faisal, del clan hachemí, cabeza de la rebelión árabe contra los otomanos en 1916. Este levantamiento había sido negociado un año antes por su padre, el jefe Hussein, con el alto comisario británico en Egipto, Henry MacMahon. Aunque derrotó a los otomanos con la asistencia de Thomas Edward Lawrence (conocido luego como Lawrence de Arabia), la creación del prometido Estado árabe unificado bajo su liderazgo venía siendo bloqueada desde sus inicios por los planes de las potencias para dividir la zona: los Acuerdos Sykes-Picot de 1916 que definían las áreas de influencia y control para británicos y franceses, y la Declaración Balfour de 1917 que reconocía el objetivo británico de conformar el Hogar Nacional Judío en Palestina. Los esfuerzos de Faisal en la Conferencia de Versalles de 1919 para el reconocimiento de la independencia no fueron escuchados. Al año siguiente se estableció el sistema de Mandatos con la Conferencia de San Remo y las tropas francesas ingresaron a Siria expulsando a Faisal. En 1921, los británicos le asignaron el trono de Irak y nuevamente debió negociar con éstos la independencia del país, que se logró recién en 1932 tras diversos levantamientos y represiones. Faisal murió un año después.

largo de esos años se sucedieron diversos levantamientos locales –en el Rif, en Palestina, Siria e Irak-, pero resultaron débiles y desconectados. Gran Bretaña y Francia combinaron una feroz represión con gestos pacificadores, como el otorgamiento de la independencia formal mediante tratados bilaterales que les dejaban aún amplias prerrogativas –Egipto en 1922, Irak en 1932-. Cabe recordar que los colonizadores impusieron asimismo su propio modelo político: monarquías en el caso de los británicos, repúblicas en los países bajo Mandato francés. Los nuevos dirigentes árabes se vieron con las manos atadas y oscilaron entre la protesta y la colaboración (Rodinson, 2005: 89).

Pero en el seno de las sociedades árabes dominaban los anhelos de independencia y un sentimiento de fraternidad común opuesto a la fragmentación interna impuesta por los colonizadores. Esta ideología panarabista se expandió paulatinamente tanto en el Mashreq como en el Magreb, sobre todo gracias a la poderosa industria cultural egipcia. La prensa, los libros, la radio y la música producidos allí, junto al desarrollo de los sistemas educativos, contribuyeron al afianzamiento de la idea de unidad. Este movimiento adquirió la fuerza de un renacimiento y procuró sacar a la cultura árabe del aletargamiento impuesto por los dominadores: turcos en el pasado, europeos en el presente. Según esta corriente, para ponerse al día, las sociedades árabes necesitaban de modernización, educación y libertad (Ruiz Bravo Villasante, 1993: LX). Siguiendo las pautas europeas, estas nuevas élites –con una destacada presencia de cristianos levantinos– trataron de limitar el papel de la religión en la organización de la sociedad “apostando a cambios por los dos nuevos principios entonces en auge: la secularización y el nacionalismo” (Martín Muñoz, 1999: 69).

Paralelamente, otros sectores musulmanes se hallaban impregnados de la ideología panislamista, un sentimiento de unidad basado en la idea de comunidad islámica o *umma*. Haciendo de la condición de musulmanes el principal punto de lealtad e integración, esta corriente relegaba la etnicidad y los elementos lingüístico-culturales como factores unificadores. Por ende, se trata de un movimiento que trascendía el mundo árabe y alcanzaba otras geografías, con una importante presencia de dirigentes musulmanes de la India. Se originó a finales del siglo XIX inspirado en las ideas reformistas de Jamal al-Din al-Afghani y Muhammad Abduh. Partiendo del reconocimiento del estado de decadencia interno y del destructivo avance europeo, estos pensadores proponían regenerar el Islam mediante la recuperación de la pureza de los ancestros –*salaf*–y, al mismo tiempo, el desarrollo de la educación y la técnica modernas. Esta corriente encontró una mayor visibilidad a partir de 1928 con la

formación de la Asociación de los Hermanos Musulmanes en Egipto, liderada por el profesor Hasan al-Banna; organización que tendría posteriormente una amplia influencia en toda la región.

Volviendo estrictamente al mundo árabe, cabe agregar que estaba atravesado también por las ideologías dominantes a nivel mundial. El liberalismo, que acompañó la instauración de los Mandatos y seducía a las elites, empezaba a perder fuerza. El marxismo, aunque promovía la lucha antiimperialista, tenía una influencia directa muy limitada. El fascismo despertaba simpatías por su fundamento nacionalista y por compartir los mismos enemigos.

Aunque predominaba la ideología unitarista panarábica, también existían fuerzas centrífugas que expresaban determinados intereses locales: nacionalismos de *patria chica*, ideologías que resaltaban el pasado pre-islámico y pre-árabe, identidades comunitarias de base religiosa y hasta un movimiento singular como el Partido Popular Sirio que exaltaba la idea de la *Gran Siria* (Rodinson, 2005; Ruiz Bravo Villasante: 1976).

A la vez, la abolición del Califato por la República de Turquía en 1924 sumó aún más incertidumbre y confusión a este escenario, al desaparecer el último símbolo de unidad islámica. El interés de los diversos líderes árabes por restaurar para sí la dignidad califal avivó los conflictos internos (González Ferrín, 2010), manipulados en gran medida por las potencias europeas. En primera instancia esta disputa se situó en el marco de la lucha por el control de la Península entre los hachemíes —que dominaban el Hiyazy habían liderado el levantamiento árabe durante la Gran Guerra— y la familia Ibn Saud —que gobernaba el Nejd y seguía la doctrina wahabí—. La autoproclamación del jerife de La Meca Husayn ibn Ali como califa fue rechazada por los líderes de Egipto y del Nejd. Cuando estos últimos derrotaron a los hachemíes y pasaron a controlar los Santos Lugares, intentaron nuevamente conducir el proceso de unidad convocando a un Congreso en La Meca en 1926. Esta iniciativa despertó la rivalidad en otros espacios del mundo islámico y la Universidad de Al Azhar⁶ organizó un

⁶ En esta época, la Universidad de Al Azhar estuvo conmocionada por los debates en torno a la cuestión de la institución califal. En 1925, uno de sus ulemas, Ali Abd Al-Ráziq publicó *El Islam y los fundamentos del poder: Estudio sobre el Califato y el gobierno en el Islam*, texto que cuestiona la simbiosis de política y religión en la tradición islámica. Su interpretación de que el poder político no es materia de la Revelación religiosa y que la democracia o cualquier otra forma de gobierno son compatibles con un Estado justo, le valieron la expulsión de la Casa de Estudios (Abd Al-Raziq, 2007: 19-40).

congreso paralelo en El Cairo. Estas divergencias mostraron no sólo la imposibilidad de recomponer la unidad religiosa sino también la debilidad de la solidaridad islámica frente a la desintegración del Islam y la conformación de estados seculares (Renouvin, 1990: 886).

La oposición al colonialismo y la apelación al renacimiento se desarrollaron también en las metrópolis europeas, especialmente en París, gracias a la presencia de numerosos emigrados (Goebel, 2015). En ese contexto se formaron diversas instancias antiimperialistas como las asociaciones de estudiantes –que serían el germen de futuras organizaciones políticas– y revistas de sensibilización dirigidas a los intelectuales europeos como la *Revue Maghreb y Nation Arabe* (Gayffier-Bonneville, 2002). Estas iniciativas dieron mayor visibilidad a las ideas emancipatorias y abrieron una dinámica de sólida articulación política. La figura más influyente fue el emir Chekib Arslan, portavoz de los nacionalistas árabes a través del Comité Panislámico de Ginebra y principal animador de las campañas antiimperialistas contra los poderes europeos en Oriente Medio y el norte de África.

HACIA UNA ESQUEMA DEL RESURGIMIENTO

El texto de Abud se organiza en cuatro partes. En primer lugar, propone una radiografía del resurgimiento árabe, atendiendo a los factores materiales y subjetivos que contribuyen a este despertar y a las acechanzas de las potencias europeas para impedirlo. En segunda instancia, bajo el título El pleito islámico y el resurgimiento árabe, recurre a la formación del Califato en el pasado para analizar la disputa por su reinstauración, entendiéndolo que se trata de la “actualización de un viejo problema” (Abud, 1939: 59). En tercer lugar, Los árabes y el mundo, donde va desgranando las diferentes estrategias imperiales y expansionistas sobre la zona. Por último, a modo de apéndice, presenta un breve perfil del Emir Faisal, líder de la rebelión de 1916 contra los otomanos y coronado fugazmente como rey de Siria hasta la llegada de las tropas francesas: “reinado de un día, perfume de un sueño que se disipa ante el choque de la realidad [...] El reino que Faisal conquistó con su espada y su genio se derrumba abatido por los cañones amigos”, consigna así Abud el malogrado intento de unificación árabe (1939: 175-176)

Mediante la descripción de diferentes procesos políticos, ideológicos y culturales, Abud procura demostrar la emergencia de una antigua fuerza dormida: los árabes. “En este instante de la vida universal, y frente al continuo

desconcierto europeo, los árabes han iniciado ya su despertar definitivo”, sostiene (1939: 35). El relato de Abud oscila entre la argumentación de base teleológica y un tono idealista y utópico.

La política de dominación europea que siguió al yugo turco permitió a los pueblos árabes tomar conciencia de su verdadero destino y forjar un nuevo sentimiento de nacionalidad y patriotismo. Tras la guerra, “la primer promesa, que fue también la primera mentira”, los obligó a confiar en las propias fuerzas y despojarse de antiguos enconos y diferencias. “Desde hacía siglos, prejuicios, intolerancias y divergencias de orden religioso y sectario ataban a sus miembros, paralizando la circulación de sus arterias”, enfatiza (1939: 21). Ahora, un vasto movimiento de resurrección cultural atraviesa países diversos y culturas distintas, teniendo a Damasco, El Cairo, Bagdad, Alejandría, Beirut y Alepo como sus centros principales. “Las muchas cabezas del viejo dragón recobraron otra vez su facultad pensante”, explica alegóricamente (1939: 22).

En este marco, las corrientes subjetivas del renacimiento se manifiestan en dos vertientes. Por un lado el *panislamismo*, que tiene su asiento principal en las mezquitas y en las universidades religiosas. Estas esferas tradicionalistas procuran “orientar en los cauces de la religión islámica el caudaloso río subterráneo cuyas aguas afloran ya a la superficie” (1939: 39). En esta línea se destaca la figura del rey Ibn Saud de Arabia Saudí, que desde 1932 mantiene el control de las ciudades santas del Islam. Por otra parte, aparece el *panarabismo*, sostenido por “hombres compenetrados profundamente del progreso, de la cultura y de la ciencia occidental” (1939: 40). Bajo los nuevos ideales, aspiran a que la raza y el idioma sean la base de la futura unidad panarábica, separando a la religión de la concepción del Estado.

Abud ve en la interacción de ambas vertientes un juego dialéctico⁷ provechoso para la evolución del resurgimiento: “[...] a veces, ambas corrientes se unen por un largo trecho. Otras se distancian pareciendo separarse definitivamente. De cualquier modo, este fenómeno es solo el desarrollo de un proceso a través del cual el resurgimiento hallará su verdadero equilibrio”(1939: 53-54).

Desde su posición, las fuerzas del panarabismo han superado a los esfuerzos del panislamismo, pero ello no significa que los pueblos árabes, en su mayoría

⁷ El título de la obra podría provenir también de la idea hegeliana por la cual "la historia universal va de Oriente hacia Occidente" (Hegel, 1971: 126). Asimismo, existe un verso del poeta romántico Gustavo Adolfo Becquer que recoge la misma expresión, en *Leyendas XII* (Becquer, 1985: 143).

musulmanes, relegarán el Islam. Simplemente, cree que en la nueva perspectiva los asuntos políticos y públicos serán enfrentados bajo la absoluta prescindencia de la pertenencia religiosa. Es más, sostiene que en las ciudades santas radica la mística del renacimiento y que, si se agotara su impulso, desde allí abajo llegarían las fuerzas vivificadoras de los beduinos, como parafraseando a Ibn Jaldún. Así como Mahoma y los suyos salieron del corazón del desierto, así también partieron de allí las primeras huestes libertadoras de Faisal contra los turcos en 1916(1939: 55). De este modo, para Abud ambas corrientes eran complementarias y “con el ritmo de los acontecimientos se va estableciendo el equilibrio necesario” (1939: 56).

LA DIALÉCTICA DE LA DIVERSIDAD

Así como concibe un juego dialéctico entre las dos corrientes principales del renacimiento, Abud también presenta una particular dinámica de interacción entre los diferentes espacios intrarregionales árabes. Propone una caracterización de los principales núcleos del resurgimiento, destacando su papel en ese proceso y el aporte que pueden ofrecer para la futura unidad árabe.

En primera instancia delimita el mundo árabe como un vasto espacio regional que va desde Siria hasta el África que bordea el Atlántico, ensamblado por el idioma común, por las marcadas identidades raciales y por el predominio de la religión islámica (1939: 61). La lengua árabe aparece como un vehículo incomparable e inalterable ya que es el idioma en que fue escrito el Corán (1939: 39). Sin embargo, a pesar de su *unidad intrínseca*, estos pueblos presentan especificidades que los distinguen.

En la primera línea sitúa a los árabes de la costa oriental del Mediterráneo (Siria, Líbano y Palestina), seguidos por los de Egipto. Se trata del “árabe modernizado, evolucionado, que ha captado el progreso occidental, aprovechándolo” (1939: 91). La superioridad política de los sirios aparece recurrentemente a lo largo del texto de Abud. “Siria parece ser –entre los pueblos árabes– la nación predeterminada como escenario principal del renacimiento”, enfatiza (1939: 41), resaltando además el papel de Damasco como la capital histórica y política del despertar árabe. Aquí, el control no se encuentra en “los grupos de las mezquitas”, sino en los hombres de las nuevas doctrinas y en partidos políticos que reúnen a militantes de todos los credos (1939: 41). Por el talento político, el interés en los diversos problemas árabes y la presencia en múltiples países de la región, Abud estima que los sirios serán las futuras cabezas del estado árabe federado.

Respecto a los egipcios, el autor reconoce el papel relevante que llevan en el desarrollo del resurgimiento: “el Cairo es su capital intelectual, la ciudad a cuyas grandes universidades concurren a formar su espíritu las jóvenes generaciones de todos los países árabes”(1939: 55-56). No obstante, cuestiona la adhesión genuina al movimiento panarabista y su ambición de conducir dicho proceso. En ese marco, resalta las *tendencias separatistas* que lo distinguen:

[...] algunos grupos de cierta importancia rechazan la idea de la federación si no es ese país el que ejerza la primacía. Estas corrientes van siendo vencidas por otras más puras que desechan los arrostos de hegemonía localista para consagrarse sin prejuicios ni reservas a la lucha por la unidad panarábica. (Abud, 1939: 92-93)

Abud reserva un lugar especial en la descripción a la Península Arábiga donde reside “el árabe puro en el sentido racial” (1939: 91). Allí se hallan las capitales religiosas del renacimiento, Meca y Medina, al borde del desierto. Bajo el dominio de la Casa Saud, este espacio constituye una “una reserva formidable, un centro de fuerza telúrica” que mantendrá vivo el espíritu de lucha “si los pueblos que impulsen el resurgimiento llegan a agotarse en el esfuerzo” (1939: 54-55). Como señalamos anteriormente, las ideas de Ibn Jaldún –recuperadas en este período por diversos referentes del nacionalismo árabe– parecen aflorar en su visión: “El desierto es el refugio donde se reconcentra a esperar mejores horas el espíritu árabe, cuando se anuncian momentos fatales en su historia”, señala (1939: 55).

En el último peldaño de esta escala regional Abud sitúa a los pueblos del Magreb. En este caso los presenta como *arabizados*, que se beneficiaron con la expansión de los árabes por todo el norte africano. El autor adopta una postura paternalista y evolucionista, marcando este *déficit de arabilidad* que los distingue de sus compatriotas del Mashreq: “los pueblos árabes más evolucionados contemplan la necesidad de dar un gran impulso al desarrollo espiritual y cultural de sus semi-hermanos del norte de África”, aclara (1939: 92). Esta inmadurez vendría determinada tanto por las condiciones propias de la colonización como por la naturaleza de los poderes locales:

En cuanto al poblador del África septentrional, manifiesta todavía evidentes señas de atraso motivadas en su mayor parte por la forma en que se lleva a cabo la dominación occidental que, al aprovechar la riqueza natural, no realiza esfuerzo alguno para redimir al nativo de su situación de paria, a pesar de que hay grandes señores, adictos por supuesto a las potencias dominadoras, cuyo hijos estudian en París, Londres u otras ciudades de Europa (Abud, 1939: 91-92).

Estas diferencias entre los árabes no deberían obstaculizar la tarea del renacimiento, según Abud. Del mismo modo –como veremos más adelante– se

debería limitar la instrumentalización de la cuestión islámica por las potencias europeas, que persigue socavar con otro pleito la unidad pan-árabe en gestación (1939: 61-62).

El objetivo principal e inmediato de este movimiento es la liberación del dominio europeo, para definir a continuación la forma política que los aglutinará. Abud sugiere algún tipo de estructura federal, denominando a la propuesta como *nación árabe federada* o *confederación de pueblos árabes*. En ese empeño, resalta las propuestas de las fuerzas políticas sirias unificadas y la realización de sendos congresos panárabes como la Conferencia de Bludán en Siria el 8 de setiembre de 1937 y luego la Conferencia Parlamentaria Árabe de El Cairo el 11 de octubre de 1938. Esta formación federal permitiría a los árabes transformarse en una potencia poderosa y de primer orden que determinaría la política del Mediterráneo y aseguraría la estabilidad del sistema internacional:

Lograda su aspiración, geográfica y políticamente los Estados Unidos Árabes serían el eje de equilibrio universal. Su posición de hegemonía sobre los puntos vitales de las comunicaciones internacionales convertiríase en sólida garantía de seguridad para todas las naciones, excluyendo cualquier rivalidad que por ese motivo pueda haber entre las potencias de Europa. (Abud, 1939: 83).

Como veremos luego, esta visión idealizada de la unidad árabe supone una toma de posición no sólo ante las potencias de Europa sino también frente a los *otros renacimientos* que están ocurriendo en la periferia global.

BAJO LA SOMBRA DEL PASADO

Tal como adelantamos, en la segunda parte el autor se propone reconstruir el proceso histórico de formación del Califato y la relación de los árabes con el Islam, para extraer referencias en torno a la cuestión pendiente de la sucesión califal. En cierta medida y como señala Mohamed al-Yabri respecto al pensamiento árabe contemporáneo: “la presencia del pasado es tan hegemónica y obsesiva que acaba estirándose hasta el futuro para invalidarlo y absorberlo”. Se trata de una proyección ideológica sobre el pasado de un *futuro radiante*, argumentando que “lo que tuvo lugar en el pasado se puede realizar en el futuro” (al-Yabri, 2001: 47). Así, por ejemplo, a la hora de intentar justificar el proyecto de una federación de naciones árabes, Abud indica: “El más importante antecedente histórico para su federación constituye el hecho de que esos pueblos, inclusive la Persia, España, Cáucaso, Turquestán y otras regiones, formaron parte del antiguo imperio árabe-musulmán”(1939: 32).

En su recorrido asoma la formación de la primera comunidad religiosa en la Península Arábiga y las siguientes conquistas islámicas. Abud señala que esta expansión no logró absorber a las comunidades preexistentes, “ofreciendo bajo el Jalifato el espectáculo poco común de una vida armónica entre fieles de religiones diversas” (1939: 39). El Islam se transformó en una fuerza de liberación para los pueblos que venían sufriendo la opresión bizantina y persa. Esta idea nueva fue “la base de una unidad sobre la cual se cimentó la grandeza de una civilización floreciente, en un estado que se extendía sobre territorios de tres continentes” (1939: 39).

Pero el espíritu puro y austero del Islam primitivo se desvirtuó con la transformación imperial y dinástica bajo los Omeyyas y Abásidas. La política, “anteriormente condicionada a la religión la suplantó finalmente, pasando a ser ésta un instrumento de los jalifas Omeyyas y sus sucesores”, explica (1939: 73). El Islam tomó entonces una forma predominantemente política y el poder temporal y religioso se trasladó a las grandes urbes: Damasco primero y Bagdad más tarde. Las ciudades santas ya no fueron más el foco principal de irradiación islámica y de expansión árabe.

Esta alteración sembró las bases para la crisis y la decadencia, que se materializó a partir del siglo XIII con la aparición de fuerzas no árabes: la invasión mongólica y el predominio turco. El traspaso del poder a los otomanos aparece como la gran tragedia, donde el Islam en nuevas manos se volvió un arma de sometimiento: “El Imperio Otomano durante casi cuatrocientos años ejerció sobre aquellas regiones una dominación basada en el látigo y en la generalización de la ignorancia”, enfatiza Abud (1939: 56-57). Según su visión, los musulmanes árabes fueron tratados como esclavos y su papel en el concierto universal se redujo notablemente: “durante siglos su sueño pareció una muerte definitiva” (1939: 20).

La primera reacción liberadora tomó la forma de una revolución religiosa, a través del movimiento wahabita surgido en la Península Arábiga a mediados del siglo XVIII. A pesar de que su líder fue derrotado y asesinado por los turcos, la semilla ya estaba echada: “Evidentemente había dos islamismos en el mundo. Uno falso, esclavizador que representaba el jalifa-sultán y otro verdadero pero débil, que deseaba reintegrar a los árabes el cetro arrebatado al último Abbásida” (Abud, 1939: 78).

Esta aspiración encontró visos de oportunidad un siglo y medio después, con la abdicación del último califa otomano. Pero los ensayos de recuperación del

poder temporal y religioso por los árabes se ven obstaculizados por los planes europeos y por la instauración de las nacionalidades.

LA SUCESIÓN CALIFAL

Abud destaca que justo en el momento en que los árabes adquirieron plena madurez política, las potencias occidentales comenzaron a agitar un tema tan sensible como la cuestión del gobierno espiritual del Islam tras la abolición del Califato. Se trata de una vieja cuestión que abre una enorme inquietud y puede suscitar hondas divergencias en todo el mundo islámico, pero especialmente entre los musulmanes árabes. Para ello propone concentrar todos los esfuerzos dentro del gran movimiento panarábigo. Así, señala: “[...] la acción política de los países del Cercano Oriente, encuadrada dentro de una directiva panarábigo, pone por lo pronto un fuerte valladar a las pretensiones de agitar y conmover el islam para obstruccionar el impulso adquirido por los árabes” (Abud, 1939: 85).

En esa línea, denuncia las intenciones británicas de sentar en la silla califal al Rey Faruk de Egipto, un monarca débil bajo su tutela. Esta propuesta sellaría la hegemonía egipcia y pondría en riesgo el proceso de federar a los pueblos árabes bajo el liderazgo sirio. Abud desgana múltiples argumentos para desacreditar la candidatura del monarca egipcio: a) la elección debería llevarla a cabo el propio mundo musulmán o en todo caso los musulmanes árabes; b) no es un soberano independiente ya que se halla bajo el control inglés; c) no descende del Profeta y tampoco es árabe, su origen es albanés; d) con su designación se despertaría la rivalidad del rey Gazzi de Irak, éste sí con credenciales jerifianas (1939: 82-83). Agrega además que, a pesar de los intentos de Faruk por ganar apoyos en el mundo musulmán, esta iniciativa no prosperará.

El autor sostiene que la solución adecuada a esta cuestión está ya definida por las circunstancias y los hechos consumados, además de que representa los intereses del “islam verdadero”. Esa solución está a la vista y se resolverá sobre la base del movimiento wahabita iniciado dos siglos atrás: “Tbn Saud será el jefe religioso de los musulmanes y al mismo tiempo el gobernante de Arabia y guardián de los centros sagrados” (1939: 87).

Abud descarta que el líder saudí tuviera intereses de expansión política más allá de sus fronteras. Su interés radicaría más bien en forjar un “estado teocrático similar al que implantara el profeta Mahoma en la hora inicial del Islam” y convertir a la Península en un recinto cerrado a todas las corrientes de penetración occidental (1939: 54-55). Esta supuesta política aislacionista no

afectaría la evolución de las corrientes modernistas en la región. Al mismo tiempo señala que la universalidad de su conducción religiosa no alteraría los planes del panarabismo: “Panarabismo-panislamismo serían entonces corrientes que no se obstaculizan, movimientos que se dan la mano, sin atentar contra la independencia exclusiva de cada uno” (1939: 87).

Para cerrar el análisis de esta parte, Abud realiza nuevamente una operación teleológica, recuperando elementos del pasado que se saldarían favorablemente en un futuro cercano. Como en los tiempos iniciales de la expansión islámica, el retorno del liderazgo a manos árabes vuelve el proceso evolutivo a su cauce natural y cierra un largo ciclo de decadencia:

El jefe del islam habrá vuelto a su sede originaria. La expansión espiritual se orientará por los caminos tradicionales y quedará definitivamente cerrado el ciclo de la crisis islámica que se inaugura con la dinastía omeyade y la guerra civil, agudizándose con la usurpación turca e involucrando un lapso de más de doce siglos (1939: 87).

Abud resalta también que para el islamismo árabe no importa tanto que la nueva cabeza del Islam descienda del Profeta, sino que desde su función se atenga a las normas que rigieron la vida del islam durante los primeros califas, los que fueron elegidos “por libre elección democrática” (1939: 86).

LOS ÁRABES Y EL MUNDO

En *Los árabes y el mundo*, Abud presenta las diferentes estrategias expansionistas sobre la región, no sólo de las tradicionales potencias coloniales sino también de fuerzas emergentes como Alemania, Italia, Rusia, Turquía y Japón.

Tras explicar la hegemonía británica en Egipto, Transjordania e Irak, el autor se concentra en la problemática de Palestina, a la cual considera un problema artificial creado por Gran Bretaña para garantizar sus intereses en la zona. Mediante una doble política árabe-hebrea, Inglaterra especuló, fabricó falsos problemas y puso a un pueblo frente a otro como forma de afirmar su dominio. “Si de Gran Bretaña depende, Palestina no será una nueva Sion resucitada, ni tampoco una patria árabe absolutamente libre”, enfatiza (1939: 111-112). Los antecedentes de convivencia durante siglos de los judíos en Oriente –sin el menor atisbo de prejuicio racial como en la Europa del momento– constituye la mejor prueba de una posibilidad de entendimiento entre las partes, a expensas de Inglaterra, sostiene (1939: 102) Según Ignacio Klich, si bien estos planteamientos de Abud no fueron ajenos al movimiento nacionalista árabe o a sectores sionistas y de los márgenes del movimiento nacional judío, lo

excepcional de su propuesta es la específica coyuntura desfavorable para dicho encuentro: la revuelta palestina desde 1936 y los esfuerzos de los árabes palestinos para obtener el apoyo de la diáspora árabe, entre otros factores (1995: 13).

A continuación, Abud va desnudando la incompatibilidad de los otros proyectos coloniales en la zona: las arbitrariedades de la acción francesa en Siria, la explotación de la animosidad de los árabes frente a Inglaterra por parte de Alemania y la inadaptabilidad de las ideas de la Revolución Rusa sobre estos territorios.

Una consideración especial merece el papel de Turquía, que Abud rechaza en todos los planos, no sólo por la reciente entrega de Alejandreta en perjuicio de Siria, sino también por su papel de rival frente al renacimiento árabe: “Turquía es un pueblo vacío de grandezas, carente de tradiciones propias y sin una fuerza espiritual lo suficientemente poderosa como para desvirtuar la reciente civilización árabe” (1939: 147-148).

Asimismo, rebate los intentos de Turquía de liderar el movimiento panasiático junto a Japón, proyecto que no tendría ningún punto de confluencia con el programa del panarabismo. “Ambos ‘ismos’ son naturalmente contradictorios y opuestos” (1939: 161). Aún más, Abud considera que la civilización árabe, renacida y fuerte, constituye la única barrera ante el avance asiático y la garantía de supervivencia para el mundo occidental (1939: 163-164).

Respecto a España, rehén de un régimen dictatorial, la compara con los pueblos árabes sometidos al sistema colonial: “cuyo drama es una reproducción del drama de los pueblos del Cercano Oriente”, equipara (1939: 129). Sin embargo, España está llamada a desempeñar su destino histórico para la gestación de una unidad política y económica con los pueblos árabes: “los árabes se hallan unidos a Europa y América por el formidable eslabón de España y los considerables aportes inmigratorios que afluyeron al continente nuevo, asimilándose desde finales del siglo XIX hasta nuestros días” (1939: 164).

Mirando hacia el futuro, Abud señala entonces que el camino de la “redención hispana” conduce a una articulación entre españoles, árabes y americanos.

CONCLUSIONES

El texto de Salomon Abud constituye una propuesta editorial novedosa para su tiempo, por su origen, formato e impacto. Es una obra producida por un

descendiente de emigrantes árabes que circuló no sólo en los ámbitos comunitarios locales sino que se extendió a otros núcleos migratorios del Cono Sur. También tuvo el reconocimiento de intelectuales, referentes republicanos exiliados en la Argentina y figuras del orientalismo. El formato didáctico y el estilo expositivo facilitaron su recepción en amplios públicos de habla hispana.

Desde una visión integral del mundo árabe, el autor procura integrar diferentes dimensiones espaciales, temporales e ideológicas. En sucesivos planteos, va construyendo un juego dialéctico entre pasado y presente, entre las corrientes ideológicas dominantes y entre los diferentes espacios regionales.

El recurso al pasado brinda un modelo para la acción futura, un espejo para evitar errores y saldar favorablemente los largos ciclos de decadencia. Así cómo en los primeros tiempos del Islam se logró forjar un extenso imperio que integraba a diferentes confesiones, así también en el futuro los árabes podrán concertar su unidad si superan las divisiones sectarias o facciosas.

Por otra parte, el modelo explicativo de Abud pone en tensión a los dos principales cauces del renacimiento árabe: el panarabismo y el panislamismo. La interacción y competencia entre ambos es un proceso positivo que contribuye a la dinamización del resurgimiento: cuerpo y dirección modernizadora en el primero, regeneración espiritual en el segundo.

Esta articulación se correlaciona también con las diferentes capacidades que muestran los países y zonas de la región. Abud propone una división social del trabajo para el resurgimiento entre *evolucionados* y *atrasados*: dirección política desde Siria, hegemonía intelectual egipcia, reserva espiritual y energía de lucha en la Península Arábiga y un papel marginal para los *semi-hermanos* del Magreb. En esa línea, el autor insiste en la importancia de que el proceso de unificación sea conducido por las fuerzas políticas modernizadoras sirias, mientras que la vacante jefatura espiritual del Islam sea finalmente resuelta en un líder árabe aunque no jerifiano, Ibn Saud, el custodio de las ciudades santas en la Península Arábiga.

Por último, en la exposición de la configuración de fuerzas mundiales y su presencia en Oriente Medio, Abud insiste en el papel de freno que el mundo árabe puede representar frente a la amenaza expansiva de Japón y el movimiento panasiático. De este modo, según su visión, el panarabismo sería la única garantía de supervivencia de la civilización occidental.

BIBLIOGRAFÍA

- Abd Al-Ráziq, A. (2007). *El Islam y los fundamentos del poder: Estudio sobre el Califato y el gobierno en el Islam*. Granada: Editorial Universidad de Granada.
- Abud, S. (1939). *El sol nace en Oriente: Esquema del resurgimiento árabe*. Buenos Aires: Editorial Política Internacional.
- Albert, J. (2008). Las relaciones entre los fascismos y el movimiento nacionalista árabe. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 6, 53-66.
- al-Yabri, M. A. (2001). *Crítica de la razón árabe: Nueva visión sobre el legado filosófico andalusí*. Barcelona: Icaria Editorial.
- Becquer, G. A. (1985) [1871]. *Rimas y Leyendas*. Madrid: Biblioteca EDAF.
- Bergel, M. (2015). *El Oriente desplazado: Los intelectuales y los orígenes del tercermundismo en la Argentina*. Quilmes: Editorial Universidad Nacional de Quilmes.
- Del Amo, M. (2006). La literatura de los periódicos árabes de Chile. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 55, 3-35.
- Gasquet, A. (2015). *El llamado de Oriente: Historia cultural del orientalismo argentino (1900-1950)*. Buenos Aires: Eudeba.
- Gayffier-Bonneville de, A.-C. (2002). Renaissance arabe et solidarité musulmane dans La Nation arabe. *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 95-98, 71-93. Recuperado de: <http://journals.openedition.org/remmm/227>
- Ghirelli, A. (1948). *El renacimiento musulmán*. Barcelona: Montaner y Simón.
- Goebel, M. (2015). *Anti-Imperial Metropolis: Interwar Paris and the Seeds of Third World Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gonzalez Ferrín, E. (2010). Antecedentes históricos en el pensamiento reformista islámico. *Awraq. Revista de análisis y pensamiento sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo-Nueva época*, 1, 5-25.
- Hegel, G. W. F. (1971) [1837]. *Filosofía de la Historia*. Barcelona: Zeus.
- Husain, B. (2004). Las publicaciones porteñas periódicas. En Noufour, H. (Dir.), *Sirios, libaneses y argentinos, Fragmentos para una historia de la diversidad cultural argentina* [476-484]. Buenos Aires: Editorial Cálamo.
- Klich, I. (1995). Árabes, judíos y árabes judíos en la Argentina de la primera mitad del novecientos. *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, 6(2). Recuperado de <http://eial.tau.ac.il/index.php/eial/article/view/1196/1224>
- La Reforma. Semanario social, cultural y literario de la comunidad árabe de Chile*. Santiago de Chile. 1939-1940.

- Martín Muñoz, G.(1999). *El Estado árabe: Crisis de legitimidad y contestación islamista*. Barcelona: Bellaterra.
- Propato, F. (1939, 28 de octubre). Un libro de gran envergadura política: 'El Sol nace en Oriente' por Salomón Abud. *La Reforma*, 41 (5). Recuperado de: <http://www.mundoarabe.cl/ediciones/267#pagina&5>
- Renouvin, P. (1990). *Historia de las Relaciones Internacionales: Siglos XIX y XX*. Madrid: Akal.
- Rodinson, M. (2005). *Los árabes*. Madrid: Siglo XXI.
- Ruiz Bravo Villasante, C. (1976). *La controversia ideológica nacionalismo árabe/nacionalismos locales. Oriente. 1918-1952. Estudios y textos*. Madrid: Instituto Hispano Árabe de Cultura.
- Ruiz Bravo Villasante, C. (1993). *Un testigo árabe del siglo XX: Amin al Ribani en Marruecos y en España (Vol.1)*. Madrid: Editorial Cantarabia.